

KASTİLYA

(bk. CERİD).

KASTİLYAİspanya'da tarihî bir bölge
ve burada kurulan krallık.

Kastilya (Kaştâle) İber yarımadasının orta kesiminde, batıdan doğuya doğru uzanan Sierra de Gredos ve Sierra de Guadarrama dağlarının birbirinden ayırdığı iki iç platodan (Kuzey ve Güney Meseta) oluşmuştur. Bu coğrafi bölgeler, aynı zamanda kuzeydeki tarihî Eski Kastilya (Castilla la Vieja) ve güneydeki Yeni Kastilya (Castilla la Nueva) siyasî bölgelerini de teşkil eder (bk. İSPANYA). Latince *castrum* (*castellum* "kale, şato") kelimesinden gelen Kastilya adı, İspanyolca'da "çok sayıda kale" mânasını taşıyan *castillosun* çoğulu olarak *castilla* şeklinde ifade edilmekte ve Arap kaynaklarında da bölgeye bu anlam gözetilerek bazan el-Kılâ', genelde ise asıl adıyla Kaştâle / Kaştîle / Kaştîliye denildiği görülmektedir. Söz konusu kaleler, Endülüs Emevî Devleti'nin kurulmasından sonra Arap akınlarına karşı koymak amacıyla sınır bölgelerine yapılan istihkâm ve kalelerdir; bir kısmının tarihçesi Roma dönemine kadar gider.

IX. yüzyılda merkezi Burgos olmak üzere bir kontluk olarak kurulan Kastilya bir süre Leon Krallığı'na bağlı kalmış, X. yüzyılın ortalarında Fernan Gonzales liderliğinde bağımsızlığını ilân etmiştir; ancak uzun süre hem Leon, Aragon ve Navarra (Neberre) krallıklarının hem de Endülüs Emevîleri'nin saldırılarından kurtulamamıştır. Kont Fernan Gonzales, Endülüs Emevî Halifesi III. Abdurrahman'a karşı oluşturulan Leon Kralı II. Ramiro başkanlığındaki hristiyan ittifakı içerisinde yer aldı ve İslâm ordusunun Simancas savaşı adıyla tarihe geçen ağır yenilgisinde önemli rol oynadı (939). II. Ramiro'nun 951'de ölümünün ardından kuzeydeki hristiyan krallıkları arasında ortaya çıkan ihtilâflardan yararlanan III. Abdurrahman hristiyan topraklarına akınları sıklaştırdı ve müslüman kuvvetleri, II. Ramiro'nun

yerine geçen III. Ordono'yu Temmuz 955'te Kastilya'da ağır bir yenilgiye uğrattı. Ancak III. Abdurrahman'ın vefatından sonra yine diğer krallıklarla ittifak kurarak İslâm topraklarına saldıran Fernan Gonzales, II. Hakem'in orduları karşısında barış istemek zorunda kaldı (963). 997 yılında İbn Ebû Âmir el-Mansûr, Santiago şehrini kuşatıp ağır şekilde tahrip etti. Üç yıl sonra da üzerine gelen Kastilya-Navarra-Leon müttefik kuvvetleri karşısında başlangıçta mağlûp duruma düşmekle birlikte uyguladığı taktiklerle galip gelmeyi başardı. Arkasından Mansûr'a boyun eğen Kastilya Kralı Sancho Kurtuba'ya (Cordoba) geldi ve görkemli bir törenle karşılanarak kendisine hil'at giydirilip değerli hediyeler verildi.

1026'da Kastilya'yı topraklarına katmış olan Navarra Krallığı 1035'te Aragon ve Kastilya diye ikiye ayrıldı. Mülûkû't-tavâif döneminde hristiyan krallıkları müslümanlara karşı ittifak içerisinde olmakla birlikte kendi aralarında mücadele halinde idiler. Kastilya Kralı I. Fernando, önce Leon'u topraklarına katarak Kuzey İspanya'nın en güçlü devleti durumuna geldi; arkasından 1057 yılında Batalyevs'teki (Badajoz) Eftasiler'i ve 1062'de de Tuleytula'daki (Toledo) Zünnûnîler'le İşbîliye'deki (Sevilla) Abbâdîler'i haraca bağladı. 1085 yılında ise Kastilya Kralı VI. Alfonso, Endülüs'ün Kurtuba'dan sonra ikinci büyük şehri olan Tuleytula'yı zaptederek o güne kadar müslümanlara indirilen en ağır darbeyi vurdu. Ancak ertesi yıl Endülüs'e geçen Murâbit Sultanı Yûsuf b. Tâşfîn karşısında verdiği Zellâka (Sagrajos) Savaşı'nda ağır bir yenilgiye uğradı. 1108'de Kastilya orduları Murâbitlar karşısında Uclés (Uklic) önlerinde bir defa daha mağlûp oldu. 1109'da bizzat Tuleytula üzerine yürüyen Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn, Kastilya topraklarındaki Madrid ve diğer bazı şehirleri ele geçirdiyse de Tuleytula'yı alamadı. Murâbitlar'ın 1147'de yıkılışının ardından Endülüs'ün siyasî birliğinin bozulmasından istifade eden Kastilya Krallığı aynı yıl Aragon, Piza ve Cenovalılar'dan oluşturduğu bir Haçlı ordusuyla Meriye'yi (Almaria) ele geçirdi.

Murâbitlar'dan sonra Endülüs'e hâkim olan Muvahhidler, birçok şehri kontrolle-

ri altına almayı başardıkları gibi 1172'de Kastilya Krallığı'nın himayesinde bulunan İbn Merdeniş'i mağlûp ettiler. Muvahhid ordusunun Kuzey Afrika'ya dönmelerinden faydalanan Portekizliler 1189'da Fransız, Alman ve İngilizler'in de katıldığı bir Haçlı ordusuyla Şilb'i (Silves) ele geçirirken Kastilya Kralı VIII. Alfonso da İşbîliye ve Kurtuba'nın kuzeyindeki bazı kaleleri aldı. Bu gelişmeler üzerine yeniden Endülüs'e geçen Muvahhidî Hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr, 1195 yılında Kurtuba'nın kuzeyindeki Erek (Alarcos) mevkiinde Kastilya kuvvetlerine karşı parlak bir zafer kazandı; Tuleytula'yı da kuşattı, fakat bir sonuç elde edemedi. Endülüs'te müslümanların yeniden inisiyatifi ele geçirmeleri ihtimaline karşı Papa III. Innocent'in çağrısıyla oluşturulan büyük Haçlı ordusuna Kastilya Kralı VIII. Alfonso öncülük etmekteydi. Bu ordu, 16 Temmuz 1212'de yapılan İkâb (Las Navas de Tolosa) savaşında Muvahhidî ordusunu ağır bir yenilgiye uğrattı. III. Fernando 1236'da Kurtuba'yı, 1246'da Ceyyân (Jaen) ve Arcûne'yi (Arjona) aldı.

Kastilya'nın küçük bir kontlukta güçlü bir krallık haline gelmesi, İspanya'nın müslümanlardan geri alınmasını amaçlayan "reconquista" hareketi açısından büyük önem taşır. Sekiz asır boyunca Endülüs müslümanlarına karşı açılan seferlere hemen daima Kastilya Krallığı öncülük etmiş, Kraliçe Izabella ile (Isabelle de Castilla) Aragon Kralı II. Fernando'nun (Ferdinand d'Aragon) evlenmesi (1469) üzerine İspanyol birliğinin gerçekleşmesinden önceki bir buçuk asırda ise mücadeleyi tek başına sürdürmüştür. 1462'de Endülüs müslümanlarının Kuzey Afrika ile irtibat sağladıkları yegâne nokta olan Cebelitârik'ı zapteden Kastilya Krallığı, Aragon'la birleştikten sonra daha da güçlenerek 1489 yılına kadar Gırnata Nasrî Emîrliği'nin (Benî Ahmer) başşehri dışında el-Hâme (Alhama), Runde (Ronda), Levşe (Loja), Mâleka (Malaga), Beyyâse (Baeza) ve Meriye gibi belli başlı şehirlerini ele geçirdi; 1492'de de Gırnata'yı teslim alarak Endülüs'teki müslüman hâkimiyetine son verdi. 1512'de Navarra Devleti'ni yıkan Kastilya, İspanya'nın yegâne hâkim gücü

haline geldi ve 1561'de Madrid'i yeni İspanyol Krallığı'nın resmî başşehri ilân etti.

Dini ve siyasî açıdan en şiddetli Arap düşmanı olan ve İspanya'nın müslümanlardan geri alınmasında başrol oynayan Kastilya kralları Endülüs kültür ve sanatının en büyük dostu ve hayranı idiler. Özellikle âlim, filozof, şair ve müşikşinas kişiliğiyle tanınan, çeşitli eserlerin sahibi Bilge (el Sabio) X. Alfonso ve Zalim (el Cruel) I. Pedro başta olmak üzere bütün Kastilya krallarının saraylarında müslüman âlimler ve sanatçılar bulunuyordu. Gırnata'dan getirttiği mimar ve ustalara Muvahhidler döneminde yapımına başlanan Sevilla Alkazarı'nı (el-Kasr) tamamlatan ve bu sarayın çeşitli yerlerine "Sultan Don Pedro"ya hayır duada bulunan Arapça kitâbeler koyduracak kadar Endülüs sanatı hayranı olan I. Pedro'nun, Nasrî elçisi sıfatıyla İsbiliye'ye gelen tarihçi İbn Haldûn'u yanında alıkoyabilmek için çok uğraştığı bilinmektedir. Endülüs tarihi boyunca Kastallî, Kastallânî ve Kaştîlî şeklinde Kastilya nisbeleri taşıyan birçok ünlü kişi yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hayyân, *el-Muktebes* (nşr. Abdurrahman Ali el-Haccî), Beyrut 1965, s. 169, 183, 188, 218, 234, 241; Lisânüddin İbnü'l-Hatib, *Târîhu'l-İsbâniyyeti'l-İslâmiyye* (nşr. É. Lévi-Provençal), Beyrut 1956, s. 66, 69, 80, 159, 181, 235, 243, 309, 322 vd.; Himyerî, *er-Ravzû'l-mi'târ*, s. 27, 288, 345, 416, 483; Makkarî, *Nefhu't-tîb*, I, 234, 330, 354, 365, 384, 428; IV, 354 vd., 472, 512, 514 vd.; É Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris 1950, I, 116-117, 204, 322, 325; II, 53, 64, 73, 176, 244, 256, 283; III, 61; M.C. de Val, *Teoria de Castiyya la Nueva*, Madrid 1969; *Nuevo Atlas de España*, Madrid 1969; *Zikru bilâdi'l-Endelûs* (nşr. L. Molina), Madrid 1983, s. 187, 189, 190, 195; L. P. Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500*, Chicago 1992, s. 68-69, 190, 207 vd.; Receb M. Abdülhalîm, *el-'Alâkât beyne'l-Endelûsi'l-İslâmiyye ve İsbâniyâ en-Nasrâniyye fi 'aşri Benî Ümeyye ve mülûki't-tavâ'if*, Kahire, ts. (Dârü'l-kütübi'l-İslâmiyye), s. 203-210, 250-256, 304 vd.



THOMAS B. IRVING

KASUMOVİÇ, İsmet (1948-1995)

Boşnak asıllı âlim.

19 Temmuz 1948'de Travnik (Bosna-Hersek) yakınındaki Pode köyünde doğdu. Orta öğrenimini Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde, yüksek öğrenimini Küveyt Üniversitesi Arap Dili ve

Pedagoji Bölümü'nde tamamladı. 1973'te Bosna-Hersek'e dönerek Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde ders verdi. 1976'da Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'nde asistan olarak çalıştı. Saraybosna Üniversitesi Felsefe Fakültesi Felsefe ve Sosyoloji Bölümü'nde İslâm ve Arap felsefesinde hiçlik (nihilitet) problemini incelediği yüksek lisans tezini tamamladıktan sonra (1979) aynı fakültede Bosnevî Ali Dede ve onun felsefî-tasavvufî görüşlerine dair teziyle doktor unvanını aldı ve Saraybosna Şarkiyat Enstitüsü'ne tayin edildi. 1980-1983 yıllarında Saraybosna yakınındaki Rajlovac Hava Kuvvetleri Teknik Askerî Akademisi'nde Arapça hocası olarak çalıştı. 1984-1986'da Priştine Üniversitesi Felsefe Fakültesi Şarkiyat Filolojisi Bölümü'nde Arapça dersleri verdi. Ayrıca 1981'den itibaren görev yapacağı Saraybosna İlahiyat Fakültesi'nde tasavvuf okuttu; Ahmed İsmailović'in vefatından (1988) sonra aynı fakültede İslâm felsefesi derslerine de girmeye başladı. 1992'de fakültenin kadrolu öğretim üyesi oldu ve bu görevini 1995 yılına kadar sürdürdü. Bosna-Hersek savaşı esnasında bir süre *Preporod* adlı dinî gazetenin başyazarlığını da yapan Kasumović 11 Şubat 1995'te Saraybosna'da vefat etti. Kasumović'in, yayımlandığı çok sayıdaki makalelerinden Sırpça, Hırvatça, Boşnakça, Arapça ve Türkçe bildiği anlaşılmaktadır. Geniş yayın faaliyeti yanında bilhassa Saraybosna, Zagreb ve İstanbul gibi şehirlerde düzenlenen sempozyumlara yaptığı katkılar sayesinde ilmi çevrelerin ilgisini çekmiştir.

Eserleri. 1. *Problem Nihiliteta u Arapsko-Islamskoj Filozofiji*. Henüz neşredilmemiş yüksek lisans tezidir. 2. *Filozofsko-Sufijsko Učenje Ali Dede Bošnjaka*. Yine yayımlanmamış olan doktora tezidir. 3. *Školstvo i Obrazovanje u Bosanskom Ejaletu za Vrijeme Os-*

manske Uprave (Mostar 1999). Osmanlı dönemine ait Bosna eyaletinde eğitim ve öğretim tarihini içeren eser Mostar İslâm Kültür Merkezi tarafından neşredilmiştir. 4. *Tefsir Ibn-Kesir* (Sarajevo 2000). Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr'e ait *Tefsirü'l-Kur'an*'ın I. cildinin Bosnakça'ya yapılan tercümesidir.

İsmet Kasumović çeşitli makalelerinde özellikle İslâm felsefesi, tasavvuf, Osmanlı dönemi Bosna tarihi ve kültürü konularına ağırlık vermiştir. Onun İslâm düşüncesindeki varlık ve hiçlik kavramları, yaratılış, bilgi, ahlâk, İbn Miskeveyh'in felsefesi, Mûsâ b. Meymûn'un dinî ve felsefî görüşleri, Muhammed Abduh'un modernist düşüncesi, Bosnevî Ali Dede'nin felsefesi, Osmanlı dönemi tasavvuf tarihi vb. konularda yayımlanmış seksenden fazla makalesi bulunmaktadır. Bu makaleler *Anali GHB, Dijalog, Glasnik UNESCO, Glasnik VIS, Islamska Misao, Kabes, Odjek, POF, Pregled, Preporod, Takvim, Zbornik Radova Islamskog Teološkog Fakulteta, Zbornik Radova Zavičajnog Muzeja u Travniku, Zemzem, Znak Bosne, Život* gibi dergi ve yıllıklarda neşredilmiştir (geniş bilgi için bk. Kasumović, XLIV-XLV/1994-95 [1996], s. 447-452).

BİBLİYOGRAFYA :

Mustafa Čeman, *Bibliografija Bošnjačke Književnosti*, Zagreb 1994, s. 381, 430, 469; "İsmet Kasumović (1948-1995)", *Gazi Husrev-Begova Medresa u Sarajevu-450 Generacija*, Sarajevo 2000, s. 119; Esad Duraković, "In Memoriam-Dr. Ismet Kasumović (1948-1995)", *POF*, XLII-XLIII/1992-93 (1995), s. 12-14; Azra Kasumović, "Bibliografija Radova Dr. Ismeta Kasumovića", a.e., XLIV-XLV/1994-95 (1996), s. 447-452; a.mlf., "Bilješka o Dr. Ismetu Kasumoviću", *Sarajevo 2001* (fotokopisi İSAM Dokümantasyon Servisi'ndedir).

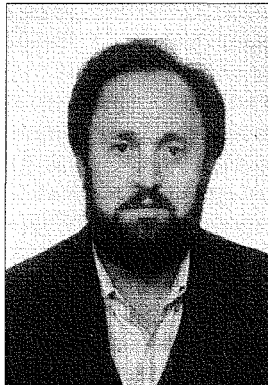


MUHAMMED ARUÇI

KASVÂ (القصاص)

Hız. Peygamber'in devesi.

Kulağındaki küçük bir kesikten dolayı bu adla anılan gri renkli (şehbâ) dişi bir deve. Siyer ve hadis kitaplarında râvilerin ondan farklı isimlerle bahsetmesi birkaç adının olduğunu gösterir. Kaynaklarda kasvâdan sonra en fazla ced'â ve adbâ adlarına rastlanır ki bunlar da kulağındaki kesikliği ifade etmektedir. Adbâ adını veren kaynakta kırmızı renkte (hamrâ) olduğu belirtilir (İbn Huzeyme, IV, 262; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâkî, IV, 332). Riva-



İsmet
Kasumovic

yete göre Kasvâ, Benî Kuşeyr b. Kâ'b b. Rebîa'nın veya Harîş b. Kâ'b'ın hayvanlarından ve Hz. Ebû Bekir tarafından 400 dirhem karşılığında satın alınarak aynı bedelle Resûl-i Ekrem'e satılmış veya hediyeye edilmiştir.

Hız. Peygamber'in hayatındaki en önemli olayların büyük bir bölümünde Kasvâ'nın adı geçer. Esmâ bint Yezîd, Mâide sûresinin Resûlullah'a bu devenin üzerindeyken nâzil olduğunu söyler (Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 83). Hız. Peygamber Medine'ye onun sırtında hicret etmiş ve Mescid-i Nebvî onun çıktığı yere yapılmıştır (İbn Sa'd, I, 237). Resûl-i Ekrem, Hudeybiye Antlaşması ile sonuçlanan umre yolculuğuna ve Mekke seferine Kasvâ ile çıkmış, Vedâ hutbesini de onun sırtında irad etmiştir. Hız. Peygamber'in Kasvâ ile yolculuk yaparken bazan tergisine birini (genellikle Üsâme b. Zeyd) aldığı bilinmektedir.

Resûl-i Ekrem, bir kimseyi acele olarak bir yere göndermesi gerektiğinde devesini ona verirdi; çünkü Kasvâ çok hızlı koşan bir hayvandı. Meselâ Bedir zaferinin müjdesini Medine'ye ona binen Zeyd b. Hârise götürmüştü. Hız. Peygamber zaman zaman düzenlediği deve yarışlarına Kasvâ'yı da sokardı. Daima birinci gelen Kasvâ'yı sonunda bir bedevinin genç devesi geçmiş ve Resûl-i Ekrem, buna çok üzülen sahâbîlere her yükselen ve zirveye ulaşanı aşağı almanın Allah'ın bir kanunu olduğunu belirtmiştir (Buhârî, "Cihâd", 59).

Kasvâ, Hız. Ebû Bekir'in halifeliği sırasında Bakî' Mezarlığı'na veya daha kuvvetli bir ihtimalle Medine yakınlarında Hız. Peygamber'in atları için otlak olarak ayrılan Nakî' çayırlığına salıverilmiş ve orada kendi halinde otlayarak ölmüştür (Belâzürî, I, 306).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "şkk" md.; Buhârî, "Cihâd", 59; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), I, 237, 492-493; Belâzürî, *Ensâb*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), I, 306; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VI, 83; a.mlf., *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 219; İbn Huzeyme, *es-Şahîh*, Beyrut 1390, IV, 262; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-küb-râ*, Mekke 1994, IV, 332; Nevevî, *Şerhu Müslim* (Bulak), VIII, 173; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, X, 111-112; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, III, 188, 304; VI, 8; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Beyrut 1379, VI, 73-74; Azîmâbâdî, *'Avnü'l ma'bûd*, Beyrut 1415, V, 254; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtübü'l idâriyye*, II, 98.



NEBİ BOZKURT

KÂŞÂN (کاشان)

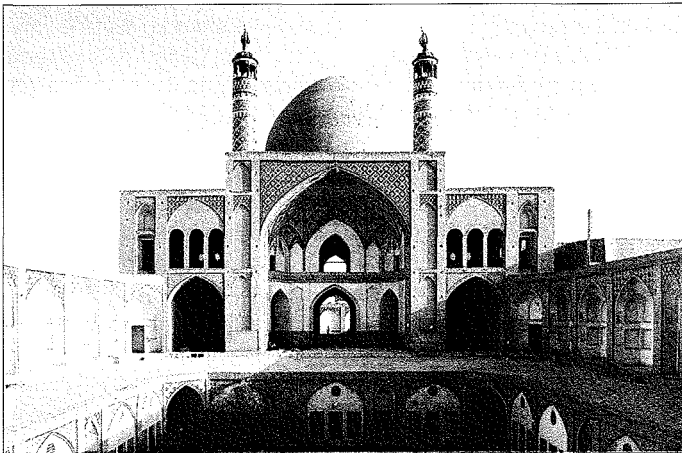
İran'da çinileriyle ünlü tarihî şehir.

Merkezî İran platosunda deniz seviyesinden 945 m. yükseklikte, İsfahan'ı Tahran'a bağlayan tarihî karayolu üzerinde kurulmuştur; bugünkü demiryolu da içinden geçer. Şehir isminin, cami süslemeciliğinde kullanılan *kâşî* adı verilen mavi ve yeşil renkli bir taşın işçiliğiyle tanınmasından kaynaklandığı söylenmiştir. Diğer bir rivayete göre ise şehrin Kâş veya Kâşân şeklinde söylenen ismi (Steingass, s. 1005), efsanevî Pers Hükümdarı Kays'ın ikametgâhı mânasındaki Kays-Âşîyân kelimesinden gelmektedir. İsim Arap kaynaklarında genellikle Kâşân şeklinde geçmektedir. Şehrin güneybatısında, kuruluşu milâttan önce V. binyıla kadar giden Tepe Siyâlk antik yerleşim merkezi bulunmaktadır. İslâm coğrafyacıları Cibâl bölgesinde yer alan Kâşân'ın küçük fakat güzel ve önemli bir şehir olduğunu yazarlar. 1996 sayımına göre şehrin nüfusu 201.372 idi.

Hamdullah el-Müstevfî şehri Hârûnür-Resîd'in zevcesi Zübeyde'nin kurduğunu

ileri sürmüştür (*Nüzhetü'l-kulûb*, s. 72). Bu durum Zübeyde'nin Kâşân'ı yeniden kurarcasına çok esaslı biçimde imar ettiğini göstermektedir. 372'de (982-83) yazılan *Hudûdü'l-'âlem*'de şehrin birçok edip ve âlimin yetiştiği mâmur bir yer olduğunun belirtilmesinden IV. (X.) yüzyılda önemli bir merkez haline geldiği anlaşılmaktadır. V. (XI.) yüzyılın ortalarında Büyük Selçuklu Devleti'nin kurulmasından sonra Kâşân'ın önemi arttı. Birçok Kâşânlı Selçuklular'ın hizmetinde üst kademelerde yer alırken şehirde imar faaliyetleri hızlandı. VII. (XIII.) yüzyılda coğrafyacı Yâkût el-Hamevî, kendi zamanında buranın başka yerlere satılan güzel yeşil renkli kâseleriyle tanındığını ve halkının Şîî olduğunu kaydeder (*Mu'cemû'l-büldân*, IV, 336). Bu yüzyılın ikinci yarısında Moğol saldırılarıyla şehir canlılığını bir müddet kaybettiysede İlhanlılar zamanında eski önemini tekrar kazandı. Hamdullah el-Müstevfî, VIII. (XIV.) yüzyılda şehirdeki sarnıç ve su kanallarıyla Fîn adındaki bir saraydan söz etmektedir. Timur-lular döneminde de şehir bir ilim ve edebiyat merkezi olmayı sürdürdü. Safevîler'le birlikte Kâşân ilimden edebiyata, el sanatlarından mimariye ve ticarete kadar birçok alanda parlak bir dönem yaşayıp İran'ın kültür başşehri olma işlevini gördü. Safevî şahlarının şehri sık sık ziyaret etmeleri Kâşân'ı daha da önemli hale getirdi. Safevîler'den sonra Afgan ve Afşarlar zamanında İran'ın diğer şehirleri gibi Kâşân halkı da ağır vergilerden dolayı zorluklar çekti. 1192 (1778) yılında meydana gelen büyük bir depremle şehir tamamen yıkıldı. Kerim Han Zend şehri yeniden inşa ettirdiyse de burada bir müddet kimse oturmazdı. Ancak Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'ın harap olan Bağ-ı Şâh-ı Fîn adlı hasbahçeler kompleksini yeniden düzenletmesi şehre olan ilgiyi tekrar başlattı; böylece Kaçarlar zamanında Fîn Sarayı ve etrafı yeniden siyasî olayların merkezi haline geldi. 1852'de bu saray Nâsirüddin Şah'ın veziri Mirza Takî Han'ın öldürülmesine sahne oldu.

Kâşân çevresi İslâm öncesi kalıntıları bakımından çok zengindir; şehrin güneybatısında bulunan Tepe Siyâlk harabeleri ve Sâsânîler'e ait eski kale ile Neyâser'deki ateş tapınağı bunlar arasındadır. Şehirdeki İslâmî yapıların en önemlilerinden biri Selçuklular zamanında inşa edilen Mescid-i Câmi ve minaresidir (466/1074). büyük depremde hasara uğramış ve 1207'de (1792) köklü bir onarım görmüştür. Diğer iki Selçuklu eseri Penç-i

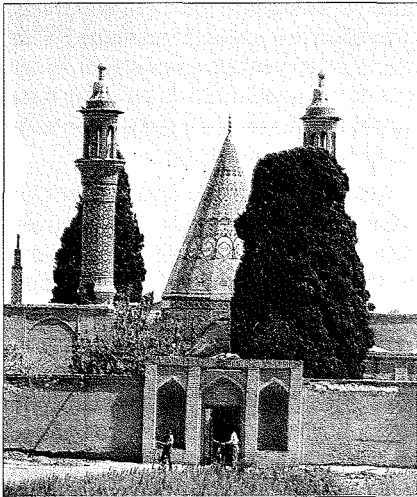


Kaçarlar dönemine ait Mescid-i Âgâ Büzûrg ve Medresesi – Kâşân / İran

Şâh ve Zeynüddin minareleridir. IX. yüzyıla ait Hâce Tâceddin Medresesi'nin yanındaki, Kâşân'ın en önemli tarihî eserlerinden sayılan Mescid-i Meydân Karakoyunlu, surların dışında yer alan İmamzâde Habîb b. Mûsâ ve Sultan Mir Ahmed türbeleri Safevî döneminden kalmadır. Kâşân'ın 6 km. güneybatısındaki Fîn Sarayı ve Bağ-ı Şâh-ı Fîn denilen bahçesi inşa edildikleri XI. yüzyılın ihtişamını yansıtmaktadır; ancak halen mevcut ek yapılar Safevîler ve Kaçarlar dönemine aittir. Şehrin içindeki diğer mimari eserleri arasında Kaçarlar dönemine ait Mescid-i Âgâ Büzürg ve Medresesi ile İmam Medresesi, dışındakiler arasında da Merenceb ve Sin Sin kervansarayları ile Şehzade İbrâhim Türbesi yer almaktadır.

Tarihi boyunca Kâşân bir el sanatları merkezi olmuştur; bugün de özellikle halı, kadife ve ipekli kumaş dokumacılığı ile kuyumculuk ve bakırcılık alanlarında İran'ın en önemli merkezlerinden biridir. Şehri dünya çapında tanıtan en ünlü sanat dalı ise artık tamamen ölmüş bulunan çiniliktir. XII-XIX. yüzyıllar arasında yaşayan ve XIV. yüzyılda doruğa çıkan bu sanata ve ürünlerine "kâşi" deniliyor, genellikle firûze, gök mavisi, yeşil ve nâdiren kırmızı, sarı renklerin hâkim olduğu duvar çinileriyle daha çok yeşil renkteki çeşitli şekillerde kaplardan oluşan seramikler kervanlarla dünya pazarlarına taşınıyordu. Selçuklu binalarında görülen ünlü çinilerin hemen tamamı Kâşân yapısıdır.

Şehzade İbrâhim Türbesi - Kâşân



Kâşân'da en meşhurları Muînüddîn-i Kâşî, Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Efdalüddîn-i Kâşânî (Baba Efdal), Abdullah b. Ali el-Kâşânî, Abdürrezzâk el-Kâşânî, Feyz-i Kâşânî (Molla Muhsin), Hacı Mirza Kâşânî ve Muhteşem-i Kâşânî olan birçok sima yetişmiştir (Sem'ânî, X, 17-19).

BİBLİYOGRAFYA :

Steingass, *Dictionary*, s. 1005; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VI, 293; IX, 176; X, 141; *Hudûd-ü'l-Âlem* (Minorsky), s. 80, 133; Makdisî, *Ahşenü't-tekâsim*, s. 390; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 17-19; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), IV, 336-337; Müstevfî, *Nûzhetü'l-kulûb* (Strange), s. 71-72; L. Lockhart, *Persian Cities*, London 1960, s. 120-126; *Fihrist-i Binâhâ-yi Târîhî ve Emâkin-i Bâstânî-yi İrân*, Tahran 1345 hş., s. 185-197; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, London 1966, s. 209; Abdülhüseyn-i Saîdiyân, *Serzemîn ü Merdüm-i İrân*, Tahran 1369 hş., s. 920-925; Abdürreffî Hakikat, *Ferheng-i Târîhî ve Coğrafyâ-yi Şehrîstânâh-yi İrân*, Tahran 1376, s. 413-415; Mirza Abdürrahim Darâbî, "Mir'âtü Kâşân yâ Târîh-i Kâşân" (nşr. İrec Efşâr), *Ferheng-i İrân-zemîn*, III, Tahran 1334 hş., s. 105-262; Abdülhüseyn Sipehr, "Muhtaşar-ı Coğrafyâ-yi Kâşân", a.e., XXII (1356), s. 430-458; Nusretullah Meşkûti, "Nazârî be Târîh-i Bâstânşinâsî-yi Kâşân ve Binâhâ-yi Meşhûr-i Târîhî Mescid-i Meydân", *Hüner ü Merdüm*, sy. 55, Tahran 1346 hş., s. 8-13; V. C. Wood, *Iran and Iranian*, Tehran 1996, s. 91; Cl. Huart, "Kâşân", *IA*, VI, 404; a.m.f., "Kâşî", a.e., VI, 412; J. Calmard, "Kâşân", *EP* (Ing.), IV, 694-695.



RIZA KURTULUŞ

KÂŞÂNÎ, Abdullah b. Ali

(عبد الله بن علي الكاشاني)

Ebû'l-Kâsım Cemâlüddîn Abdullâh b. Ali b. Muhammed el-Kâşânî
(ö. VIII./XIV. yüzyılın ilk yarısı)

İlhanlı tarihçisi.

VII. (XIII.) yüzyılın ikinci yarısı ile VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yarısı arasında yaşamıştır. Ailesinin mesleği olan çini işlemeciliğine rağbet etmeyip öğrenim görmeyi tercih eden ve hükümdarların emrinde münşîler arasında yer almayı başaran Kâşânî'nin bu görevine hangi hükümdar döneminde başladığı bilinmemektedir. Dönemin ünlü veziri Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin *Câmi'u't-tevârih*'ini 710'da (1310) tamamlaması ve Olcaytu dönemini (1304-1316) yazma görevini de Kâşânî'ye vermesi dikkate alınarak Olcaytu devrinde İlhanlı sarayına intisap ettiği söylenebilir. Bu görevi dolayısıyla Kâşânî kendisini "el-müverrih el-hâsib" olarak nitelemektedir. Kâşânî, Reşîdüddin'in ölümünden (718/1318) sonra *Câmi'u't-tevârih*'in tamamını kendisinin yazdığını

iddia etmiştir. Ancak sağlam bir dayanağı bulunmayan bu iddia modern tarihçiler tarafından da kabul görmemiştir. VIII. (XIV.) yüzyılın başlarında hayatta olduğu anlaşılan Kâşânî'nin ölüm tarihini Kâtib Çelebi yanlışlıkla 836 (1432-33) olarak verirken (*Keşfü'z-zunûn*, II, 951) Bağdatlı İsmâil Paşa 736 (1335-36) şeklinde kaydeder (*Hediyetü'l-ârifin*, II, 149).

Eserleri. 1. Zübdetü't-tevârih. Genel bir tarih niteliğinde olup Hz. Âdem'den başlayarak Bağdat'ın Moğollar tarafından alınmasına (656/1258) kadar meydana gelen olaylardan bahseder. Eserin küçük bir bölümünü Gabriel-Joseph Edgard Blochet *Introduction à l'histoire des mongols de Rachideddin* (Leyden - London 1910) adlı eseri içinde yayımlamıştır. İsmâîlîler, Fâtımîler ve Nizârîler'le ilgili bölümlerini Muhammed Takî Dânişpejûh *Zübdetü't-tevârih* (*Bahs-i İsmâ'iliyyân, Fâtımiyyân ve Nizâriyyân*) adıyla neşretmiştir (Tahran 1366 hş.). **2. Târîh-i Olcaytu** (*Târîh-i Pâdişâh-ı Sa'id Gıyâşü'd-dünyâ ve'd-dîn Olcaytu Sulân Muhammed*). Temelde Olcaytu dönemindeki olayların tarih sırasına göre anlatıldığı eser *Câmi'u't-tevârih*'in zeyli niteliğinde olup 718 (1318) yılına kadar gelmektedir. Siyasî tarih bakımından olduğu kadar din ve kültür tarihi bakımından da önemli olan kitabın tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3019), şarkiyatçı Charles Schefer için bu nüshadan istinsah edilen diğer bir nüshası da Paris Bibliothèque Nationale'de bulunmaktadır (*Catalogue des manuscrits persian de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1905-1912, I, nr. 450). Eser Mehîm Hembelî (Hâciyânûr) tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1348 hş./1969). **3. Ârâ-yisü'l-cevâhir ve nefâ-yisü'l-etâyib.** 700 (1300) yılında Tebriz'de kaleme alınan eserin konusunu değerli taşlar, mücevherler, güzel kokular ve mineraller oluşturur. Kâşânî bu çalışmasını hazırlarken Nasîrüddîn-i Tûsî'nin, Bîrûnî'nin *Kitâbü'l-Cevâhir fi mâ'rifeti'l-cevâhir*'ine dayanan *Tansûk-nâme-i İlhanî* adlı eserinden geniş ölçüde yararlanmıştır. Kitabın en orijinal bölümü çini yapımıyla ilgili olanıdır. Bu bölümde ayrıca Damgan ve Kuman'da altın, Anadolu ve Azerbaycan'da gümüş madenleri bulunduğundan söz edilmektedir. Bu bölümü Hellmut Ritter *Orientalische Steinbücher und Persische Fayence-technik* adıyla neşretmiştir (*Istanbul Mitteilungen*, İstanbul 1935). Eseri İrec Efşâr Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3613, 3614) ve British

Museum'da bulunan üç nüshasına dayanarak yayımlamıştır (Tahran 1345 hş./1966).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâşânî, 'Arâ'isü'l-cevâhir ve nefâ'isü'l-e'tâ-yib (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1345 hş., neşreden giriş; *Keşfü'z-zunûn*, II, 951; M. Şemseddin [Günaltay], *İslâm'da Târih ve Müverrihler*, İstanbul 1339-42, s. 312-313; Storey, *Persian Literature*, I/1, s. 78, 267; I/2, s. 1232, 1272; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 149; Sarton, *Introduction*, III/1, s. 755-757; Rypka, *HIL*, s. 471; Safâ, *Edebiyyât*, III/2, s. 1231-1232; Mirzâ M. Kazvîni, *Yaddâst-hâ-yi Kazvîni* (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1363 hş., III-IV, 124-130; Derya Örs, *Tarih-i Olcaytu: İnceleme-Çeviri* (yüksek lisans tezi, 1992), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abbas İkbâl, "Arâ'isü'l-cevâhir ve nefâ'isü'l-e'tâyib", *Ferheng-i İran-zemîn*, VIII, Tahran 1339 hş., s. 153-160; P. P. Soucek, "Abu'l-Qâsem 'Abdallâh Kâşânî", *EIr*, I, 362-363; Seyyid Ali Âl-i Dâvûd, "Ebû'l-Kâsım Kâşânî", *DMBİ*, VI, 173-174.



DERYA ÖRS

KÂŞÂNÎ, Abdürrezzâk (عبدالرزاق الكاشاني)

Kemâlüddin Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim
Muhammed el-Kâşânî
(ö. 736/1335)

Tasavvufi tefsir
ve terimlere dair eserleriyle tanınan
mutasavvıf.

İran'da Kum ile İsfahan arasında yer alan Kâşân şehriden olduğu bilinen Kâşânî'nin hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Doğduğu yerin adı kaynaklarda Kâsân, Kâşân, Kâşân gibi farklı biçimlerde yazıldığından nisbesi de farklı şekillerde (Kâsânî, Kâşânî, Kâşânî, Kâşî) kaydedilmektedir. Kâtib Çelebi onu, *Maṭla'ı Sa'deyn* müellifi tarihçi Abdürrezzâk b. İshak es-Semerkanî el-Kâşânî ile (ö. 887/1482) karıştırmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 336).

İlhanlı hükümdarlarından Olcaytu Han (1304-1316) ve Ebû Said Bahadır Han (1317-1335) dönemlerinde yaşayan Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin eserlerinden iyi bir eğitim gördüğü, dinî ilimlerin yanında felsefeye de ilgi duyduğu anlaşılmaktadır. Sühreverdî şeyhlerinden Abdüssamed b. Ali en-Natanzî'den hırka giyen Kâşânî'nin tarikat silsilesi Abdüssamed en-Natanzî, Necîbüddin b. Büzgâş vasıtasıyla 'Avârifü'l-ma'ârif müellifi Şehâbeddin es-Sühreverdî'ye ulaşır. Kâtib Çelebi Kâşânî'nin vefat tarihini 730 (1330), Fasîh-i Hâfî ise 736 (1335) olarak kaydeder. Abdülhüseyn Zerrînkûb ikinci tarihin doğru olduğu görüşündedir (*Dünbâle-i Cüstücû*, s. 130).

Kâşânî, *Mişbâhü'l-hidâye* müellifi İzzeddin el-Kâşî ile birlikte şeyhleri Abdüssamed'in yanı sıra İsfahan, Kâşân, Sâve, Şîraz ve Bağdat'taki diğer Sühreverdî şeyhlerinin sohbet meclislerine katılarak onlardan da feyiz almış, tasavvufî görüşleri bu muhitte oluşmuştur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî mektebinin tasavvuf çevrelerinde yaygınlık kazanmasında Fahreddîn-i Irâkî, Saîdüddin el-Fergânî ve Müeyyidüddin Cendî gibi onun doğudaki temsilcilerinden daha fazla etkili olan Kâşânî'nin İbnü'l-Arabî'nin eserlerine şeyhinin ölümünden sonra ilgi duymaya başladığı anlaşılmaktadır. Fahreddîn-i Irâkî, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf anlayışını şiirle yayarken Kâşânî daha önce Sadreddin Konevî'nin yaptığı gibi onun fikirlerini ilmî ve felsefî bir üslûpla yaymaya çalışmıştır. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine dair yorum ve değerlendirmeleri büyük ilgi görmüş, bu alanda yapılan çalışmalara ışık tutmuştur. Bugün de İbnü'l-Arabî'yi anlamak için en çok Kâşânî'nin eserlerine başvurulması onun İbnü'l-Arabî mektebi içindeki yerini göstermesi bakımından önemlidir. İbnü'l-Arabî'yi takip etmekle birlikte Kâşânî tamamen onun taklitçisi de olmamış, kendine has bir hikmet anlayışı ortaya koymuştur. Fikirlerinin oluşmasında Hâce Abdullah-ı Herevî ve Gazzâlî gibi sûfilerden de etkilendiği görülen Kâşânî, İbnü'l-Arabî'ye getirdiği yorum ve kendine özgü görüşleriyle tasavvuf düşüncesi üzerinde etkili olmuş, İbnü'l-Arabî'nin daha sonraki takipçileri onu genellikle Kâşânî'nin görüşleri çerçevesinde anlamış ve yorumlamıştır. Dönemin İranlı sûfilerinden Alâüddeve-i Simnânî ile vahdet-i vücûd konusundaki mektuplaşmaları Kâşânî'nin düşünce tarzını ortaya koyması bakımından önemlidir (Câmî, s. 484-489). İranlı sûfilerin İbnü'l-Arabî'ye muhalefetleri Kâşânî'nin eserleriyle kırılmış, bu sûfiler Kâşânî'den sonra İbnü'l-Arabî'nin eserlerine yönelmeye başlamıştır.

Kâşânî'nin mezhebi konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Eserlerinde sadece *İştîlâhâtü's-şûfiyye*'de "siddîk" terimini açıklarken Hz. Ebû Bekir'in Resûl-i Ekrem'e en yakın kişi olduğunu ifade eden bir hadis nakletmesi onun Sünnî olduğuna delil sayılabilir. İki tanınmış öğrencisinden Dâvûd-i Kayserî Sünnî, Kadî Saîd-i Kummî Şîî'dir. Kadî Nûrullah-ı Şüsterî, Âgâ Büzürg-i Tahrânî gibi bazı Şîî müellifler, *Tuḥfetü'l-iḥvân*'ında Hz. Ali'den "aleyhisselâm" diye bahsettiği halde diğer üç halifenin adını

anmamasını delil gösterip onun Şîî olduğunu iddia etmişlerdir.

Eserleri. 1. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. *Te'vilâtü'l-Kur'an*, *Te'vilâtü'l-âyet* ve *Te'vilâtü'l-Kâşânîyye* olarak da tanınan eser geniş ölçüde İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği kavram ve terimlere dayalı tasavvufî bir tefsirdir. Bu açıdan eser, Abdullah et-Tüsterî ile başlayıp Süleymî'nin *Ḥakâ'iku't-tefsir* ile devam eden işârî tefsir geleneğinden farklı bir nitelik taşır. Eserde bütün âyetler değil süre sırasıyla bazı âyetler tefsir edilmiştir. Kâtib Çelebi'nin, Kâşânî'nin Kur'an'ı Sâd süresine kadar tefsir ettiğini söylemesi (*Keşfü'z-zunûn*, I, 336) doğru değildir. *Te'vilâtü'l-Kur'an* yanlışlıkla İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilmiş ve *Tefsiru İbni'l-Arabî* (*Tefsiru'l-Kur'ânî'l-Kerîm*) adıyla defalarca basılmıştır (Kahire 1283, 1317; Beyrut 1978). Kitap Ali Rıza Doksanyedi tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (I-III, nşr. Vehbi Güloğlu, Ankara 1987). Pierre Lory eseri değerlendiren bir kitap kaleme almış (*Les commentaires ésotériques du Coran d'après 'Abd ar-Razzâq al-Qâshânî*, Paris 1980, 1991), M. Valsan, Yâsîn ve Nûr süresiyle ilgili bölümleri Fransızca'ya tercüme etmiş (*Etudes traditionnelles*, LXXIV [1973], s. 97-114; LXXVI [1975], s. 122-138), ayrıca eser üzerine çeşitli inceleme yazıları kaleme alınmıştır (bk. bibl.). 2. *İştîlâhâtü's-şûfiyye*. 500 kadar tasavvuf teriminin ebced sırasına göre açıklığı eser İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını anlamayı kolaylaştırmak amacıyla yazılmıştır. Kâşânî eserin önsözünde kitaplarını tasavvuf terimlerine dayalı olarak yazdığını, birçok kişi bu terimleri bilmediği için böyle bir eseri yazmaya gerek duyduğunu söyler. İlk defa bir bölümü Aloys Sprenger tarafından yayımlanan kitabın (*Dictionary of the Technical Term of Sufies* [Kalküta 1845; Lahor 1974]) çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. M. Kemâl İbrâhîm Ca'fer, Kahire 1981; nşr. Abdülhalik Mahmûd, Kahire 1984; nşr. Abdülâl Şâhin, Kahire 1991; nşr. Muvaffak Fevzî el-Cebr, Di-maşk 1995). Eseri Nebîl Safvet İngilizce'ye (*A Glossary of Sufi Technical Terms*, London 1991), Muhammed Hâcevî Farsça'ya (*Ferheng-i İştîlâhât-ı 'İrfân u Taşavvuf*, Tahran 1372 hş.) tercüme etmiştir. Şemseddin Fenârî kitaba bir ta'lik yazmış, Haydar el-Âmülî onu ihtisar ederek yeniden düzenlemiştir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 108). Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin *Câmi'u'l-uşûl* adlı eserinin kenarındaki metin (Kahire 1331, s. 2-38) Kâşânî'nin bu ese-

ridir. 3. *Reşhu'z-zülâl fi Şerhi elfâzi'l-mütedâvile beyne erbâbi'l-egvâk ve ahvâl*. Önceki eserin genişletilmiş şeklidir (nşr. Saîd Abdülfettâh, Kahire 1995). 4. *Letâ'ifü'l-i'lâm fi işârâtî'l-ilhâm*. 1785 tasavvuf teriminin izah edildiği eser bu alanda yazılan kitapların en kapsamlısıdır. Eserde bazı terimler geniş olarak açıklanmıştır (I-II, nşr. Saîd Abdülfettâh, Kahire 1996). 5. *Şerhu Menâzili's-sâ'irîn*. Abdullâh-ı Herevî'ye ait eserin şerhidir. Kâşânî bu kitabını kaleme alırken Affüddin et-Tilimsânî'nin aynı esere yazdığı şerhi örnek almakla birlikte yer yer kendine has görüşlerini de kaydetmiştir (nşr. Ali Şirvânî, Tahran 1373 hş.). Ahmed Hoşnûvîs eseri kısaltarak Farsça'ya çevirmiştir (*Âyîn-i Rehrevân. Telhîs-i Menâzilü's-sâ'irîn*, Tahran 1337 hş.). 6. *Şerhu Fusûşî'l-hikem* (Kahire 1309, 1966). Kâşânî'nin *Fusûş* şerhi bu konuda yazılan çok sayıda şerhin en başarılı ve en güvenilir olanıdır. Bundan dolayı çağdaş araştırmacılardan Ebû'l-A'lâ Affî, *Fusûş*'u yorumlarken en çok güvendiği kaynaklardan birinin Kâşânî'nin *Fusûş* şerhi olduğunu söylemiştir (*Fusûş*, neşredenin girişi, s. 23). Başta Dâvûd-i Kayserî olmak üzere daha sonra *Fusûş*'a şerh yazanlar Kâşânî'yi örnek almış ve ondan yararlanmışlardır (meselâ bk. Şeyh Muhammed Hüseyin Fâzıl Tûnî, *Ta'lika ber Şerh-i Fusûşü'l-hikem*, Tahran 1316). Kâşânî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'ye dair bazı hâşiyeleri de vardır. 7. *Tuhfetü'l-işvân fi haşâ'îşî'l-fityân*. Fütüvvetle ilgili eserlerin en güvenilir olanlarından biridir. Şehâbeddin es-Sühreverdî ve halifeleri fütüvvete büyük önem verdiklerinden aynı harekete mensup olan Kâşânî de bu hususu dikkate alarak Sühreverdî'nin torunu Ali b. Yahyâ'nın tavsiyesiyle eserini önce Arapça yazmış, ardından birtakım küçük değişikliklerle Farsça'ya çevirmiştir. Eser, Seyyid Muhammed Dâmâdî tarafından Arapça, Farsça metinler ve geniş bir incelemeyle birlikte yayımlanmıştır (Tahran 1369 hş.). Abdülbaki Gölpinarlı'nın tanıttığı, fakat yazarını tesbit edemediği fütüvvetnâme bu eserdir. *Tuhfetü'l-işvân* yazılırken Sühreverdî'nin 'Avârifü'l-mâ'ârif'inden ve Gazzâlî'nin *İhyâ'ü'l-ülûmî'd-dîn*'inden geniş ölçüde istifade edilmiştir. Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî *Fütüvvetnâme-i Sulţânî*'de, Şemseddin el-Âmülî *Nefâ'isü'l-fünûn fi 'arâ'isi'l-uyûn*'da ve Ma'sûm Ali Şah *Tarâ'îku'l-hakâ'ik*'ta bu eserden alıntılar yapmışlardır. 8. *Şerhu Haber-i Kümeyl*. Kümeyl b. Ziyâd'ın, "Hakikat nedir?" şeklindeki sorusuna Hz. Ali'nin ver-

diği cevaptan bahseden kısa bir metindir (Ma'sûm Ali Şah, II, 84). 9. *Risâle fi'l-kazâ' ve'l-kader*. Kâşânî bu risâlede insanın irade sahibi bir varlık olduğunu göstermek için Allah-âlem ve Allah-insan ilişkisi üzerinde durmuş, âlemi bir tür "sudûr" ile açıklamıştır. Eser Stanislav Guyard tarafından Fransızca'ya çevrilmiş (JA, I [1873], s. 125-209), daha sonra da yayımlanmıştır (Paris 1875). Bunların dışında Kâşânî'nin *Risâle fi ta'yîni's-sünneti'l-ilâhiyye*, *Tefsîru Âyeti'l-kürsî*, *Tefsîru sûreti'l-Cum'a*, *Hilyetü'l-abdâl* adlı eserleri bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Arabî, *Fusûş* (Affî), neşredenin girişi, s. 23; Fasîh-i Hâfî, *Mücmel-i Faşihî* (nşr. Mahmûd Ferruh), Meşhed 1339-41, III, 49; Câmî, *Ne-fehât*, Tahran 1370 hş., s. 484-489; Ali Şir Nevâî, *Nesâyimü'l-mahabbe min şemâiyimi'l-fütüvve* (haz. Kemal Eraslan), İstanbul 1979, s. 315; Nûrullah-ı Şüsterî, *Mecâlisü'l-mü'minîn*, Tahran 1365 hş., II, 461-463; *Keşfü'z-zunûn*, I, 107-108, 266, 336; II, 1263, 1552; Brockelmann, *GAL*, II, 203, 204; *Suppl.*, II, 280-281; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 567; *İzâhu'l-meknûn*, I, 516, 573; Ma'sûm Ali Şah, *Tarâ'îk*, II, 84; III, 747; Abdülhüseyn Zerrinküb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-i İrân*, Tahran 1367 hş., s. 127-131; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşânî-fi'l-Şî'a*, Tahran 1358 hş., II, 381; J. van Ess, "Die Tuhfat ul-işvân des 'Abdurrazzâq-i Kâşânî, ein Futuvatnâme der İlhanidenzeit", *Za-far Nâme, Memorial Volume of Felix Tauer* (ed. R. Vesely – E. Gombâr), Praha 1996, s. 85-99; Abdülbaki Gölpinarlı, "İslâm ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İFM*, XI/1-4 (1949-50), s. 16-18; M. Valsan, "Le commentaire ésoérique du Coran par Abdu-r-Razzâk al-Qâchânî", *Etudes traditionnelles*, LXX (1969), s. 255-264; R. Deladrière, "Les niveaux de conscience selon l'exégèse d'al-Qâşânî", *BEO*, XXIX (1977), s. 115-120; N. Robinson, "'Abd al-Razzâq al-Qâshânî's Comments on Sûra Nineteen (1-40)", *Islamochristiana*, XVII, Roma 1991, s. 21-33; D. B. Macdonald, "Abdürrezzâk", *IA*, I, 106-109; a.mlf., "Abd al-Razzâk al-Qashânî", *EP* (İng.), I, 88-90.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

KÂŞÂNÎ, Âyetullah

(آية الله الكاشاني)

Âyetullah Ebû'l-Kâsım b. Mustafâ b. Hüseyin el-Kâşânî (1882-1962)

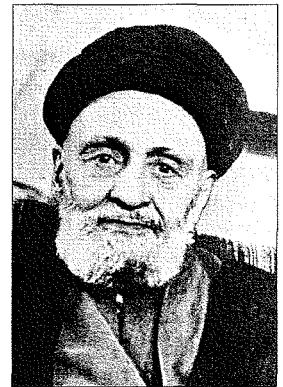
İran ve Irak'taki siyasi faaliyetleriyle tanınan Şii müctehid.

Irak'ta merci-i taklîd Hasan eş-Şîrâzî'den ders alan babası Seyyid Mustafa Kâşânî oğlunun 1300'de (1882) doğumundan bir süre önce İran'a gitti. Daha sonra

on altı yaşlarındaki Kâşânî ile birlikte hac görevini ifa ederek dönüşte Necef'e yerleşti. Kâşânî burada babasından, Ahund Molla ve Mirza Hüseyin el-Halîlî et-Tahrânî gibi âlimlerden fıkıh ve usul dersleri aldı. Uzun ve dalgalı siyasi kariyeri boyunca sürdürdüğü ısrarlı meşrutiyet taraftarlığı bu hocalarının tesirine bağlanmaktadır. Necef'te Âgâ Ziyâeddin el-İrâkî'den icâzet aldı. Siyasi kariyerinin parlaklığı yanında daha yirmi beş yaşında iken ilmî başarılarıyla da çevresindeki âlimlerin takdirlerini kazandı ve müctehid olarak görülmeye başlandı.

Siyasi ve askerî mücadeleye atılması, İngiliz güçlerine karşı Mirza Muhammed Taki-i Şîrâzî'nin önderliğinde babasıyla birlikte Kütül'amâre savunmasına katılmasıyla başladı (1915). Savaş sonunda Necef'te Medrese-i Alevî diye bilinen, geleneksel müfredat yanında tabii ilimlerin de okutulduğu, öğrencilere askerî eğitim verilen yeni bir medrese kurma projesini başlattı. Ancak bu girişim Necef'teki muhtaassıp çevrelerin muhalefetiyle karşılandı. I. Dünya Savaşı'nın ardından Filistin'in Balfour Deklarasyonu'nca (1917) yahudilere teslimi, ülkesini İngiltere'nin mandasına çevirme tehlikesi taşıyan İngiliz-İran antlaşması ve Irak'ta bir İngiliz manda idaresi kurma projesi gibi gelişmeler ondaki İngiliz aleyhtarlığını uyandırdı. Yine Muhammed Taki-i Şîrâzî'nin Irak'taki İngiliz güçlerine karşı isyanına katıldı (1920). İsyanı bastıran İngilizler'in giyabında ölüme mahkûm ettiği Kâşânî İran'a kaçmak zorunda kaldı; Tahran'da son Kaçar hanı Ahmed Şah tarafından takdirle karşılandı (Şubat 1921).

Kaçar hânedanını yıkıp tahta çıkan Rîzâ Han'a diğer birçok dinî liderin aksine muhalefet göstermediği gibi muhtemelen yeni şahın İran'ın çıkarlarının daha enerjik bir savunucusu olacağı beklentisiyle Meclis-i Müessisân üyeliğini kabul



Ayetullah
kâşânî

etti. Uzun süre sükûnetini koruyup Tahran'daki evinde küçük bir ders halkasına fıkıh okutmasının ardından Rızâ Han'ın İran için zararlı gördüğü politikalarını kınamak ve Anglo-İran Petrol Şirketi ile 1933'te yapılan anlaşmayı protesto etmek üzere sessizliğini bozdu.

Kâşânî 1941'de İran'ın İngiliz, Amerikan ve Rus güçlerince işgal edilip Rızâ Han'ın devrilmesiyle birlikte siyasî arena-ya tekrar girdi. İran'daki Alman ajanları ve Ortadoğu'daki İngiliz çıkarlarının düşmanlarıyla iş birliği yapma suçlamasıyla tutuklandı (1943). Suçlu bulunarak önce Erâk'ta, ardından Reşt'te (bir rivayete göre Kirmanşah) savaş sonuna kadar aile fertleriyle görüştürülmeksizin ev hapsinde tutuldu.

Savaşın sonra Kâşânî'nin İran devlet adamlarıyla çatışması gecikmedi. Ocak 1945'te basın özgürlüğünü kısıtlayıcı bir kanun tasarısına muhalefetiyle Başbakan İbrâhim Hakîmî'nin istifasına yol açtı. Ardından onun yerine geçen İngiliz dostu Ahmed Kivâmüssaltana ile de bir senato kurulması hususunda anlaşamayınca tutuklanarak (1946) Kazvin yakınlarındaki Behcetâbâd köyünde birkaç ay ev hapsinde tutuldu. Bu sırada meclise seçildi ve bir grup vekil onun önderliğinde Mücâhidîn-i İslâm adlı bir parti kurdu.

Kâşânî meclis dışında, Nevvâb-ı Safevî tarafından kurulan Fidâiyyân-ı İslâm hareketiyle de yakın temas içinde oldu. İlişkilerinin yakınlığı ve İngiliz sömürgeciliği karşıtı tutumları sebebiyle bazan Fidâiyyân-ı İslâm'ın gerçek lideri olarak görüldü. Ancak onun parlamenter politik eylemi tercih etmesine karşılık Fidâiyyân-ı İslâm'ın doğrudan parlamento dışı hareketi benimsemesi aralarının açılmasına yol açtı.

Muhammed Rızâ Şah Pehlevî'ye karşı bir suikast girişiminde (4 Şubat 1949) Fidâiyyân-ı İslâm suçlanarak faaliyeti yasaklandı. Bu örgütle bağlantısı olduğu ileri sürülen Kâşânî de tutuklanarak sürgüne gönderildi. Bunun asıl sebebi muhtemelen, Anglo-İran Petrol Şirketi'nin tekelinde olan petrol endüstrisinin millîleştirilmesi yönünde kıskırtıcılık yapmasıydı. Beyrut'taki sürgün hayatı sırasında kısmen Fidâiyyân-ı İslâm'ın desteğiyle meclise yeniden seçildi ve 10 Haziran 1950 tarihinde Tahran'a döndü.

Petrol endüstrisinin millîleştirilmesine muhalefeti ve İngilizler'e yakınlığıyla tanınan Başbakan Ali Rezmârâ, Fidâiyyân-ı

İslâm'a mensup Hafîl Tahmasbî tarafından öldürülünce (7 Mart 1951) Kâşânî onun savunmasını üstlendi ve nüfuzunu kullanarak beraat etmesini sağladı. Ancak bu olaydaki başarılarından güç alarak müstakbel iktidardan kendilerine pay almak için çalışmasını isteyen Fidâiyyân-ı İslâm'la yakın ilişkileri sona erdi. Onun asıl hedefi, petrol endüstrisinin millîleştirilmesini sağlayabileceğini düşündüğü Muhammed Musaddık başkanlığında geniş tabanlı bir koalisyon oluşturmaktı. Sonuçta Musaddık Fidâiyyân-ı İslâm'a karşı harekete geçince (Haziran 1951) Kâşânî'nin tepkisini çekmedi.

Petrol endüstrisinin millîleştirilmesiyle ilgili yasa Rezmârâ'nın öldürülüşünün ertesi günü meclisten geçti ve Musaddık büyük oranda Kâşânî'nin desteği sayesinde başbakanlığa getirildi. Artık yeni iktidarı güçlendirmeye çalışan Kâşânî İran halkını dinî bir vecibe olarak devlet tahvillerini almaya yöneltti ve İngilizler'in millîleştirmeyi silâh gücüyle ilgaya kalkışmaları durumunda topyekün savaşa tehdit etti. Sarayla aralarındaki gittikçe büyüyen bir anlaşmazlık yüzünden istifa eden (17 Temmuz 1952) Musaddık'ın yerine Kivâmüssaltana geçti. Bunun üzerine Kâşânî'nin, İngiliz ajanlığı ile itham ettiği yeni başbakana karşı Tahran'da düzenlediği geniş çaplı gösteriler sonuç verdi ve Kivâmüssaltana istifa ederek Musaddık başbakanlığa geri döndü. Ancak Musaddık, Kâşânî'ye yalnız meclis başkanlığı vererek kabine tayinlerinde görüşlerine başvurmayınca araları açılmaya başladı. Daha sonraki günlerde Musaddık'ın politikasından duyduğu rahatsızlık ilişkilerinin daha da gerginleşmesine yol açtı. Musaddık'ın 19 Ağustos 1953'te askerî darbeye devrilmesinden sonra da Kâşânî, önce İngiltere ile diplomatik ilişkilerin yeniden başlatılmasını, ardından meclis seçimlerine hile karıştırılmasını ve daha sonra petrol endüstrisinin işletilmesi için uluslararası bir konsorsiyumla yapılan anlaşmayı protesto etti. Hükümet susturmak istediği Kâşânî'yi dört buçuk yıl önceki Rezmârâ suikastına karışma suçlamasıyla tutuklattı (Ekim 1955). Âyetullah Burûcirdî'nin aracılığıyla serbest bırakılmasının ardından (Ocak 1956) Kâşânî siyasî hareketten büyük ölçüde uzaklaştı.

XX. yüzyıl İran tarihinin önemli şahsiyetlerinden sayılan Kâşânî, muhtemelen hükümet ajanlarının oğlu Seyyid Mustafa'nın kaçırılıp öldürülmesinin (1958) ardından geçirdiği derin buhrandan çıka-

mayıp 14 Mart 1962 tarihinde vefat etti ve Tahran'ın güneyindeki Şah Abdülazîm Mezarlığı'nda oğlunun yanına defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA :

Âyetullah Kâşânî, *Mecmû'at ez Mektûbât* (nşr. Muhammed Dihnevi), Tahran 1361-63 hş., I-V; Muhammed Râzî, *Gencine-i Dânişmendân*, Tahran 1352 hş., I, 265-272; a.mlf., *Âşârü'l-hüccce*, Tahran 1374 hş., I, 126-129; Moham-mad Faghfoory, *The Role of the Ulama in Twentieth Century Iran with Particular Reference to Ayatullah Haj Sayyid Abul-Qasim Kashani* (doktora tezi, 1978), University of Wisconsin; *Nigârîşî Kûtâh be Nehdât-i Millî-yi İran: Revâbi' ve Reşhahâ-yi İhtilâf-i Musaddık ve Kâşânî*, Tahran 1358 hş.; Mahmûd Kâşânî, *Kıyâm-i Millet-i Müselmân-i İran der 30 Tîr 1331*, Tahran 1359 hş.; Y. Richard, "Ayatollah Kashani: Precursor of the Islamic Republic?", *Religion and Politics in Iran* (ed. N. R. Keddie), New Haven 1983, s. 101-124; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmî's-Şî'a*, Meşhed 1404, I, 75; Muhammed Hırzûddin, *Ma'ârifü'r-ricâl* (nşr. M. Hüseyin Hırzûddin), Kum 1405, III, 16-17; Ali Devvânî, *Nehdât-i Rûhânîyyûn-i İran*, Tahran, ts., II, 227-325; "Dâyî'a-yi Rûhânî", *Nâme-yi Âsî-tân-i Kudûs*, sy. 11, Meşhed 1341/1963, s. 83-84.



HAMİD ALGAR

KÂŞÂNÎ, Molla Muhsin

(bk. FEYZ-i KÂŞÂNÎ).

KÂŞGAR

Doğu Türkistan'da tarihî bir şehir.

Tarım havzasının en önemli şehri olan Kâşgar (Çince Kaşı; İslâm kaynaklarında Kâşgar, Kâcgar, Kâşhar), Tarım ırmağının kollarından Kâşgar suyu kıyısında kurulmuştur. Şehrin tarihi Han hânedanına (m.ö. 206-m.s. 220) kadar götürülebilir. O tarihten Tang hânedanına kadar (618-907) Çin kaynaklarında Şule adıyla zikredilen Kâşgar, Çinliler'in oturduğu Han-çeng (Şule) ve müslümanların oturduğu Huiçeng (Şufu) denilen iki semtten meydana geliyordu.

Taberî'nin naklettiğine göre Kuteybe b. Müslim 96'da (715) Fergana bölgesine kadar ilerlemiş ve Kâşgar'ı 629'dan beri ellerinde tutan Çinliler'den almıştı (*Târîh*, VI, 496). Daha önce buranın sahibi olan Karluklar 750'de şehri tekrar ele geçirdiler ve bölgede Türk idaresini yeniden kurdular. Ardından şehre Uygurlar hâkim oldu; 920 civarında Tagan Tegin adlı bir Türk dihanının idaresindeydi. Kâşgar'da hüküm süren ilk müslüman Türk hükümdarı Karahanlılar'dan Abdülkerim Satuk Buğra Han'dır (ö. 344/955). V. (XI.)



Iydgâh
Camii –
Kâşgar

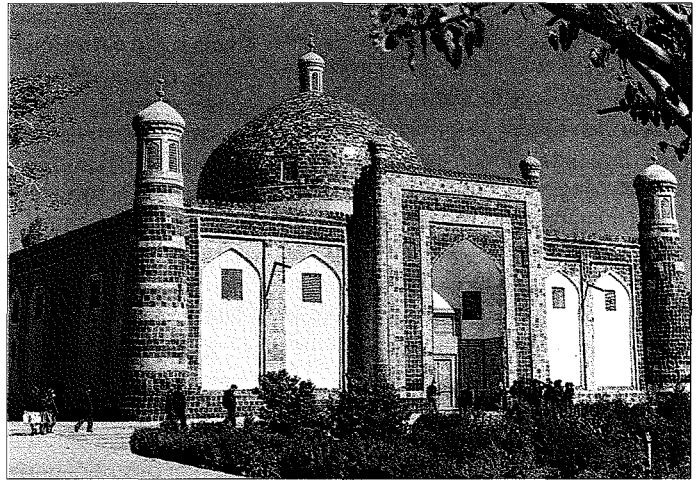
yüzyılın başında Karahanlı İlig Han Nasr'ın kardeşi Togan Han Kâşgar hâkimi idi. 405'te (1014) burada basılan bir sikkede ise Abbâsî Halifesi Kâdir- Billâh ile Karahanlı Hükümdarı Yûsuf Kadir Han'ın adları bulunmaktadır. Kâşgar, Karahanlılar zamanında hem siyasî hem kültürel bakımdan Tarım havzasının en önemli şehriydi. Yûsuf Has Hâcib ünlü eseri *Kutadgu Bilig'i* burada yazmıştır. Bölgenin ilmi zihniyetini gösteren ve Türk dili, edebiyatı ve düşüncesinin gelişme devrine işaret eden *Dîvânü lugâti't-Türk*'ün müellifi Mahmud da Kâşgarlı idi. V. (XI.) yüzyılda Ebû'l-Fütûh Abdülgafûr b. Hüseyin el-Almai bir Kâşgar tarihi yazmış, Cemâl-i Karşî de VIII. (XIV.) yüzyılın başında *Mül-hakâtü's-Şurâh* adlı eserini Kâşgar'da kaleme almıştır.

Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah, Semerkant ve Özkent'i ele geçirdiğinde Kâşgar hanı huzuruna gelip itaat arzetti ve onun adına hutbe okutup para bastırdı; bu tâbiyet Sencer zamanında da sürdü. Karahıtaylar, 1128'deki ilk saldırılarında Kâşgar'ı alamadıysa da iki yıl sonra Balasagun ve Hoten ile birlikte burayı da zaptettiler. Bu istilâ üzerine duran kervan ticareti, Karahıtaylar'la Hârizmşahlar arasında sağlanan mütarekeden sonra tekrar başladı. Sa'dî-i Şîrâzî 1209'da bir kervanla Kâşgar'a geldi. Nayman Prensi Güçlüg (Küçlük) Han'ın bölgedeki Karahıtay hâkimiyetine son vermesinin ve gürhanı esir alıp Karahıtaylar'ın başına geçmesinin ardından müslümanlar şiddetli bir baskı ve zulme mâruz kaldı, ibadetleri engellendi. Cengiz Han'ın Cebe Noyan kumandasında gönderdiği kuvvetlerin şehri ele geçirmesiyle (1218) birlikte ibadetler serbest bırakıldı. Bu sebeple Kâşgar müslümanları Moğollar'ın gelişini Allah'ın bir lutfu olarak karşılamışlardır. Cengiz

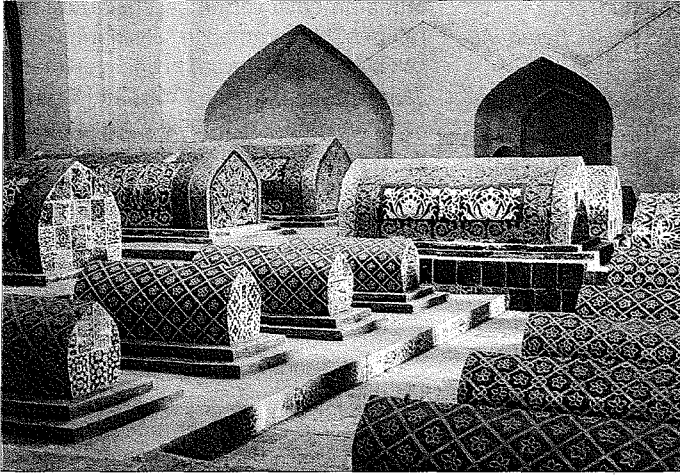
Han, Moğol töresince ülkesini oğulları arasında taksim edince Kâşgar Çağatay Han'ın payına düştü (1227). Ancak daha sonra idaresi Buhara Emîri Mahmud Yalvaç ve onun ardından oğlu Mesud Yalvaç'a bırakıldı; şehirdeki Mesûdiye Medresesi onun tarafından yaptırılmıştır.

XIV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Kâşgar ve çevresine Moğol asıllı Duğlatlar hâkim oldular. Timur Hârizm'e sefer düzenlerken onların üzerine de ordu sevk ediyordu. 1399'da gönderdiği torunu Mirza İskender, Yarkent ve Aksu ile birlikte Kâşgar'ı da zaptetti. Hoten, Endican ve Kâşgar'ı Şâhrûh'un oğlu İbrâhim Sultan'a veren Timur, Ankara Savaşı'ndan sonra Anadolu'dan getirdiği 30.000 çadır Kara Tatar'ın bir kısmını Kâşgar taraflarına yerleştirdi. 1416'da Timur'un torunu Uluğ Bey, Ömer Şeyh'in oğlu Emîrek Ahmed'in idaresindeki Kâşgar'a da hâkim oldu. Aynı yıl Duğlatlar Tarım havzasından tamamen uzaklaştırıldıysa da ardından geri döndüler ve Kâşgar'ı tekrar ele geçirecek burada 1499 veya 1514 yılına kadar hüküm sürdüler. 1606'da Çağatay hâne-

danına mensup Emîr İsmâil Kâşgar'a hâkim oldu. Onun zamanında halk üzerinde büyük nüfuzu bulunan Afak (Appak, Abak) Hoca, Kalmuklar'ın yardımıyla 1678'de şehrin emîri oldu. Böylece başlayan Hocalar dönemi XIX. yüzyıla kadar devam etti. 1759'da Çin Tarım havzasının tamamını işgal etti ve merkezi Yarkent olan mahallî bir yönetim kurdu. Fakat XIX. yüzyılda bölgede idarî bozukluk ve sömürünün artması ve savaşlarla büyük çaptaki isyanların merkezi yönetimi zayıflatması sebebiyle müslümanlar sık sık ayaklandılar. 1759'da sürgüne gönderilen Hocalar'la dinî ve siyasî liderler Çin yönetimine karşı gösterilen direnişte önemli rol oynadılar. Ayaklanmalar, Orta Asya'da bir İslâm devleti kurmak isteyen Yâkub Han'la zirveye ulaştı. Yâkub Han 1870'te Hindistan'daki İngiliz idaresiyle anlaştı ve onların ülkenin tabii zenginliklerinin kendileri tarafından işletilmesi şartını kabul ederek bir Kâşgar devleti kurulması ve bu devletin Osmanlılar'a tâbi olması konusunda mutabakata vardı. Aynı yıl İstanbul'a gelen Kâşgar elçisi büyük bir ilgiyle karşılandı ve Yâkub Han'a birinci rütbeden nişân-ı Osmânî ile kılıç ve alem gönderildi. 1872'den itibaren Yâkub Han'ın hâkim olduğu Kâşgar'da ve diğer yerlerde hutbeler Padişah Abdülaziz adına okundu; 1875'ten itibaren de Kâşgar emirliğinin babadan oğula geçmesi kabul edildi. Fakat bu girişimler, 1877'de Yâkub Han'ın ölümü üzerine Çinliler'in Kâşgar'ı istilâ etmesiyle yarım kaldı. 1884'te Çin yönetimi bölgede Doğu Türkistan (Sinkiang) vilâyetini kurdu; ancak vilâyet üzerindeki kontrolü tam değildi. 1930'da Sovyetler Birliği bölgeyi himayesi altına aldığını açıkladı. 1933'te Uygurlar, Kâşgar'da İngiltere'nin desteğiyle Sovyet karşıtı bir Doğu Türkistan cumhuriyeti



Afak Hoca
Camii
ve Türbesi –
Kâşgar



Kâşgar'da
Afak Hoca
Türbesi'ndeki
sandukalar

kurma teşebbüsünde bulundularsa da başarılı olamadılar. 1949'da Çin Halk Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla Tarım havzası önemli bir siyasî, ekonomik ve sosyal değişim yaşadı. 1955'te Doğu Türkistan, muhtariyet isteyen Uygurlar'ı yatıştırmak amacıyla Sinkiang Uygur Otonom Bölgesi adı altında yeniden organize edildi. İdarî olarak Kâşgar bir il merkezi ve on bir ilçeden oluşan bir vilâyettir.

Kâşgar İlkçağ'dan beri Tarım havzasının ekonomik merkezidir. Eski dönemlerde el sanatlarında, özellikle kilim, tekstil ve seramik dallarında meşhurdur. 1950'lerden bu yana pamuk endüstrisi başta olmak üzere kurulan çeşitli modern endüstriler şehrin ekonomik önemini artırmıştır. Diğer taraftan iki ipek yolunun bulunduğu yerdeki konumu ve Çin ile Orta Asya arasındaki transit taşımacılıktaki rolü, eski çağlardan beri Kâşgar'ın bir ticaret merkezi olarak önem kazanmasını sağlamıştır. 1949 ile 1980'li yıllar arasında 30.000'den 160.000'e yükselen ve çoğunluğu Uygurlar'dan oluşan şehrin nüfusu 1991'de 330.397 idi. İslâm hâkim dindir; fakat 1960'lardaki kültür devriminden ancak 100 cami ve mescid kurtulabilmiştir. Bunlar arasında, Çin'in en büyük camisi olan ve özellikle şehre İslâmî bir hava veren İydgâh Meydanı'ndaki aynı adı taşıyan, XVII. yüzyılda inşa edilmiş cami yanında Afak Hoca Camii ve Türbesi, Döng Mescid, Kâşgarlı Mahmud Türbesi ve Yûsuf Has Hâcib Türbesi gibi mimari yapılar bulunur.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VI, 496-500; *Hudûd-ü'l-âlem* (Minorsky), s. 25, 34, 96, 225, 234, 255, 260, 280-281, 349; Makdisî, *Ahşenü't-te-kâsim*, s. 64; Gerdîzî, *Zeynû'l-aḥbâr* (nşr. Abdülhay Habîbî), Tahran 1347 hş., s. 187, 264, 270; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 310-311, 324-326;

Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân* (Cüldî), IV, 488; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks; *Osmanlı Devleti ile Kafkasya, Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dair Arşiv Belgeleri* (1687-1908 Yılları Arası), Ankara 1992, bk. İndeks; D. C. Boulger, *The Life of Yakoop Beg*, London 1878; Mehmet Emin Buğra, *Doğu Türkistan: Tarihi, Coğrafi ve Şimdiki Durumu*, İstanbul 1952; W. Barthold, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, London 1977, bk. İndeks; a.mlf. - [B. Spuler], "Düḡlât", *EP* (İng.), II, 622; a.mlf. Jer., "Kâshghar", *EP* (İng.), IV, 698-699; D. R. McMillen, *Chinese Communist Power and Policy in Xinjiang: 1949-1977*, Boulder 1979; A. Zeki Velidî Togan, *Bugünkü Türkî Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1981, tür.yer.; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul 1984, bk. İndeks; G. Jarring, *Return to Kashgar*, Durham 1986; A. G. Maliavkin, *Tanskite khroniki o gosudarstvakh Tsentral'noi Azii*, Novosibirsk 1989; *The Cambridge History of Early Inner Asia* (ed. D. Sinor), Cambridge 1990; O. V. Zotov, *Kitai i Vostochnyi Turkestan v XV-XVIII vv.*, Moskova 1991; İktil Kurban, *Şarki Türkistan Cumhuriyeti (1944-1949)*, Ankara 1992; *Vostochniy Turkestan v drevnosti: ran-nem srednevekoveye* (ed. B. A. Litvinski), Moskova 1992; İlyaz Şemseddin, *Doğu Türkistan'da Demografik Yapı ve Tarım*, İzmir 1997, s. 32, 61; Muhammed Âtîf, *Kaşgar Tarihi Bâis-i Hayret Ahvâl-i Garibesî* (haz. İsmail Aka v.dğr.), Kırıkkale 1998; R. Rahmeti Arat, "Kâşgar", *IA*, VI, 405-412; D. Perkins, *Encyclopedia of China*, London 1999, s. 254-255.



KEITH HITCHINS

KÂŞGARİ

(الكاشغرى)

Ebû Abdillâh Sedîdüddin Muhammed
b. Muhammed b. Âlî el-Kâşgarî
(ö. 705/1305)

Namaza dair
Münyetü'l-musallî adlı
muhtasar eseriyile tanınan
Hanefî âlimi
(bk. MÜNYETÜ'L-MUSALLÎ).

KÂŞGARLI MAHMUD

XI. yüzyılda yaşamış,
Türk dilinin ilk sözlüğü
Divânü lugâti't-Türk'ün müellifi
ve en eski Türk dili araştırmacısı.

Hayatı ve şahsiyeti hakkındaki bilgiler yakın zamanlara kadar sadece eserindeki birkaç kayıttan ibaret kalan, hal tercümesi hususunda kendisi de çok ketum davranan Kâşgarlı'nın bazı ifadelerindeki ipuçlarından hareketle ve tarihî kaynakların da yardımıyla sınırlı bir biyografisi elde edilmektedir. Ortada mevcut işe yarar kayıtlar dışında kendisine dair söylenenler ise çok defa tutarsız, birbiriyle çelişir birtakım tahmini görüş ve yorumlarla, yakın zamanlarda bunlara ilâve edilmiş ve çoğunda onu kendi çevrelerine mal etme gayreti sezilen mahallî rivayetlerden ibarettir.

Doğum tarihini tesbite yarayacak bir kayda rastlanmayan âlimin künyesi onu Kâşgarlı gösteriyorsa da esasında doğum yerinin Barsgan olduğu anlaşılmaktadır. Bu yerin emîri bulunan babasını da buralı bildiren ifadesi yanında (*Divânü lugâti't-Türk*, vr. 313^a) eserinde kendisinin Barsgan'a olan sıkı bağlılığını hissettiren birtakım başka kayıtlar da göze çarpar. Kitabının Abbâsî halifesine sunuş kısmında kendisini Türk kavminin soyca en köklü kişisi, Türk ilinin coğrafyasında geniş bir alana yayılmış Türk toplulukları arasında yıllarca dolaşıp bunların her birinin ağızlarını yakından inceleyip öğrenmiş, Türk dili üzerinde en üst seviyede bilgi sahibi olmuş bir kimse diye takdim eder. Devri için mühim bir meziyet sayıldığından mükemmel surette silâh kullanmayı da bildiğini ilâve ederek yüksek sınıftan bir kimseye yaraşır savaşıklık terbiyesini almış olduğunu belirtmek ister (a.g.e., vr. 2^b). Öte yandan bir münasebet düşürerek ailesinin ülkede "emîrler" diye tanındığını söylemekte ve Sâmânoğulları hâkimiyetindeki yerlerin fâtihî sıfatıyla andığı ced-dinin ismini de vermektedir (a.g.e., vr. 35^a). Eserinin elde mevcut tek nüshasında okunuşu çözülemez bir şekle girdiğinden Beherkin, Bahir Tekin, Hamir Tekin gibi birtakım yakıştırmalara yol açan, kimi ifade ettiği anlaşılamayan bu ad Nasr Tigin olarak düzeltiltiğinde kastedilen kimsenin Mâverâünnehir ve Buhara fâtihî Nasr İlig Han (Arslan İlig Nasr b. Ali) olduğu ortaya çıkmaktadır (Juze, II, 27 vd.; Belyaev, s. 31; krş. *Compendium of the Turkic Dialects*, I, 139).

Kâşgarlı Mahmud'un Karahanlı hükümdar soyundan geldiği gerçeği, ced-dini Nasr Tigin yerine sülâlenin doğu ko-lunda aynı sıfat ve şöhrette bir başka şah-siyete bağlayan ve meseleye bu açıdan bakan farklı bir açıklamada da kendini bir kere daha gösterir. Daha ayrıntılı olan ve bunu yaşanmış bir vak'aya bağlayan bu açıklamaya göre (Pritsak, *TM*, X [1953], s. 243-246) Kâşgarlı'nın ceddî, 992'de Sâmânoğulları'nın merkezi Buhara'yı fetheden Hârûn Buğra Han (Ebü'l-Hasan Hârûn Kılıç Buğra Han b. Süleyman) olup Kâşgarlı Mahmud'un babası Hüseyin b. Muham-med de onun üçüncü göbekten torunu-dur. Geriye dönüşle şecereden Hüseyin b. Muhammed'in babası, Taraz ve İsbicâb (İsficâb) hâkimi Muhammed Buğra Han b. Yûsuf ve onun da babası Hotan fâtihi ve hâkimi Yûsuf Kadır Han b. Hasan Hâ-run ortaya çıkmaktadır. Soy kütüğünün böylece Buhara fâtihi Hârûn Buğra Han'a dayanmasının yanı sıra, İbnü'l-Esîr'in bu aileyle ilgili olarak naklettiği trajik bir vak'a da Kâşgarlı'nın babasıyla birlikte kendisinin kimliğinin çok daha aydınlan-masını mümkün kılmaktadır. Buna göre, Kâşgarlı'nın künyesinde babası olarak gö-rünen Hüseyin b. Muhammed ile bahis konusu vak'a içinde yer alan Hüseyin Çağ-rı Tigin b. Muhammed aynı şahıstır. Kâş-garlı'nın hânedan mensubu olduğunu şe-ceredeki yeriyle birlikte açığa çıkarması kadar hayatının aldığı yeni istikametini anlaşılmaya yardımcı olan vak'a şöyledir:

Karahanlı Hükümdarı Yûsuf Kadır Han'ın oğlu, Taraz ve İsbicâb Emîri Mu-hammed Buğra Han b. Yûsuf, iktidarı bü-yük oğlu Hüseyin Çağrı Tigin b. Yûsuf'a bırakmak arzusuyla onu veliaht ilân et-mişti. Ancak Muhammed Buğra Han'ın diğer karısı ondan olma oğlu İbrâhim'in veliahtlığa geçmesi emelini beslediğinden kabullenemediği bu durumun öcünü almak için tertiplendiği geniş çaplı bir suikastı sarayda devir merasimi yapıldığı sırada gerçekleştirerek ailenin birçok fer-dini ortadan kaldırmış, İbrâhim'in tahta çıkmasını sağlamıştı. Kâşgarlı Mahmud bu kırımdan hayatını kurtarabilmişse de babası Hüseyin Çağrı Tigin ve büyük ba-bası Buğra Han b. Yûsuf suikasta kurban gidenler arasındaydı. Omeļjan Pritsak'ın "İbnü'l-Esîr, IX, 211" diye devamlı suret-te yanlış referans verdiği ve zamanını da 448-449 (1057-58) olarak gösterdiği hadisenin tarihini atıfta bulunduğu İb-nü'l-Esîr gerçekte kesin bir ifade ile 439

(1047-48) olarak kaydeder (*el-Kâmil*, IX, 299; ayrıca bk. Müneccimbaşı, *Karahanlı-lar* [trc. Necati Lugal], s. 7).

Pritsak'ın, Kâşgarlı'nın ceddini Sâmâ-noğulları ülkesi fâtihi olarak Nasr Tigin yerine Hârûn Buğra Han'a bağlamaktaki gerekçelerinin tenkidıyla Kâşgarlı Mah-mud'un ceddini Nasr Tigin göstermesin-deki tercihin burada ayrıca açıklanmasına girişilmeyecektir. Ceddî hususunda gö-rüşler farklı olsa da onun Karahanlı aile-sinin mensubu veya hânedana yakın yük-sek aristokrasi ailesinden olabileceğine dair Barthold ve Zeki Velidi Togan'ın ev-velce belirtmiş oldukları kanaat böylece inanılır bir neticeye ulaşmış bulunmaktadır. Eserinde bir ikisinin adını zikrettiği hanzâde ve tigin gibi kimseler Kâşgarlı Mahmud'un mensubu olduğu yüksek zümrenin tabii erkânındandır. Kendisine babası Muhammed Tonka Han'dan nak-len Uygur ülkesinin geçmişine dair bir ri-vayeti anlatan, künyesinde Karahanlı hü-kümdar ailesinin unvan ve lakaplarının hissedildiği Nizâmeddin İsrâfil Togan Ti-gin b. Muhammed Çakır Tonka Han ile (*Divânü lugâti't-Türk*, vr. 34^b) vaktiyle beraberinde bulunduğu Emîr Komuk da (a.g.e., vr. 97^a) bu çevreden birer simadır.

Bu vak'adan sonra Kâşgarlı Mahmud'un hayatı 1072 yılına kadar yeniden bilin-meziğe girer. Bu bilgi yokluğunun yerini güvenilir bir vesika ve delili olmak-sızın ortaya atılmış tahminler, birbiriyle çelişir yorumlar alır. Bunlardan en yaygı-nının kaynağı olan Pritsak'a göre Kâşgarlı Mahmud ailenin uğradığı suikast felâketi üzerine vatanından kaçmak mecburiye-tinde kalmış, bundan böyle devamlı bir kaçkınlık hayatı sürdürerek komşu Türk ülkelerinde on yıl kadar dolaştıktan son-ra Bağdat'a gelmiş ve siyasi mülteci ola-rak orada kalmıştır (*TM*, X [1953], s. 245-246). Geniş kabul görmüş bu nazariyeye bir iki karşı çıkışı rastlanırsa da bunlar Kâşgarlı gibi "bir Türkçü Türk evlâdının vatan küskünü olamayacağı", "böyle bir ithamın onun kişiliğine leke sürmek de-mek olacağı" yolunda hissî açıdan bir tep-kiyi ifade eder (meselâ bk. Caferoğlu, *Kâş-garlı Mahmud*, s. 16-17; Ali Osman Coş-kun, "Kâşgarlı Mahmud ve Mültecilik Me-selesi", *TK*, XX/226 [Şubat 1982], s. 237-240). Tasavvur edilen mülteciliğin süresi için iddia sahibi bir sınır belirlemediğinden bu sıfat sonuna kadar Kâşgarlı'nın üstünde kalmış görünür. Suikastta aile-nin başlıca fertlerinin ortadan kalkma-sıyla zehirlenerek ölen babası Hüseyin b.

Muhammed'in yerine geçen kardeşi İb-râhim b. Muhammed'in saltanatının an-cak bir yıl kadar devam ettiği, ona itaate yanaşmayan Barsgan Emîri İnal Tigin'e karşı annesinin teşvikiyle açtığı savaşta yenilerek öldürüldüğü (İbnü'l-Esîr, IX, 299; Müneccimbaşı, *Karahanlılar* [trc. Ne-cati Lugal], s. 7) göz önünde bulunduru-lursa, kendisini ülkesi dışında yaşamaya zorlayan şartlar o vakit veya daha sonra ortadan kalkmış olabileceği halde onun sonuna kadar mülteci hayatı sürdürdü-ğü iddiası doğru olamaz. Bununla bera-ber Karahanlılar ailesinde bu vak'adan önce de sonra da iktidar mücadelesi ola-gelmıştır. Yaşadığı olaylar Kâşgarlı Mah-mud'u siyasi hayat yerine ilim yoluna sev-ketmiş olmalıdır. Bu vak'anın, öteden beri Türk topluluklarının dilini ve hayatını öğ-renmeye meraklı Mahmud'u iktidar ve saltanat gibi arzulardan tamamıyla yüz çevirerek kendini ilme ve araştırmaya yöneltmiş olduğu hususu gerçeğe en yakın bir tahmin olabilir.

Daha farklı bir rivayete göre Kâşgarlı Mahmud, yaşanan facianın ardından Pa-mir'in zorlu Muk Geçidi'ni aşarak ülkesi dışına çıktıktan sonra ömrünün uzun bir kısmını Orta Asya'nın çeşitli köşelerinde Türk kabile ve boyları arasında geçirmiş, oradan gittiği İran ve Irak taraflarında Arapça, Farsça ve Rumca gibi dilleri öğ-renmiş, müderrislikte karar kılmıştır (Sertkaya, s. 131-132). Daha ayrıntılı baş-ka bir rivayete göre ise 1057'de kırk do-kuz yaşında Kâşgar'dan ayrılmaya mec-bur olan Mahmud, oradan Batı Karahan-lılar ülkesine ve Mâverâünnehir'e geçip Türk boylarının yaşadığı bölgeleri bir bir gezmek suretiyle 1057-1072 yılları ara-sında *Divânü lugâti't-Türk* için malze-me topladıktan sonra 1072'de Bağdat'a gelmiş ve Kâşgar'da yazmaya başladığı eseri üzerinde bir müddet daha çalışarak burada tamamlamıştır (Sultan Mahmut Kaşgarlı, s. 11). Son iki rivayet esasını, 1972'den bu yana Kâşgarlı Mahmud lite-ratürüne girmeye başlayan yeni araştır-ma ve yayınlardan alır.

1972'de, *Divânü lugâti't-Türk*'ün te-lifine başlanmasının 900. yıldönümünü karşılamaya yönelik çalışmalar, 1981'de yeni Uygurca'ya tercümesine girişilme-sinin uyandırdığı ilgi ve şevkle Kâşgarlı ve eseri üzerinde hız kazanan araştırmalar ve 1982-1983'te bölge ilim adamlarının Kâşgar yöre halkı ve özellikle eski nesiller-den yaşlı kimseler arasında sürdürdük-leri geniş çaplı anketin getirdiği yeni bil-

giler literatüre çok yeni unsurlar katar. Doğum yılı, annesinin kim olduğu, nelerinde okuyup eğitim gördüğü, hocaları, üstatları, *Divânü lugâti't-Türk'ü* tamamladıktan sonraki hayatı, ülkesine Bağdat'tan ne vakit döndüğü, kaç yıl yaşadığı, nerede ve hangi tarihte öldüğü gibi, hal tercümesinin o zamana kadar bilinmeyen noktalarına cevap vermeye yönelik bu mahallî araştırmalarla biyografisinin mevcuttan farklı bir versiyonu ortaya çıkar. Karahanlılar soyundan geldiğine, 1057-1058'de ailesinin kırıma uğradığına dair daha önce Pritsak'ın literatüre mal ettikleriyle vesika mahiyetinde mahallî yazılı kayıtların yanı sıra bölgeden derlenmiş sözlü rivayetlerin bir karması olan bu değişik çerçeve başlıca noktalarıyla Kâşgarlı'nın hal tercümesini yeni baştan şöyle kurar:

Doğum tarihini önceleri 1029-1038 yılları arasında hesaplayan tahmin (Pritsak, *TM*, X [1953], s. 246) bu defa yerini bunu 1008 olarak gösteren bilgiye bırakır. Doğum yerini Barsgan olarak kabul eden bilgi Kırgız çevresinden gelen rivayetle daha da kuvvet kazanırken Özerk Uygur bölgesi kaynaklı rivayet ise bunu Kâşgar'ın 45 (veya 48) km. güneybatısındaki Opal köyü diye gösterir. Rivayetlerin belirttiğine göre Kâşgarlı Mahmud'un annesi, Karahanlılar diyarının önde gelen ulemâsından Hoca Seyfeddin Büzürgvâr'ın kızı Bûbî Râbia'dır. Bu geniş kültürlü anne onun eğitimi üzerinde çok etkili olmuştur. Mektebe önce Opal'de başlayıp gençlik yıllarında Kâşgar'da yüksek sınıftan aile çocuklarının devam ettiği Medrese-i Hamîdiyye ve Medrese-i Sâciyye'de okumuştur. Kendisinden naklettiği Türkler hakkında bir hadis dolayısıyla Kâşgarlı'nın ismini andığı Şeyh İmâm ez-Zâhid Hüseyin b. Halef el-Kâşgarî (*Divânü lugâti't-Türk*,

vr. 89^a) Medrese-i Sâciyye'de hocasıdır (hakkında bk. Sem'ânî, *Kitâbü'l-Ensâb* [nşr. Margoliouth], Leyden-London 1912, vr. 472^a; krş. Hartmann, *MTM*, nr. 4 [1331], s. 168-169). Medrese yıllarında zamanının klasik ilimleri yanında Arapça ve Farsça öğrenmiştir. 1057'de babası ve aile fertlerinin saraydaki suikasta kurban gitmelerinin ardından başka ülkelerde geçen uzun gezgincilik yılları sonunda geldiği Bağdat'ta eserini tamamlayarak Halife Muktedî-Biemrillâh'a sunmuştur. 1080'de kendi ülkesine dönüp Opal'de kurduğu Medrese-i Mahmûdiyye'de müderrislik yaptıktan sonra 1090 yılında doksan yedi yaşında iken burada vefat etmiştir. Başka bir rivayete göre ise eserini halifeye sunduktan birkaç yıl sonra seksen dokuz yaşında iken Kâşgar'a dönmüş, medresesinde sekiz yıl müderrislik yapmış ve doksan yedi yaşında vefat ederek medresesinin yanında yapılmış olan türbeye gömülmüştür. Rivayetler onun doksan yedi yaşında öldüğü hususunda birleştiği halde 1090'ın yanı sıra bazısı bu tarihi 1105 (*Ulug E'lim Mehmud Kaşkari ve Unun Heyatı*, s. 10), bazısı da 1126 diye gösterir (Mut'i – Osmanov, *ST*, nr. 4 [1987], s. 88).

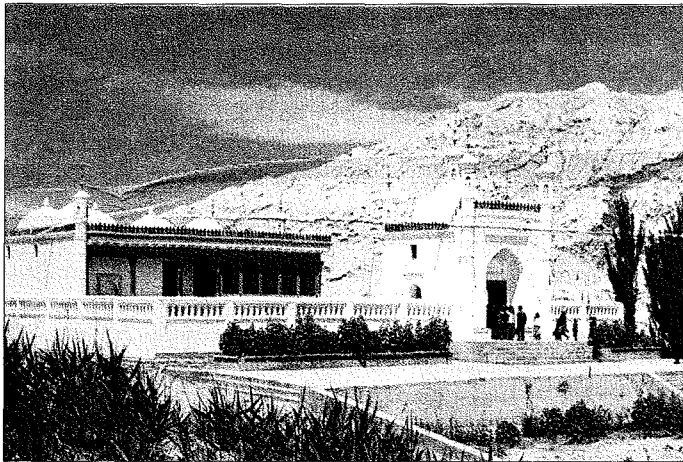
Kâşgarlı Mahmud'un vaktiyle türbesinde bulunup da sonraları birçok el değiştirmiş, telif tarihi 1791 olarak gösterilen *Tezkire-i Hazret-i Molla* adlı bir yazmadan evvelce alınan bir nota göre de Kâşgarlı, ülkesine dönüşte sekiz yıl müderrislik yaptıktan sonra doksan yedi yaşında ve 477 (1084-85) yılında vefat etmiştir. Bu kaydın yanı sıra Opal'deki türbeye vakfedilmiş bir *Meşnevî* nüshasının sayfaları arasında yer alan, Kâşgar Şer'iyye Mahkemesi kadısının mührüyle mühürlü 10 Receb 1252 (21 Ekim 1836) tarihli vakıf senedinden, yöre halkınca



Kâşgarlı Mahmud Türbesi'nin taçkapısı

öteden beri Hazret-i Mollam Şemseddin adı altında ve bir evliya gibi tanınmakta olan zatın esasında Kâşgarlı Mahmud olduğu anlaşılmış, bir ziyaretgâh sayılan türbede yatanın da o olduğu meydana çıkmıştır. Şemseddin adının ona, babası Hüseyin b. Muhammed'in idarî makam sahibi olarak Karahanlı yönetiminde almış olduğu bir unvandan geldiği sanılmaktadır (mahallî araştırmaların getirdiği bütün bu veriler hakkında toplu bilgi için iki Uygur ilim adamının 1982 ve 1983 tarihli ilmî raporlarında yer alan araştırma neticelerini bildiren Yeni Uygurca makalelerinin *Tarım*, nr. 3 [Urumçi 1984], s. 13-15, 20-21] Rusça tercümesi: Mut'i – Osmanov, bibl.; Kahar Barat, "Discovery of History: The Burial Site of Kashgarli Mahmud", *Aacar Bulletin*, II/3, Connecticut 1989, s. 19-22; aynı yazı ayrıca, *Central Asia Reader: The Rediscovery of History*, New York-London 1994, s. 77-81'de de yer alır).

Kâşgarlı Mahmud'un mezarının keşfi mahallî basından başlayarak haber ajansları vasıtasıyla dünyaya duyurulduğunda ilim âlemince heyecanla karşılanmış ve Türkiye basınında da gecikmeden akis bulmuştur (meselâ bk. Metin Soysal, "Çin'den Gelen Haber", *Hürriyet*, 4 Nisan 1983; Kemal Bağcı, "Divânü Lügat-it-Türk Çin'de İlk Kez Uygurca Yayınlandı", *Milliyet-Aktüalite*, 17 Nisan 1983, s. 3; Engin Bilginer, "Yasak Kentlere Girdik", *Hürriyet*, 12 Kasım 1984; Opal'in Azak köyü tepesinde olup mükemmel surette restore edilerek gösterişli bir külliye haline getirilen türbe hakkında geniş bilgi için bk. Sultan Mahmut Kaşgarlı, "Kaşgarlı Mah-



Kâşgarlı Mahmud'un Kâşgar Opal'deki türbesi

mud'un Mezarı", *Doğu Türkistanın Sesi*, 11/7-8 [Aralık 1985], s. 51-53; Hasan İbrahim, "Kâşgarlı Mahmud'un Mezarı ve Mimarî Yapısı", *TK*, X/268 [Ağustos 1985], s. 544-547; Ulla Ehrensivärd, "A Pilgrimage to the Moseum of Mahmud al-Kashgari", *Svenska Forskningsinstitut i Istanbul Meddelanden*, nr. 17 [1992], s. 64-72; Said Maden, *Kaşgar ve Ötesi*, İstanbul 1994, s. 70-76). Kâşgarlı Mahmud literatürüne bu son yılların belirtilen rivayetler yoluyla getirdiği veriler, mahallî yayın ve akademik yazılardan başlayıp bölgeyle ilgili turistik rehberlere kadar klasikleşmiş bilgiler gibi yer almaktadır (meselâ bk. Chen Dajun, *Xinjiang Today*, Beijing 1988, s. 75-76).

Eserinin ortaya çıkışından bu yana yapılan bunca araştırmaya ve sürdürülen o kadar çalışmaya, *Dîvân*'ının tedkikinde ise hayli yol alınmasına rağmen Kâşgarlı Mahmud'un sıhhatli ve güvenilir bir hal tercümesi için günümüzde söylenebilecek söz onun Barsgan'da doğduğu, 1057'de Bağdat'a gittiği ve 1077 yılında orada eserini meydana getirdiği dışında hiçbir şey bilinmediğinden (James Kelly, "Kashgari, Mahmud al-", *Encyclopedia of Asian History*, New York 1988, II, 277) ibaret kalmaktadır.

Bugün Türk dünyasının Doğu Türkistan, Kırgız, Türkmen ve Kazak kollarının aralarında paylaşamadıkları, her birince kendilerine mal edilmek istenen Kâşgarlı Mahmud'un Orta Asya Türklüğü'nün hangi soyundan olduğu çok farklı görüşlerin karşılaştığı tartışmalı bir konudur. Radloff'tan bu yana Uygur Türkü sayılmışken günümüzde ona sahip çıkan Özbek, Kazak, Kırgız ve Türkmen görüşleri de ön plana geçmiştir. Onun konuştuğu ve eserine de akseden ana dilinin doğup büyüdüğü Barsgan ve Isık Göl yöresinde yerleşik Tuhsı (Türkçe) ve Yağma Türkleri'nin Türkçe'si olduğu, soy mensubiyetinin de buraya ait bulunduğu en inandırıcı görüş durumundadır (Musabaev, XXVII/253 [1972], s. 110). Orta Asya Türklüğü'nün kesimlerinden her biri, hatta Tatarlar, eserinde kendilerinden bir taraf görüp bulduklarından Kâşgarlı Mahmud'u doğrudan doğruya kendilerine mal ederken edebiyat tarihlerinde de ona kendilerinden biri olarak yer verir (meselâ bk. *Uzbek Adabiyâti Tarihi*, Toşkent 1977, I, 88-92; H. Koroglu, *Uzbekskaya Litaratura*, Moskva 1977, s. 75-86; Hatip Osman, *Borıngı Törki Hem Tatar Edebiyatının Çıganakları*, Kazan 1981, s. 16-26; Turgun Almas, *Kadımki Uygur Edebiyatı*, Kaşgar 1988, s. 334 vd.).

Kâşgarlı Mahmud'un hal tercümesinin çok yetersiz kalışına mukabil seçkin şahsiyet ve müstesna hüviyetini büyük eseri *Dîvânü lugâti't-Türk* ile anlamak mümkün olmaktadır. Hayatına istikamet ve mâna vermiş olan, meydana getirebilmek için uğrunda, "Yıllarca birçok güçlüklerle göğüs gerdim" dediği (*Dîvânü lugâti't-Türk*, vr. 2^b) bu büyük çalışmanın arka planındaki itici gücü, kendisini yalnız çağının değil sonraki zamanların dilci ve âlimlerinden daha farklı kılmış yüksek idealini tek başına bu eseri yansıtır. Ancak eseri konusunda da hal tercümesinde olduğu gibi bilgi boşlukları, birbiriyle bağdaşmaz görüşler, farklı kabuller bulunmaktadır. İç yapısı bir tarafa bırakılırsa nerede yazıldığı, telif zamanı, ortada mevcut birbirinden farklı tarihlerden hangisinin doğru olduğu, böyle bir eseri meydana getirmek düşüncesinin kronolojik yerinin hayatının hangi safhasına ait bulunduğu, bu gayenin gerektirdiği büyük alan ve derleme çalışmasına ne zaman giriştiği, bu yoldaki faaliyetini ne vakte kadar sürdürdüğü, kitabını önsözünde ismini andığı halifeye mi, verdiği bazı tarihler tutmadığına göre ondan sonraki halifeye mi sunduğu, acaba bunun gerçekleşmemiş bir niyet olmaktan ileri gidemediği mi, yoksa eserinin temize çekilmiş son nüsha olmak yerine müsvedde halinde mi kaldığı gibi türlü mesele ve şüphelerle karşı karşıya kalınır. Bunların içinde en önemlisi ve en başta geleni, Kâşgarlı Mahmud'da böyle bir eser yazma düşüncesinin ne zaman ve hangi muhitte doğduğu, nasıl bir tesirle onu telif etmek ihtiyacını duyduğu hususudur. Bunu yalnız sözlüğü için değil ana dili için kaleme aldığı gramer kitabı ile birlikte düşünmelidir. Onu Türk dili üzerinde çalışmaya sevkeden sebep ve ihtiyacı görebilmek şahsiyetini çok daha aydınlığa çıkaracaktır.

Anlaşıldığı üzere, geniş çaplı lugatının çalışmalarını sürdürürken önce Türk dilinin prensip ve kurallarını gösterecek müstakil bir eser ortaya koymayı uygun bulmuştur. Sözlüğünde sırası geldikçe gramerci bir zihniyetle dil bilgisi konu ve kurallarına da temas etmeyi ihmal etmeyen Kâşgarlı, sadece işaret etmekle yetinmeyip açıklanmaları hususunda bunlar için kendisine göndermeler yaptığı *Kitâbü Cevâhiri'n-nahv fi lugâti't-Türk* adını taşıyan bu eserinin varlığını haber verir (a.g.e., vr. 9^b). *Dîvân*'da ele aldığı dil kuralları üzerindeki açıklamaları, başlı başına küçük bir gramer kılavuzu teşkil edebilecek muhtevalarıyla gün-

müze ulaşmayan bu eser hakkında az çok bir fikir verebilecek durumdadır. Bu yolda yapılmış çeşitli çalışmalarda bunlar müteaddit defa topluca bir araya getirilmiş bulunmaktadır.

Esas eserine gelince en başta öne çıkan mesele, onun Bağdat'a gitmesi ve orada Arap kültür dünyasıyla temasa gelmesi neticesinde yazıldığı hakkındaki çok yaygın kanaat ve bunun ne derece isabetli olduğudur. İçinde hiç ismi geçmedikten başka orada yazılmış olmasını gösterebilecek ufak bir kayıt, tek bir iz bulunmadığı halde sadece önsözünde Abbâsi halifesine bir sunuşun yer almasına bakılarak onun Bağdat'ta meydana getirilmiş olduğuna hükmedilmiş, yazılış sebebi ve gayesi de sırf Araplar'a Türkçe öğretmek düşüncesine bağlanmıştır. Bu takdirde, böyle bir lüzumu Bağdat'ta hissederek bu yolda bir eser yazmaya karar verdiğinde bunun için gerekli olup toplanması uzun yıllar isteyen, Türk ilinin geniş bir coğrafyaya yayılmış boyları ve toplulukları arasında yerinde yapılmış tedkik ve müşahedelere dayanan çok zengin dil ve çok yönlü kültür malzemesine ne vakit ve nasıl ulaştığı kendiliğinden gündeme gelir. Eser Bağdat'ta doğmuş bir ilhamla ve yazılışı da orada olmuş kabul edilirse bütün bu malzeme, araştırıp tesbit ettiği ağız ve şive farklarıyla ilgili yığınla teferuat, bir o kadar fonetik müşahede, yüzlerce manzum metin ve atasözleri hep zihinden kâğıda dökülmüş demektir. Böyle değil de yıllar boyunca Türk illerinde gezerken topladığı malzemeye ait not ve kayıtları beraberinde getirmiş idiyse tek başına bu dahi Türkçe'nin bir lugatını hazırlama düşünce ve kararının onda Bağdat'a gelişinden önce doğmuş bulunduğunu ortaya çıkarır. Ağızlarını, söz dağarcıklarını ve yaşayışlarını araştırdığı Türk boyları arasındaki çalışmalarla eriştiği malzemeyi Bağdat'ta elde edebilmesi hiç düşünülmeyeceği ve mümkün olamayacağı için onu bu araştırmalara, böyle büyük ve ileri çapta bir sözlük yazmaya sevkeden ilham merkezini başka bir tarafta aramak gereği kolayca belli olur.

Kâşgarlı Mahmud'un 1057'de ülkesinden ayrıldıktan sonra Bağdat'a gidinceye kadar on-on beş yıl sürdüğü hesaplanan devre içinde Türk boylarını bir bir dolaşarak gerekli malzemeyi toplamış olduğuna dair benimsenmiş görüş de bunu teyit eder. Hem böyle kabul edip öte yandan da eserini hazırlama ilhamının Bağdat'tan geldiğini ileri sürmek bünyesin-

de bir çelişkiyi taşır. Başı boş bir hevesle gagesiz olarak böyle bir işe kalkışılmaya-çağına göre şuurlu bir şekilde malzeme toplama ve hazırlık faaliyetine girişmiş olmak için önceden bu istikamette verilmiş bir karar, ortaya konulmuş bir iradenin olması lâzım gelir. Sadece bu açıdan düşünülecek olursa bu arzu ve kararın Kâşgarlı'da Bağdat'a gelmeden önce teşekkül etmiş olduğu bir kere daha ortaya çıkar. Bağdat öncesi böyle bir derleme ve ön hazırlık devresini kabul etmek, kaçınılmaz olarak bu eseri yazma irade ve arzusunun Bağdat'ta Arap kültür çevresiyle daha temasa gelmeden önce onda mevcut olduğu neticesini de beraberinde getirir. Ayrıca onun orta yaşlarda başlamak yerine eseri için malzeme derleme faaliyetine girişmesini gençlik yıllarına götüren yabana atılamayacak bir görüş de vardır (bk. Kafesoğlu, bibl.).

Eserin hazırlık ve telif kronolojisini söyleyenlerden çok başka gösteren bir iddiaya göre ise Kâşgarlı Mahmud yurdunda gördüğü tahsili ilerletmek için Bağdat'a gitmiş, bir sözlük tertip etmek fikrine orada sahip olmuş, bundan sonra da Bağdat'tan ayrılarak eserin malzemesini derlemek için Türk ülkelerine seyahat etmiş ve yeterli malzemeyi topladıktan sonra onu Kâşgar'da yazıp halifeye sunmak üzere tekrar Bağdat'a dönmüştür (Juze, II, 30-31). Bu görüş bir tarafa bırakılırsa Kâşgarlı'ya eserini ilham eden merkezi Karahanlı ve Mâverâünnehir ülkelerinde aramak daha isabetli olacaktır. Orta Asya bozkırlarında, Mâverâünnehir'in türlü yerleşim bölgelerinde Türk boyları arasında yıllarca malzeme derleme peşinde koşmuş olan Kâşgarlı Mahmud'un şuurlu, planlı ve ileriye dönük hazırlık faaliyeti böyle bir eser meydana getirme mâzisinin onda gerilere, Bağdat öncesine gidebileceğini gösterdiğine göre ona bunu ilham eden asıl çevre ve şartların ne olduğu yeniden düşünülmelidir. Eser üzerinde Türkmence bakımından çalışmış olan Türkmen araştırmacısı S. Ahallı, orada adları geçen bazı coğrafi mevkilere ait yön tariflerinin Kâşgar'a göre değil Bağdat'a göre olduklarını belirtirse de bu diğer bütün yer adları için geçerli değildir.

Önsözünde belirgin şekilde görüleceği üzere Türk dilinin Arapça karşısındaki değer ve durumunu tayin etme, bir bakıma Arapça karşısında Türkçe'nin savunmasını yapma fikrini de güden eserinde, Karahanlı ve Mâverâünnehir kültür merkezlerindeki medreselerde Arapça'nın

yüksek tadrîs dili oluşu, devrin ulemâsının eserlerini bu dille meydana getirmesi yönünden doğmuş bir tepkinin mevcudiyeti hiç hatıra gelmemiştir. Arapça'nın bu üstün durumunun Kâşgarlı'da ana dili Türkçe'nin yüceltilmesi duygularını davet etmiş olması her zaman düşünülebilecek bir ihtimaldir. Ana dilinin yüceliği, onun Arapça ile at başı yarışacak güçte olduğu inancında kendini hissettiren üstü kapalı reaksiyonun kaynağını bu kültür merkez ve muhitlerinde müşahade ettiği Arapça'nın hâkimiyetinde aramak, Kâşgarlı'yı ve *Divânü lugâti't-Türk'e* vücut veren ilhamı belki daha iyi teşhis etmeyi sağlayacaktır. Amatörce bir merak ve basit bir pratik maksadın dar çerçevesine sığmayacak çapta olan bu eser, XI. yüzyılda İslâm dünyasının idrak etmekte olduğu bir Türk çağına getirdiği inanç ve ihtiyacın mahsulü olma hüviyetini taşır. Büyük Selçuklu çağı Türklüğünün idaresi ve önderliğinde bütün bir müslüman âlemin Türk asrını yaşamakta olduğu psikolojik hissi zemin içinde hazırlanması bir ihtiyaç haline gelmiş bir eser olarak ortaya çıkan *Divânü lugâti't-Türk'ün* her yönden dikkat çekici ve bu büyük dilcinin düşünce sisteminin bir aynası olan önsözü, sahasında asırlarca başka hiçbir telifin yerini alamadığı bu âbidevi çalışmayı doğuran ülküyü devrinin psikolojisi içinden yansıtır.

Hız. Muhammed'in hadislerine dayanarak Türklüğü yüceltme gayreti içinde olan Kâşgarlı Mahmud, Türkler'in "nizâm-ı âlem"i sağlamaktaki tarihi misyonunu belirterek "fezâil-i Etrâk" literatürüne yeni bir boyut katarken İslâm dünyasına Türklük adına bazı mesajlarla birlikte Türk dilini öğrenme yolunda bir çağrışı iletir. Türk dilinin dillerin en zengin ve en mazbutu bilinen Arapça ile at başı yürür bir seviye ve kabiliyette bulunduğu şeklinde o zamana kadar hiçbir dilci ve lugat müellifinin telaffuz edemediği bir davayı dile getirir.

Kâşgarlı Mahmud'u kendi çağı ve onun ötesinden bu yana günümüz için de önemli bir şahsiyet kılan en mühim taraf, kendisine kadar hiç ele alınmamış ana dilinin söz servetini ve onu yöneten kurallarını meydana çıkarıp tesbit etmek ihtiyacını çok öncelerden hissederek bu uğurda içine girdiği büyük çalışmanın yanı sıra Türkçe'nin üstünlüğüne ve İslâm âlemi için üniversalliğine inancını cesaretle ortaya koymasıdır. Önünde daha önceleri yapılmış bir deneme, hazır bir ör-

nek olmaksızın ana dilinin geniş bir coğrafi yayılım içindeki kol ve şubelerinden derlediği ve mukayeseli bir şekilde işlediği malzemeyle yarattığı eseri, Kâşgarlı Mahmud'a Türk dilinin bilinebilen ilk sözlüğünün müellifi ve en eski Türk dili araştırmacısı pâyesini verir. Gerçekten Kâşgarlı Mahmud hazırlığı çok kuvvetli, metot sahibi, ileri bir fonetik dikkat ve hassasiyetle ağız farklarını tesbit eden, derlediği malzemeyi değerlendirmesini iyi bilen, devri için çok erken olan mukayeseli dilciliğin öncüsü olmak gibi meziyetlerle mücehhez bir dil bilginidir. Onun, "dil sahasında devri için orijinal modern bir filolog zihniyeti ile çalışan ve nisbeten yeni olan mukayeseli dil tedkiki tarihinde mühim bir yer almaya hak kazanmış olan bir Türk âlimi olduğu" ifadesi (Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig*, I, Metin, İstanbul 1947, Önsöz, s. XX) bu hakikati salâhiyetle yansıtır.

Kâşgarlı Mahmud, herhangi bir lugat kitabı gibi içindeki kelimelerin sadece karşılıklarını vererek, arada bazı gramer kurallarına da işaret etmekle yetinmek suretiyle yabancıların Türk dilini öğrenmeleri yolunda pratik bir dil kitabı meydana koymak yerine her vesilede Türk kültürü, Türk etnolojisi, Türk etnografyası, Türk folkloru, Türk mitolojisi, Türk ili coğrafyası, Türk töre ve gelenekleri, Türk şiiri, atasözlerindeki Türk felsefesi ve dünya görüşü, tıbbî usullerden farmakolojiye, spordan yemek adlarına kadar Türklüğe ait günlük hayatın akla gelebilecek nesi varsa münasebet düşürerek muhatabını bilgilendirmeyi gaye edinmek suretiyle eserine bir nevi "Türkiyyât" ansiklopedisi olma hüviyet ve değerini de kazandırmıştır.

Kâşgarlı Mahmud'un en fazla üzerinde durulmuş dilci ve lugatçı yönü ile Türko-logca çalışması dışında gereğince değerlendirilmemiş bir vasfı edebiyatçı hüviyeti ve şiire olan ilgisidir. Lugatına aldığı sözlerin daha iyi anlaşılabilmesi ve bunların kullanışları için, hatta hatırdı kolay kalabilmelerini sağlamak maksadıyla bol bol verdiği manzum metinler onun iyi ve dikkatli bir şiir derleyicisi olduğunu da göstermektedir. Derledikleri içinde anonim halk edebiyatına ait olanlar öncelikli yer tutmakla beraber arada aruzla yazılmış şiirlerin de bulunması bunların halk edebiyatından sayılmasını mümkün kılmamaktadır. Aruzu ve onu kullanmasını bilen münevver kişilerin kaleminden çıkmış olduğunda şüphe bulunmayan bu şiirler ve hikmetli sözlerle eserine koyduğu

diğer manzum parçalar, Kâşgarlı'nın edebî eserlerle temas ve ilgisi hakkında bir fikir verebilecek mahiyettedir. Bunlar arasında, Büyük Selçuklu Hükümdarı Sultan Melikşah'ın zevcesi Karahanlılar hânedarından Celâliye Terken Hatun'la (İbnü'l-Esîr, IX, 301) ilgili bir methiye, *Dîvân*'daki aruzlu şiirlerin hiç değilse bir kısmının Kâşgarlı'nın kaleminden çıkmış olması ihtimalini düşündürür (bu parçanın nazım tekniği ve bazı hususiyetleri hakkında bk. Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", *DİA*, IX, 391-392). Üç beyti eserin ayrı ayrı yerlerinden seçilmiş bu methiye mesnevi nazım şekliyle olduğu halde klasik Şark şiirinin kaside geleneğine zihniyet ve mahiyet itibarıyla çok yakınlık gösterir. Burada muhatabı olan "memdûh"undan, içinde bulunduğu sıkıntılı durum dolayısıyla kendisine yardım ve lutf dileyen bir "mâdih - şair" ortaya çıkıyor. Terken Hatun'a verilmiş manzum bir dilekçe olan bu metnin başkasına ait bulunduğu takdirde Kâşgarlı bundan haberdar olabilir, onu kolayca eline geçirebilir miydi? Bunun *Dîvân*'da yer almasını tesadüfle açıklamak kolay değildir. Sarayın bir köşesinde kalmış, tesadüf eseri eline geçmiş bir kâğıttan nasılsa aktarılmış bir metin olmak yerine düştüğü sıkıntı esnasında yardım ricasını ileten bu kaside havalı şiirin sahipliğine Kâşgarlı Mahmud en yakın kimse olmak durumundadır. Zamanının idarî ve siyasî hayatı üzerinde söz sahibi ve ileride bir ara kayınlıdesi olacağı halife katında da nüfuz sahibi olan Terken Hatun'a ilticâ ile müşkülüne yardımcı olma dileğinin Kâşgarlı'ya ait bulunması en tabii ihtimaldir. Terken Hatun'un Kâşgar'dan beraberinde Bağdat'a getirdiği Türkler arasında bulunduğu tahmin edilen Kâşgarlı Mahmud'un (Köprülü, *Cumhuriyet*, 1 Mayıs 1933; aynı yazı, *Araştırmalar*, s. 41; Togan, nr. 17 [25 Eylül 1932], s. 135) belki orada yaşadığı güç bir durum dolayısıyla bu "koşuk"u ile hâmesi Terken Hatun'a sığınmış olmaktadır. O zamanın şart ve bağlantıları içinde değerlendirildiğinde Terken Hatun'un Kâşgarlı Mahmud'un hâmesi olma ihtimali kuvvet kazanır. Bu methiye *Dîvân*'daki örneklerden herhangi biri olmaktan öteye, Kâşgarlı'nın naklettiği aruzlu parçaların da bir kısmının onun kalemine ait olabileceğinin ip uçlarını verecek mahiyettedir. Bu parçaların, Karahanlı Türk edebiyatının *Kutadgu Bilig* ve *Atebetü'l-hakâyık* gibi eserlerindeki aruz kalıplarından çok başka oluşu, ancak daha sonraki devirlerde yerleşip benimsenmiş olanlarına nisbetle Türkçe'nin

henüz alışık olmadığı kalıplarda yazılmış bulunması, Kâşgarlı'nın aruzu kendisine mahsus şekilde kullanma alışkanlığını elde etmiş olduğunun da delili sayılabilir (*Dîvân*'daki aruz vezinli şiirlerin topluca tedkiki için bk. İ. V. Stebleva, *Razvitie Tyurkskikh Poetiçeskikh Form v XI Veke*, Moskva 1971; G. Doerfer, *Formen der älteren türkischen Lyrik*, Szeged 1996, s. 123, 161, 206-211, 303-304, 309-310, 316-317, 329, 341-342). Öte yandan Arap edebiyatından tercüme veya nazîre oldukları yahut hiç değilse İslâmî edebiyattan gelme bir ilham ve tesir taşıdıkları ileri sürülen bazı şiirlerin ise (Togan, nr. 17 [25 Eylül 1932], s. 136-137) bizzat Kâşgarlı Mahmud'un kaleminden çıkmış olması da ihtimallerin en kuvvetlisidir.

Uzun ömürlü olduğu anlaşılan bu çalışkan insan herhalde bilinenler dışında başka eserler de hazırlamış olacaktır. *Dîvân*'da kullandığı halk edebiyatı metinlerinden onun bu sahada etraflı bir derleme yaptığı belli olmaktadır. Orada yer veremediklerini, elindeki bütün diğer derlenmiş metinlerle birlikte başlı başına bir şiir mecmuası teşkil edebilecek bu örnekleri *Kitâbü'l-Eğânî*'yi model alan bir eserde toplamış olması da düşünülebilecek bir ihtimaldir.

Hazırlamış olabileceği başka eserleri bilinmese de Türk dilinin yazıya, bir kataba bağlanmamış prensip ve kurallarını araştırma ve tesbit yolunda ilk hamle olan *Kitâbü Cevâhiri'n-nahv fi lugâti't-Türk*'ten mahrum kalmış olsa da Kâşgarlı Mahmud tek eseri *Dîvânü lugâti't-Türk*'ü ile Batı'da yüzyıllar sonra teşekkül edecek Türkoloji'nin Orta Asya'da ilk temelini atan âlim dilci olmuştur. Türkistan'da arkası getirilmemiş bir "erken-Türkoloji" çıkışının başlatıcısı olan eseri, yazılışı üzerinden yüzyıllar geçtikten sonra XX. yüzyılda I. Dünya Savaşı'nın vevleli ortamında ilim âleminin huzuruna çıktığından bu yana Türkoloji tedkikleri için büyük bir gelecek vaad eden bir hazine, tüketilmez eşsiz bir kaynak olarak karışlanmıştır. Türk filolojisinin çözüme bağlanamamış meselelerinin çözülmesine kazandırdığı fevkalâde yardım başta olmak üzere Türk kültür ve medeniyet tarihinin çeşitli konularını "génétique" bir tarzda tedkikine imkânlar getiren eseri Kâşgarlı Mahmud'a Türkoloji tarihinde müstesna bir yer açmıştır. Türkoloji'de ufuk genişletici bir rol üstlenen *Dîvân*'ı onu günümüzde daha da artan bir değer ve itibarın sahibi kılmaktadır (bk. *DİVÂNÜ LUGÂTİ'T-TÜRK*).

BİBLİYOGRAFYA :

- Mahmud b. el-Hüseyn Muhammed el-Kâşgarî, *Dîvânü lugâti't-Türk*, Millet Ktp., Ali Emîri, Arapça Eserler, nr. 4189 (= tıpkı basım: Ankara 1992); Besim Atalay, *Dîvânü Lûgat-it-Türk Tercümesi*, I-III, Ankara 1939-1941; Maxmyt Kaşkarî, *Türk Sözdîği* (Kazakça trc. Askar Kurmasulı Egeybay), I-III, Almatı 1977-1978; *Compendium of the Turkic Dialects: Dîvân Lugât at-Türk* (İng. trc. Robert Dankoff - James Kelly), I-III, Harvard 1982-1985; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, Beyrut 1979, IX, 299, 301; Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, İstanbul 1285, II, 512; a.mlf., "Karahanlılar" (trc. Necati Lugal), *Münecimbaşı Şeyh Ahmed Dede Efendi'nin "Câmiü'd-düvel" Adlı Eserinden Karahanlılar ve Anadolu Selçukluları* (nşr. N. Atsız), İstanbul 1940, s. 2-16; Martin Hartmann, "«Dîvân lûgat at-Türk»e Aid Barkaç Mulâhaza", *MTM*, nr. 4 (1331), s. 167-170; Fuad Köprülü, "Yeni Neşriyat: Dîvânü lugâti't-Türk", a.e., nr. 5 (1331), s. 381-383; a.mlf., *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1926, s. 184-186; a.mlf., "Millî Kültürümüzün Eski Bir Âbidesi: Divanı lûgatüttürk", *Cumhuriyet*, 24 Nisan 1933 - 1 Mayıs 1933; aynı yazı: "Dîvân-ı Lûgât al-Türk", Köprülü, *Araştırmalar* (1934), s. 33-44; Bergsträsser, "Das Vorbild von Kaşgarî's Divân lûgât at-Türk", *OLZ* (1921), s. 154-155; P. K. Juze, "Divan Lugat at-Türk. Thesaurus linguarum turcarum", *Izvestiya Azerbaydjanskogo Gosudarstvennogo Universiteta İmeni B. J. Lenina, Vostokovedeniya*, Baku 1926, I, 75-94; 1927, II, 27-35; Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, İstanbul 1927, s. 81-89; Rusça aslı: *Dvadnatçat Lekçiy po İstorii Tureçkih Narodov Sredney Azii, Soçineniya*, Moskva 1968, V, 83-88; (Alm. trc. Th. Menzel), *Zwölf Vorlesungen über die Geschichte der Türken*, Berlin 1935, s. 90-97; a.mlf., "Muşulmaşkiy Mir", (1922), *Soçineniya*, Moskva 1966, VI, 243; Zeki Velidi Togan, "«Divan-ı Lugat üt-Türk»ün Telif Senesi Hakkında", *Atsız Mecmua*, nr. 16, İstanbul 15 Ağustos 1932, s. 77-78; a.mlf., "Mahmud Kaşgarî'ye Ait Notlar", a.e., nr. 17, 25 Eylül 1932, s. 133-137; a.mlf., "Eski Türk ve Moğolların Haritaları ve Haritacılığı Meselelerine Dair Notlar", *Kopuz*, nr. 5, Ağustos 1939, s. 164-168; a.mlf., *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970, s. 107, 441 not 5; Ahmed Cafeoğlu, *İlk Türk Dilcisi Kaşgarlı Mahmut*, İstanbul 1938; a.mlf., *Kaşgarlı Mahmut*, İstanbul 1970; a.mlf., *Türk Dili Tarihi*, İstanbul 1974, II, 19-48; Kilisli Rifat [Bilge], "Divanu lugati't-Türk'ün Telif Tarihi", *TM*, VI (1939), s. 358-360; V. I. Belyaev, "Vvedenie Arabskie Istoçniki po İstorii Turkmen i Turkmenii. IX-XIII vv.", *Materiali po İstorii Turkmen i Turkmenii*, Moskva-Leningrad 1939, s. 31-32; M. Şakir Ülkütasır, *Büyük Türk Dilcisi Kaşgarlı Mahmut*, İstanbul 1946, genişletilmiş 2. bs., Ankara 1972; Omeljan Pritsak, "Mahmud Kaşgarî Kimdir?", *TM*, X (1953), s. 243-246; a.mlf., "Kara-Hanlılar", *İA* (1953), VI, 251-253, 260, 264-265; a.mlf., "Die Karachaniden", *Isl.*, XXX/1 (1953-54), s. 17-68; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, s. 188; İ. Yu. Kırakovskiy, *Arabşkaya Geografışkaya Literatura, İzbrannıe Soçineniya*, Moskva-Leningrad 1957, IV, 268-269 (Arapça trc. Salâhaddin Osman Hâşim), *Târîhu'l-edebi'l-coğrafiyyi'l-'Arabî*, Moskva 1957, s. 262-263; Louis Bazin, "Les dates de rédaction

du «Divan» de Kaşğari", *AOH*, VII/2-3 (1957), s. 21-25; Robert Devereux, "Al-Kashghari and Early Turkish Islam", *MW*, XLIX/1-4 (1959), s. 133-138; a.mlf., "Maḥmūd al-Kāshgharī and his Diwān", a.e., LII (1962), s. 82-96; Alessio Bombaci, *Storia della Letteratura Turci*, Milano 1962, s. 91-97; (Fr. trc. I. Melikoff), *Histoire de la littérature turque*, Paris 1968, s. 68-75; H. Hasanov, *Maḥmūd Kaşğariy. Heyatı ve Geografik Merosi*, Toşkent 1963; Nihad Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1971, I/4, s. 250-257; A. N. Kononov, "Maḥmūd Kaşğarskiy i Ego Divanu lugatit-Türk", *ST*, nr. 1 (1972), s. 3-17; S. G. Klyastorny, "Epopa Maḥmūd Kaşğarskogo", a.e., s. 18-23; C. G. Musabae, "Kaşğarlı Mahmut'un Yaşamı Üzerine Yeni Veriler", *TDI*, XXVII/253 (1972), s. 110-119; aslı: "Nekotorie Svedeniya o jizni Maḥmūda Kaşğari", *Issledovaniya po Tyurkologii*, Alma-Ata 1969, s. 48-62; "Kaşğarlı Mahmud", *TA* (1974), XXI, 389-392; G. Hazai, "Genel Leksikografya Açısından Kaşğarlı Mahmut Hakkında Düşünceler", *Bilimsel Bildiriler 1972*, Ankara 1975, s. 419-424; a.mlf., "al-Kāshgharī", *El²* (İng.), 1979, IV, 699-701; Hamit Z. Koşay, "Divanü Lûgati't-Türk'teki Terimlerden Örnekler", *Bilimsel Bildiriler 1972*, Ankara 1975, s. 479-496; "Maḥmūd Kaşğari", *Kazak Sovet Ençiklopediyası*, Almatı 1975, VII, 533; "Maḥmūd Kaşğariy", *Uzbek Sovet Ençiklopediyası*, Toşkent 1976, VII, 91-93; "Maḥmūd Kaşğari", *Kırız Sovet Ençiklopediyası*, Firunze 1979, IV, 201; *Uluğ E'lim Mehmud Kaşğari ve Unun Heyatı*, Keşker 1983; A. Bican Ercilasun, "Kaşğarlı Mahmud ve Divanü Lûgati't-Türk", *Büyük Türk Klâsikleri*, İstanbul 1985, I, 118-131; İbragim Mut'i - Mirsultan Osmanov, "O rodine, jizni i grobiçe Maḥmūda Kaşğarskogo", *ST*, nr. 4 (1987), s. 79-89; Ebulfaz Âmanoğlu Kuluyef, "Maḥmūd Kaşğari", *Varlık*, XV/89-2, Tehran 1993, s. 19-28; E. Tryarski, *Kultura Ludow Turreckich w świetle przekazu Maḥmūdā z Kaszgaru* (XI. w.), Warszawa 1993; Sultan Mahmud Kaşğarlı, "Büyük Türk Bilgini Kaşğarlı Mahmut'un Kişiliği ve Türk Bilinci", *Dil Dergisi*, nr. 33, Ankara 1995, s. 10-15; K. Çorotegin, *Maḥmūd Kaşğari (Barskani) yana Anın «Divanu Lugatit-Türk» Söz Yığnağı (1072-1077)*, Bişkek 1997; Reşat Genç, *Kaşğarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türk Dünyası*, Ankara 1997; Osman Fikri Sertkaya, "Son Bulunan Belgeler Işığında Kaşğarlı Maḥmūd Hakkında Yeni Bilgiler", *Divanü lûgati't-Türk Bilgi Şöleni Bildirileri*, Ankara [2000], s. 130-146.



ÖMER FARUK AKÜN

KÂŞÎ

(الكاشي)

Gıyâsüddin Cemşid b. Mes'ûd el-Kâşî
(ö. 832/1429)

Uluğ Bey'in ilmi çevresine mensup
matematikçi ve astronom.

Kâşân'da doğdu; Fars menşeli bir aileye mensuptur. Önceleri tıpla ilgilenmesine rağmen astronomi ve matematiğe duyduğu merak asıl mesleğini ikinci plana

itmesine yol açtı. Bir müddet Kâşân'da yaşadıkten sonra İrâk-ı Acem'i dolaştı ve nihayet Uluğ Bey'in davetiyle Semerkant'a yerleşerek araştırmaları için gereken malî kaynağa ve ilmi ortama kavuştu. Ancak onun daha önce astronomi üzerinde ciddi çalışmalar yaptığı, bu konuda uzmanlaştığı ve *Süllemü's-semâ'*, *Muhtaşar der 'İlm-i Hey'et*, *Risâle der Şerh-i Âlât-ı Raşad* ve *Nüzhetü'l-hadâ'ik* gibi bazı eserlerini bu dönemde kaleme aldığı anlaşılmaktadır.

Kâşî'nin Semerkant'taki ilmi hayatı, Uluğ Bey'e olan şahsî yakınlığından dolayı medreseyle değil daha ziyade sarayla bağlantılıdır. Onun babasına gönderdiği bir mektup söz konusu ilmi çevre, Uluğ Bey ve muhtemelen kendisini Semerkant'a davet ettiren Kadızâde-i Rûmî hakkında önemli bilgiler içermektedir. Bu mektubunda Kâşî, Semerkant matematik bilginleri içinde en önde gelenin Kadızâde olduğunu belirtmekte, ancak bazı ifadelerinden kendisini onun önünde gördüğü sezilmektedir. Yine bu mektuptan Uluğ Bey'in ona çok yakınlık gösterdiği, ilmi başarılarını takdir ettiği ve tavsiyelerine önem verdiği anlaşılmaktadır. Özellikle Uluğ Bey'in rasathânesinin proje ve inşâ aşamalarında Kâşî'nin yaptığı tavsiyelerin önemli rolü olmuştur (Sayılı, s. 81, 86-87, 89, 90). Bu rasathânenin başına getirilen ve Uluğ Bey'in zîcinin hazırlanmasında büyük katkıları bulunan Kâşî 19 Ramazan 832'de (22 Haziran 1429) Semerkant'ta vefat etti.

Kâşî'nin matematik ve astronomi alanlarına olan katkıları çok önemlidir. Özellikle *Miftâhu'l-hisâb* adlı kitabı Doğu matematikçilerinin yazdıkları eserlerin zirvesi sayılır (Sâlih Zeki, I, 185-186). Bu çalışmasında Kâşî, tam sayıların köklerini almanın genel bir metodunu ortaya koymakta ve buna günümüzde Rufini-Horner metodu denilmektedir. Yine bu eserinde ortaya koyduğu ve *er-Risâletü'l-muḥîṭiyye*'de geniş ölçüde uyguladığı ondalık kesirlerle ilgili metodu matematiğe gerçek bir katkı olarak değerlendirilmektedir. Her ne kadar ondalık kesirler daha önce Öklidîs ve bazı Çinli bilginlerce kullanılmışsa da bu konuyu ilk defa ayrıntılı ve sistemli bir biçimde inceleyen âlim Kâşî'dir. Onun matematikteki önemli başarılarından biri de ondalık kesirleri kullanmak suretiyle π (pi) sayısının değerini seleflerinden daha kesin bir şekilde tesbit etmiş ve 2π 'yi hem altmışlı (6; 16, 59, 28, 1, 34, 51, 46, 15, 50) hem de onlu

(6,2831853071795865) sayı sistemine göre vermiş olmasıdır. Kâşî ayrıca bugün Newton'un adıyla anılan binomiali (iki terimli işlem) ilk çözen matematikçidir (Q. Mushtaq, XII/2 [1989], s. 80-81). *Risâletü'l-veter ve'l-ceyb* adlı eserinde 1 derece yay sinüsünü ($\sin 1^\circ$) kendine has bir metotla hesaplaması da yine onun orijinal buluşlarından (Sâlih Zeki, s. 185). Öte yandan *Miftâhu'l-hisâb*'da dördüncü derece denklemleri keşfettiğini ve bu konuda müstakil bir eser kaleme alacağını söylemiş, fakat bu sözünü yerine getirmesine ömrü yetmemiştir.

Astronomi alanında Kâşî, öncelikle Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Zic-i İlḥânî*'sini güncelleştirerek *Zic-i Hâkânî* adıyla yeniden düzenlemiştir. Ayrıca gök cisimlerinin hacmi ve mesafeleri hakkında ince hesaplamalar yapmış, bu konuda iki alet geliştirmiştir. Bunlardan "tabaku'l-menâṭık" adını taşıyan bir gezegen ekvatoryumudur ve gezegenlerin ekliptik enlem ve boylamlarını, arza uzaklıklarını, konumlarını ve geriye dönüşlerini hesaplamak için yapılmıştır. "Levhu'l-ittisâlât" adındaki diğeri ise lineer enterpolasyon (ara değeri bulma) işleminde kullanılmaktadır. *Nüzhetü'l-hadâ'ik*'in Semerkant nüshasında tanıttığı bu aletler hakkında adı bilinmeyen bir yazar tarafından özel bir kitap yazılmış ve Sultan II. Bayezid'e ithaf edilmiştir (tıpkıbasım ve İng. trc. E. S. Kennedy, *The Planetary Equatorium of Jamshid Ghiyâth al-Din al-Kâshî* [d. 1429], Princeton 1960).

Eserleri. 1. Süllemü's-semâ' fi ḥallî işkâlin vaḳa'a fi'l-muḳaddimîn fi'l-eb'âd ve'l-ecrâm. Gezegenlerin mesafe ve hacimlerinin hesaplanmasına dair olan eser vezir Kemâleddin Maḥmūd'a sunulmuştur. Birçok yazma nüshasından en önemlisi Londra India Office'teki olup (nr. 755) Tahran'da taş baskısı yapılmıştır (1286). **2. Muhtaşar der 'İlm-i Hey'et** (*Risâle der Hey'et*). Timur hânedanından Sultan İskender'e sunulmuştur; British Museum'da bir nüshası vardır (nr. 27261). **3. Zic-i Hâkânî der Tekmîl-i Zic-i İlḥânî.** Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Zic-i İlḥânî*'sini tamamlayıcı nitelikte altı makeden oluşmaktadır. Birçok nüshası içinde en önemlisi India Office'te kayıtlıdır (nr. 2232). **4. Risâle der Şerh-i Âlât-ı Raşad.** 818'de (1415) yazılarak Sultan İskender'e ithaf edilmiştir. Ancak bu şahsın Timur hânedanından Şîraz Emîri İskender mi yoksa Karakoyunlu Türkmen Beyi İskender mi olduğu tartışmalıdır. V. Bar-

thold tarafından *Ulugbeki ego vremya* içinde neşredilen risâleyi (Petrograd 1918) Edward S. Kennedy İngilizce'ye, V. A. Shishkin Rusça'ya çevirmiştir (bk. *DSB*, VIII, 260). 5. *Nüzhetü'l-hadâ'îk fî keyfiyeti şan'atî'l-âletî'l-müsemma bi-tabâki'l-menâ'îk*. Kendi icadı olan iki astronomi aletini tanıttığı eserin ilk şekli Kâşân'da 1416'da, genişletilmiş ikinci şekli 1426'da Semerkant'ta kaleme alınmıştır (a.g.e., VIII, 255, 261; krş. Stern, XXIV [1961], s. 362). Tahran'da *Miftâhu'l-hisâb*'ın sonunda taş baskısı yapılmıştır (1306 hş.). 6. *er-Risâletü'l-muhtâyye*. Çemberin çapa oranı, yani π sayısının değerini tesbit için yazılmıştır. Paul Luckey, *Der Lehrbrief über den Kreisumfang von Gamšid b. Mas'ud al-Kâši* (nşr. A. Siggel, Berlin 1953) başlıklı çalışmada metni incelemiş ve Almanca'ya çevirmiştir; ayrıca Rusça'ya da tercüme edilmiştir (*DSB*, VIII, 261). 7. *Miftâhu'l-hisâb* (*Miftâhu'l-hüsâb fî 'ilmi'l-hisâb*). Özellikle tam sayıların kökünü alma ve ondalık kesirlerle ilgili yönünden dolayı önemli bir çalışmadır. Müellifi tarafından bir telhisi de yapılan eser Osmanlı medreselerinde ileri seviyede ders kitabı olarak okutulmuş, dördüncü makalesi Mühendishâne-i Bahrî-i Hümayun hocası İbrâhim Kâmî tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (*DİA*, XVII, 201, 246, 263-264). Tahran'da taş baskısı yapılan (1306 hş.) ve Ahmed Saîd ed-Demürdâş ve Muhammed el-Hifnî eş-Şeyh ile (Kahire 1967) Nâdir en-Nablusî (Dimaşk 1397/1977) tarafından neşredilen eser Rusça'ya da tercüme edilmiştir (*DSB*, VIII, 261; *EP*, IV, 703). 8. *Risâletü'l-veter ve'l-ceyb*. Kiriş ve sinüs kavramları üzerine, özellikle sinüs'ün değerini bulma konusunda Kâşî'nin orijinal buluşlarını ihtiva eder. Eserin en önemli şerhi Kadızâde-i Rûmî'ninki olup (Tahran 1299) Rusça'ya çevrilmiştir (*DSB*, VIII, 262). Kâşî'nin diğer eserleri de şunlardır: *Vücûhü 'ameli'd-ğarb fî't-taht ve't-türâb*, *Netâ'icü'l-hakâ'îk*, *Miftâhu'l-esbâb fî 'ilmi'z-Zîc*, *Risâle der saht-ı usturlâb*, *Risâle fî ma'rifeti semti'l-kible min dâ'ireti Hindiyeye* (eserleriyle ilgili geniş bilgi için bk. *DSB*, VIII, 260-262; Kurbânî, s. 372-387).

BİBLİYOGRAFYA :

Sâlih Zeki, *Âsâr-ı Bâkiye*, İstanbul 1329/1911, I, 183-186; Storey, *Persian Literature*, II, 72-73; Brockelmann, *GAL*, II, 273; *Suppl.*, II, 295; Münzevi, *Fihrist*, I, 152, 204, 229, 301, 303, 342, 370; A. P. Youschkevitch - B. A. Rosenfeld, "al-Kâshi (or al-Kâshânî), Ghiyâth al-din Jamshid Mas'ud", *DSB*, VIII, 255-262; Aydın Sayılı, *Uluğ Bey ve Semerkanddaki İlim Faaliyeti*

Hakkında *Guîyâsüddîn-i Kâşî'nin Mektubu*, Ankara 1985, tür.yer.; E. S. Kennedy, "Spherical Astronomy in Kâshî's Khâqânî Zij", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, Frankfurt 1985, II, 1-46; a.m.f., "A Letter of Jamshid al-Kâshî to His Father", *Orientalia*, XXIX, Roma 1960, s. 191-213; Ebû'l-Kâsım Kurbânî, *Zindeğînâme-i Riyâzîdânân-ı Devre-i İslâmî*, Tahran 1365 hş., s. 365-388; S. M. Stern, "[Reviews:] E. S. Kennedy (tr.): The Planetary Equatorium of Jamshid Ghiyâth al-Din al-Kâshî ...", *BSOAS*, XXIV (1961), s. 362; D. J. de Solla Price, "[Book Reviews:] Jamshid Ghiyâth al-Din al-Kâshî ...", *ISIS*, LIV/175 (1963), s. 153-154; Q. Mushtaq, "Muslim Legacy in Number Theory", *Journal of Central Asia*, XII/2, Islamabad 1989, s. 73-82; J. Vernet, "al-Kâshî", *EP* (İng.), IV, 702-703.



SADETTİN ÖKTEN

KÂŞİFİ, Hüseyin Vâiz

(bk. HÜSEYİN VÂİZ-i KÂŞİFİ).

KÂŞİFLİK

Memlük ve Osmanlı dönemlerinde Mısır'ın yerli beyleri, bunların idarî bölgeleri.

Mısır'da Bahrî Memlükleri döneminde adına rastlanan ve zaman içerisinde terim olarak anlamı değişen kâşiflik Burcî Memlükleri'nde bir bölgenin idarî, malî ve askerî işlerine bakmakla görevli yöneticinin unvanı (kâşif) ve tasarruf ettiği bölgenin ismi olmuştur. Memlük Sultanlığı'nın taşra teşkilâtında önceleri Mısır'ın bütün vilâyetlerini, topraklarını içine alan üç kâşiflik vardı. Bunların birincisi Cize vilâyetinden Yukarı Mısır'daki Cendel'e kadar uzanan Vechûlkıblî, ikincisi Aşağı Mısır'ın vilâyetlerini kapsayan Vechûlbahrî, üçüncüsü de Cize vilâyetiydi. Her biri bir kâşifin tasarrufunda olan bu bölgeler bazan "mukaddem" denilen görevlilere, bazan da tablâhâne emîrlerine tevcih edilirdi. Sultan Berkuk zamanında devlet teşkilâtında bazı değişiklikler yapılırken 798'de (1396) Vechûlkıblî ve Vechûlbahrî nâiblikleri teşkil edilmiş, Vechûlkıblî kâşifliği yalnız Feyyûm ve Behnesâ vilâyetlerini, Vechûlbahrî kâşifliği Vechûlbahrî nâibliğinin merkezi olan Buhayre dışındaki bölgeleri içine almış, Cize kâşifliği ise eskisi gibi kalmıştır. Garsüddin Halil, kendi zamanında Vechûlkıblî'de Feyyûm ve Behnesâ, Yakın Saîd (Cize) ve Yukarı Saîd olmak üzere üç, Vechûlbahrî'de ise Şarkıye ve Garbiye olarak iki kâşiflik bulunduğunu, bu kâşifliklerin idarî ve iktisadî önemine ve büyüklüğüne göre ya tablâhâne veya aşerât emîr-

lerine tevcih edildiğini söylemektedir (Halil b. Şâhin, s. 130). Bazı kaynaklarda Vechûlbahrî ve Vechûlkıblî kâşiflerine kendi bölgelerinde yedi valinin işlerine baktıklarından dolayı "vâli'l-vülât" denildiği belirtilmektedir.

Büyük kâşiflikler sultan tarafından "erbâbü's-süyûf"tan idarî ve askerî işlerde kabiliyetli, güvenilir emirlere veriliyordu. Sultan kendi siyasetine muhalif emirleri uzak kâşifliklere gönderirdi. Bazı kabiliyetli kâşiflere iki vilâyet birden tevcih edilebilirdi. Böyle kâşiflere "kâşifü'l-küşşâf" denirdi. Kâşifü'l-küşşâflığa getirilen ve melikü'l-ümerâ lakabıyla anılan emîr, Mısır topraklarının bütün işlerine ve vezirin gördüğü malî işlere bakan üstadüddârlık pâyesinde olurdu. Yeni tayin edilen bir kâşif, görev yerine varınca Arap şeyhleri ve mukâtaa sahipleri tarafından törenle karşılanırdı. Bu durum onların devlete sadakatleri anlamına gelirdi. Tasarruf ettiği bölgede sultanın temsilcisi olarak bulunan kâşifin idarî, malî, adlî ve güvenlikle ilgili görevleri vardı. Kâşifler bölgelerinin bütün işlerini emîr, kadı ve âyanların katıldığı özel meclislerinde hallederlerdi. Ayrıca topraklarla ilgili işlere bakmak, köprülerin muhafaza ve tamiri, köylerinin halkını teftiş etmek, "bellâsiyye" denilen görevliler vasıtasıyla mukâtaa sahiplerinden vergileri toplamak kâşifin başlıca görevlerindendi.

Memlük sultanı her yıl bahar mevsiminde Mısır'ın her bölgesine mukaddem emirlerinden kâşifler tayin ederdi. "Hafir" denilen bu kâşiflerden bazısı Nil nehrinin taşarak götürdüğü toprağın düzeltilmesiyle meşgul olurdu. Bu kâşifler "kâşifü't-türâb" şeklinde adlandırılırdı. "Cüsûrû's-sultânîyye" adı verilen mîrî köprüleri tefiş eden ve bunların yapım ve bakımı için mukâtaa sahiplerinden "mukarrerü'l-cüsûr" adıyla anılan vergileri toplayan görevlilere ise "kâşifü'l-cüsûr" denirdi. Toprak ve cisir kâşiflerinin işlerini kolaylaştırmak vilâyet kâşiflerinin önemli görevlerinden biriydi. Emirleri doğrudan sultandan alan kâşifler, olağan üstü durumlarda küçük bölgelerin idarecilerinden (vali) ve mukâtaa sahiplerinden alınacak hububatın miktarını, vergi ve harçları, sefer ihtiyacı için at ve develerden belirli miktarını devlet adına toplama hususunda tekliflerde bulunma hakkına da sahipti. Tasarruf ettiği bölgede halkı eşkıyanın saldırılarından korumak, huzur ve istikrarı sağlamak, şeyhularapların tasarrufundaki mukâtaaları denetlemek kâşiflerin diğer görevleriydi. Kâşifler, bölgele-

rinde meydana gelen isyan hareketlerini önlemek için sultandan yardım talep ettikleri gibi küçük vali ve mukâtaa sahipleri de idarî, malî ve adlî krizlerle karşılaş-tıklarında kâşiflerden yardım isterlerdi.

XV. yüzyıl sonlarında ve XVI. yüzyıl başlarında kâşiflik görevi genellikle Memlûk emirlerinin sultana sundukları hediyelere göre verilmeye başlandı. Bu şekilde göreve getirilen kâşifler de verdikleri hediye-lerin bedellerinin iki üç mislini tasarruf ettikleri mukâtaa ve evkaf gelirleriyle vilâyet halkından çıkarmaya çalışmaktaydılar. Bu durum vilâyetlerin idarî ve malî yapısını büyük ölçüde bozmuştur.

Osmanlılar Mısır'ı aldıktan sonra Memlûk Sultanlığı'nın iyice bozulmuş olan taşra teşkilâtını geçici olarak aynen korurken Kahire'ye bağlı vilâyet ve bölgelerin idaresini de Memlûklü kâşiflere bırakmış-lardı. Ancak bir süre sonra Osmanlı hükûmeti Vechûlbahrî ve Vechûlkıblî gibi büyük kâşiflikleri daha küçük ünitelere bölerek Mısır'ın zaptı sırasında padişaha itaat edip Osmanlılar'a yardım eden Memlûk emirlerine verdi. Osmanlılar'ın ilk Mısır beylerbeyi olan Memlûk asıllı Hayır Bey zamanında Mısır'da vilâyet teşkilâtı değişmedi, fakat onun ölümü üzerine yerine getirilen Çoban Mustafa Paşa döneminde kâşiflerin şeyhülaraplarla birleşerek isyan etmeleri sebebiyle birçoğu ortadan kaldırıldı, yerlerine güvenilir emirler getirildi. Mısır Valisi Hain Ahmed Paşa'nın Osmanlı Devleti'ne isyanından sonra vilâyetlerde urbânın çıkardığı huzursuzluklar devam ettiğinden buralardaki kâşifler azledilerek yerlerine Osmanlı sancak beyleri getirilmişse de bu değişikliklerden bir netice alınamamış, dört ay kadar sonra bunlar alınıp yerlerine tekrar kâşifler getirilmiştir.

Bu karışıklıkları düzeltmek üzere Mısır'a giden Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa, yeni bir kanunnâme hazırlatarak Memlûk dönemindeki sistemi esas alıp vilâyetleri kâşiflikler şeklinde hem Memlûk hem de Osmanlı beylerine vermiş, ayrıca isyan halinde olan urbân için kâşifliklerden ayrı bölgelerde şeyhülaraplık adıyla müstakil idarî birimler ihdas etmiştir (931/1525). Böylece kâşiflik bir mansıp olarak varlığını sürdürmüştü, fakat kâşiflerin yetkileri sınırlandırılmış ve tasarruf ettikleri bölgeler küçültülmüştür. Bu düzenlemelere göre Memlûk dönemindeki Vechûlbahrî Şarkıye, Kalyûb, Bilbîs, Dekahliye, Garbiye, Menûfiye, Buhayre ve Katya olmak üzere sekiz kâşifliğe; Vec-

hûlkıblî ise Cize, Atfihiye, Eşmûnîn, Feyyûm - Behnesâviye ve Vahat adlı beş kâşifliğe bölünmüştür.

Osmanlılar döneminde kâşiflik görevi, Mısır beylerbeyi ve nâzır-ı emvâlinin seçtiği kişinin devlet merkezine arz edilmesi sonucu verilirdi. Mısır Kanunnâmesi'ne göre yeni kâşif, sâlyânesini "rûsûm-ı keşûfiyyet" adıyla tahsil edilen kâşiflik vergilerinden alırdı. Kâşifler, keşûfiyyet mansıbıyla birlikte vilâyetin bazı mukâtaalarını iltizamla tasarruf ederlerdi. Bazan mukâtaasıyla birlikte küçük vilâyet kâşifliklerini de üstlenirlerdi. "Ziyâde-i tahsîlât", yani daha fazla teklif eden çıkmazsa kâşifliklerin aynı miktarı iltizam edenlerden en güvenilir olana verilmesine özen gösterilirdi. XVI. yüzyılın ikinci yarısında tasarruf müddetleri bitmeden kâşiflikleri ellerinden alınıp daha fazla verenlere tevcih etme uygulaması kötü sonuçlar doğurmuş ve bundan vazgeçilmiştir.

Kâşifler, yeni bir padişah tahta çıktığında beratlarının yenilenmesi için küçük bir harç (cûlûs-ı hümayun resmi) ödedikleri gibi XVII. yüzyılda, ilk tayinleri sırasında ve her yıl vazifelerinde bırakılmaları için de Mısır hazinesine "keşûfiyye-i kebîr" ve Mısır beylerbeyine "keşûfiyye-i sagîr" adları altında vergiler öderlerdi. 1092 (1681) yılında Mısır'da mansıp sahiplerinin ve kâşiflerin mîrî hazineye ödedikleri büyük kâşifliğin geliri 12.504.000 paraya, Mısır beylerbeyine ödedikleri küçük kâşifliğin geliri ise 10.000.000 paraya ulaşmıştı. Kâşifler bu meblağları toplamak için emirlerin iltizamlarını iki üç katına çıkarırlar, emirler de kâşiflere verdiklerini, "tulbe ve külf" adları altında köylülerden tahsil etmeye çalışırlardı. Sâfî Mustafa Efendi *Zübdetü't-tevârih*'inde XVII. yüzyılda keşûfiyyet vergilerinin kaldırıldığını yazmaktadır. Bazı belgelerden bir sonraki asırda bu vergilerin 7.600.000 paraya düştüğü anlaşılmaktadır.

Osmanlı döneminde Mısır'da taşra idaresi esas olarak Memlûk kanunlarına göre sürmüş, kâşiflerin görev ve yetkileri ise biraz sınırlandırılmıştır. Böylece kâşifler idarî, askerî ve kazâî görevlerini kendilerine mahsus bir mecliste görüşerek Mısır beylerbeyi ile nâzır-ı emvâlinin nezâretinde yapmaya başlamışlardır. Tasarruf ettikleri topraklarda gereği gibi ziraat edilmesinden doğrudan sorumlu olan kâşifler uhdelerindeki köylerin nehir sedlerini zamanında onartmak, Nil'in taşmasından önce köylülere ekilecek araziyi

hazırlatmak, vergileri köylülere zor durumda bırakmadan tahsil edip eksiksiz olarak hazineye teslim etmekle de yükümlü idiler. Bu görevlerinde ihmalî görülen kâşifler nâzır-ı emvâl vasıtasıyla teftiş edildikten sonra cezalandırılırdı. Görevlerinde başarılı olanlar ise mukâfatlandırılmak üzere beylerbeyi ve nâzır-ı emvâl tarafından devlet merkezine arz edilirdi.

Bölgelerinde emniyeti ve asayiş tesis etmek, şeyhülaraplık mukâtaalarında devlet otoritesini yerleştirmek, ekilen toprakları ve yolları urbân saldırılarından korumak ve köylerdeki çatışmaları önlemek Osmanlı döneminde de kâşiflerin önemli görevlerindendi. Asayişle ilgili görevlerinde kâşiflere nöbetleşe olarak gönüllü ocağı askerlerinden bir birlik yardım ederdi. Bu askerler, bölgenin muhafazasından başka vergi kâtipliği ve tahsili gibi hizmetleri de görürlerdi. Kâşifler ayrıca tasarrufları altındaki bölge halkından, yürürlükte olan kanun gereğince kadı fetvasıyla idama mahkûm olanları cezalandırdıkları gibi şeyhülaraplar da karışıklık çıkaranları kâşifler vasıtasıyla cezalandırırlar, eğer bunlar devlet görevlisi ise beylerbeyine havale ederlerdi. Kâşiflerin görevleri genelde sivil olmakla birlikte bazan askerî de olabiliirdi.

XVIII. yüzyılda Mısır eyaletinin mahallî idaresi Garbiye, Menûfiye, Şarkıye, Buhayre ve Circe olmak üzere beş sancak beyliğine tâbi yirmi dört kâşifliğe ayrılmıştır. Aşağı Mısır'daki dört sancak Bilbîs, Kalyûb ve Terrâne olmak üzere üç kâşifliği ihtiva ettiği halde devlete karşı sürekli huzursuzluk kaynağı olan Saîd urbânının güçlerini dağıtmak için Yukarı Mısır'da tek bir sancak yirmi bir kâşifliğe bölünmüştür. Bu asırda Mısır'ın çeşitli bölgelerinde, gelirleri Mısır beylerbeyine mahsus kâşiflik köylerinin işlerini görmekle mükellef olan kâşifler Mısır sancak beylerinin tâbi ve memlûklerinden seçilirdi. Kâşiflik idarî ve malî bir müessese olduğundan bu dönemde Mısır'ın mâruz kaldığı istikrarsız durumların kâşifliklerin yıllık gelirlerini de etkilediği görülmektedir.

XVII. yüzyıl ortalarından itibaren Memlûk firkaları Mısır'da nüfuzlarını arttırarak sancak beyilik ve kâşiflik mansıplarını kendi adamlarına tevcih ettirmeye çalışmışlardır. XVIII. yüzyılda Osmanlı idaresinin zayıflaması üzerine Mısır'ın idaresi Kâsimiyye ve Zülfikâriyye firkaları arasında paylaşılmış, daha sonra Kazdağlıyye (Kazdağlı) firkasının eline geçmiştir. Kava-

lalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'a vali tayininden (1805) sonra kâşiflik müessesesi ilga edilmiş ve eyalet valilerce yönetilen vilâyetlere, 1826'da ise idarecileri memur olarak anılan memuriyetlere ayrılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 4. s. 224; nr.12, s. 276; nr. 22, s. 184, 340; nr. 24, s. 119, 322; nr. 26, s. 263; nr. 57, s. 216; nr. 59, s. 38; nr. 67, s. 124; nr. 75, s. 18; BA, İbnülemin, nr. 680; BA, KK, nr. 75, s. 1826; nr. 79, s. 204, 230, 355; nr. 90, s. 168; nr. 226, s. 36; nr. 229, s. 228; BA, MAD, nr. 4116, s. 69; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 24, 26-27, 64-66; Makrîzî, *es-Sûlûk*, Kahire 1970-71, I, 829; II, 296, 466, 657, 724, 752, 770, 850-852, 899-901, 910; Halîl b. Şâhin, *Zübde-tü Keşfi'l-memâlik*, Paris 1894, s. 128, 130; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, IV, 481, 568, 574, 669, 678, 866-867; XIII, 75; XIV, 10, 174, 261, 346; XV, 301, 318; Hatîb el-Cevherî, *Nûzhetü'n-nûfus ve'l-ebdân fi tevârîhi'z-zamân* (nşr. Hasan Habeşî), Kahire 1970-73, I, 119, 159, 359; II, 138, 285, 330; III, 376; İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zuhûr*, IV, 25, 47, 49, 99; V, 90, 139, 160; İbn Zübûl, *Târîhu's-Sultân Selîm Han ma'a's-Sultân el-Ğavri*, Kahire 1278, s. 114; Sâfi Mustafa, *Zübde-tü't-tevârîh*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2428, vr. 109^b-110^b; Diyarbekrî Abdüssamed b. Seyyidî Ali b. Dâvûd, *Neuâdirü't-tevârîh*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 596, vr. 377^b, 398^{a-b}, 428^b vd.; Barkan, *Kanunlar*, s. 355, 360 vd., 375-377, 380 vd.; S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1798*, Princeton 1962, s. 15, 27-35, 52, 60, 62, 361; a.mlf., "Landholding and Land-tax Revenues in Ottoman Egypt", *Political and Social Change in Modern Egypt* (ed. P. M. Holt), London 1968, s. 91-103; Muhammed Remzî, *el-Kâmûsü'l-cografî*, Kahire 1963, IV, 7, 15; Abdurrahîm Abdurrahman Abdurrahîm, *er-Rifû'l-Misrî fi'l-karni's-sâmîn 'aşer*, Kahire 1974, s. 13-15, 114, 115; Seyyid Muhammed es-Seyyid, *XVI. Asırda Mısır Eyaleti*, İstanbul 1990, s. 38, 67, 82-83, 95-114, 133, 157-165.



SEYYİD MUHAMMED ES-SEYYİD

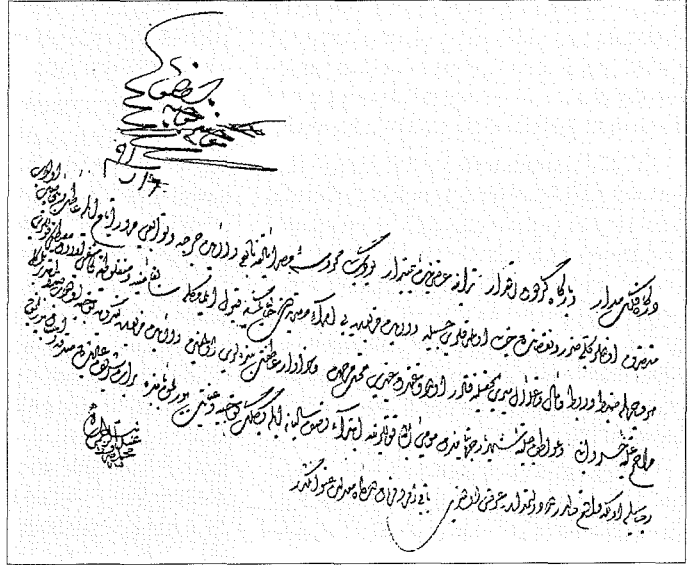
KÂŞİFÜLGİTÂ, Ahmed b. Ali

(أحمد بن علي كاشف الغطاء)

Kâşifü'l-gitâ' Ahmed b. Ali
b. Rızâ en-Necefi
(1875-1926)

Merci-i taklîd Şîî âlimi.

Necef'te doğdu. Burada ilim ve dinî önderlikle tanınan ailesinin diğer fertleri gibi dedesinin dedesi Ca'fer b. Hızır Kâşifülgitâ'nın lakabıyla anılır. İlk öğrenimini Necef'te gördükten sonra amcası Mûsâ b. Rızâ ile birlikte Sâmerâ'ya gitti; uzun yıllar burada tahsilini sürdürüp memleketine döndü. Hocaları arasında Âgâ Rızâ Hemedânî, Ahund Molla Horasânî, Mu-



Mısır'da
Circe
vilâyetinin
Kâşif
Mustafa'ya
verilmesiyle
ilgili arz
(BA, İE, nr. 680)

hammed Kâzım Tabâtabâi Yazdî ve Mirza Hüseyin Halîlî gibi âlimler bulunmaktadır. Özellikle dönemin tartışmasız Şîî lideri olan hocası Tabâtabâi kendisine büyük değer verir, müctehid ve merci-i taklîd olduğunu belirterek dinî problemleri ve anlaşmazlıkları halletmesi için ona gönderirdi. Kâşifülgitâ, İran Meşrutiyet İnkılabı'na (1906) karşı çıkan bu hocasının yanında yer aldı ve 1919 yılında Tabâtabâi'nin vefatı üzerine Necef'te Muhammed Hüseyin Nâinî, Seyyid Ebû'l-Hasan İsfahânî ve diğer âlimlerin varlığına rağmen Irak kabilelerinin önemli bir kısmı, İran ve Afganistan'da bazı Şîî kesimler tarafından merci-i taklîd olarak tanındı. Irak'ta Arap ve Fars asıllı Şîî müctehidleri arasındaki liderlik yarışında İranlı Nâinî ve İsfahânî'ye karşı Arap Şîîleri'nin başında bulunan Ahmed Kâşifülgitâ 30 Haziran 1926'da Bağdat'ta vefat etti, cenazesi Necef'e götürülerek oradaki aile kabristanına defnedildi.

Eserleri. 1. *Sefinetü'n-necât* (Necef 1338, kardeşi M. Hüseyin Kâşifülgitâ'nın hâşiyesiyle birlikte 1355-1356, 1364). I. cildi ibadetlere, II. cildi akidlere dair olup Muhsin el-Garevî tarafından *Aynü'l-hayât* adıyla Farsça'ya çevrilmiş ve kardeşi Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ'nın hâşiyesiyle birlikte basılmıştır (Bombay 1340-1341). 2. *Ahşenü'l-hadîş fi ahkâmî'l-mevâriş* (Necef 1341). 3. *Kalâ'idü'd-dürrer fi menâsiki men hacce va'temer* (Bağdad 1344; Necef 1343, 1367). 4. *Hâşiyeye (ta'lika) 'ale'l-'Urveti'l-vuşkâ*. Hocası Tabâtabâi'nin eseri üzerine yazılmış bir hâşiyeye olup ilk cildi kardeşi Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ'nın hâşiyesinin başında yayımlanmıştır (Necef 1367). Ahmed

Kâşifülgitâ ayrıca Şeyh Murtazâ Ensârî'nin *Ferâ'idü'l-uşûl*'üne bir hâşiyeye yazmıştır (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â*, VI, 153).

BİBLİYOGRAFYA :

Tebriî, *Reyhânetü'l-edeb*, V, 23; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşânîfi's-Şi'a*, Beyrut 1403/1983, I, 287; VI, 153; XII, 198; XV, 370; XVII, 162; a.mlf., *Tabakâtü a'lâmi's-Şi'a*, Meşhed 1404, I/1, s. 112; Muhammed Hırzûddin, *Ma'ârifü'r-ricâl* (nşr. M. Hüseyin Hırzûddin), Kum 1405, I, 88-89; Ca'fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, *Mâzi'n-Necef ve hâzîruhâ*, Beyrut 1406/1986, III, 126-130; M. Hâdî el-Emînî, *Mu'cemü ricâlî'l-fıkr ve'l-edeb fi'n-Necef hilâle elf 'âm*, [baskı yeri yok] 1413/1992 (el-Câmiatü'n-Necefiyyetü'l-kubrâ), III, 1036-1037; M. Mehdî el-Müsevî, *Ahşenü'l-ved'â fi terâcimi eşheri müctehidî's-Şi'a*, Beyrut 1413/1993, II, 67-68; İshak Nakkaş, *Şi'atü'l-'Irak* (trc. Abdülilâh en-Nuaymî), Dimaşk 1996, s. 41, 147, 158-159, 276-277, 280, 442.



AHMET ÖZEL

KÂŞİFÜLGİTÂ, Ca'fer b. Hızır

(جعفر بن خضر كاشف الغطاء)

Kâşifü'l-gitâ' Ca'fer b. Hızır
b. Yahyâ en-Necefi
(ö. 1228/1813)

Merci-i taklîd Şîî âlimi.

1156'da (1743) Necef'te doğdu. Arap asıllı Benî Mâlik kabilesine mensup olan babası, Hille'ne Cenâce veya Cenâciye (Kanâkiye) köyünden Necef'e göç eden tanınmış bir âlimdi. Ca'fer burada ve Kerbelâ'da tahsil gördü. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra Muhammed Mehdî Fütûnî, Muhammed Takî-i Devrakî, Muhammed Bâkır Vahid Bihbehânî, Bahrülülüm-i Tabâtabâi gibi âlimlerin derslerini

takip etti. Özellikle fıkıh ve usulü alanında derinleşti. Şeyh-i Ekber ve Şeyh Necefî unvanları yanında bilhassa *Keşfü'l-ğîtâ' an hafıyyâtı mübhemâtı's-şer'ati'l-ğarrâ'* adlı eserinden dolayı kendisine verilen Kâşifülgitâ lakabıyla şöhrat buldu. Irak'ta ilim ve dinî önderlikle tanınan soyu da Kâşifülgitâ ve Âl-i Kâşifülgitâ lakaplarıyla anılır.

1186 (1772) ve 1199 (1785) yıllarında iki defa hacca giden Kâşifülgitâ, hocası Bahrülülûm-i Tabâtabâî'nin 1212'de (1797) vefatı üzerine Irak, İran ve diğer birçok yerdeki Şîîler'in merci-i taklidi oldu; dinî alandaki şöhrati yanında içtimâî ve siyasî nüfuzu da arttı. Vehhâbîler'in XIX. yüzyılın başlarında Necef'e yönelik saldırılarını halkı silâhlendirerek önledi. Osmanlı Devleti ve İran'daki Kaçar yönetimiyle iyi ilişkiler kuran Kâşifülgitâ, Bağdat Valisi Ali Paşa ve Kaçar ordusu arasında meydana gelen çatışmalarda ara buluculuk yaptı. 1222'de (1807) İran'a yaptığı seyahat sırasında Tahran'da Feth Ali Şah'a yukarıda anılan *Keşfü'l-ğîtâ'* adlı eserini takdim etti.

Kâşifülgitâ, Şîa Usûlî ekolünün önde gelen simalarından hocası Vahîd Bihbehânî'nin bir takipçisi olarak Ahbâbîler'le sert tartışmalara girdi. Özellikle Ahbâbî ekolünün son temsilcilerinden Mirza Muhammed b. Abdünnebî Nisâbü'rî bu tartışmalar üzerine Tahran'a giderek Feth Ali Şah'a sığındı. Kâşifülgitâ, *Keşfü'l-ğîtâ' an me'âyibi Mirzâ Muhammed 'adüvvi'l-'ulemâ'* adlı bir eser yazarak şaha gönderdi ve ardından *el-Hakku'l-mübîn fi taşvîbi'l-müctehidîn ve tahtî'eti cühhâli'l-Ahbâriyyîn* adlı kitabını kaleme aldı. Mirza Muhammed buna karşı *es-Şayyihâ bi'l-hak'âlâ men elhade ve tezendağa* adıyla bir reddiye yazdıysa da Tahran'da tutunamadı ve Kâşifülgitâ'nın ölümünden sonra oğlu Mûsâ b. Ca'fer ile mücadelesi sürdü. Nihayet onun verdiği fetva ile Kâzimeyn'de halk tarafından öldürüldü.

İçtimâî ve siyasî faaliyetleri yanında telif ve öğretimle de meşgul olan Kâşifülgitâ'nın yetiştirdiği talebeler arasında Cevâd Âmilî, Muhammed Hasan Necefî, Âgâ Muhammed Takî Necefî, Muhammed Bâkır İsfahânî, Ahmed Ahsâî gibi âlimler bulunmaktadır. Kâşifülgitâ 22 Receb 1228'-de (21 Temmuz 1813) Necef'te vefat etti (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a*, II/1, s. 251; Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ, s. 162). Bazı kaynaklarda doğum tarihi 1146 (1733) ve 1154 (1741) olarak

verildiği gibi 1227 (1812) yılında öldüğü de kaydedilmektedir.

Eserleri. 1. *Keşfü'l-ğîtâ' an hafıyyâtı mübhemâtı's-şer'ati'l-ğarrâ'*. Müellifin fıkıh ve usulüne hâkimiyetini, hüküm istinbatındaki kabiliyetini ortaya koyan önemli bir eserdir. Birçok defa basılmış (Tahran 1271, 1317), müellifin oğlu Hasan Kâşifülgitâ tarafından şerhedilip Muhammed Bâkır Lâhîcî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir (Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, s. 318). 2. *el-'Akâ'idü'l-Ca'feriyye*. Bir önceki eserin başında yayımlanmış bir risâledir. 3. *el-Hakku'l-mübîn fi taşvîbi'l-müctehidîn ve tahtî'eti'l-Ahbâriyyîn* (Tahran 1306, 1316, 1319). 4. *Keşfü'l-ğîtâ' an me'âyibi Mirzâ Muhammed 'adüvvi'l-'ulemâ'*. 5. *Menhecür-r-reşâd li-men erâde's-sedâd* (Necef 1343; nşr. Cevdet el-Kazvînî, Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ'nın *el-'Abekâtü'l-'anberîyye* adlı eserinin sonunda, Beyrut 1418/1998). Suud Kralı Abdülazîz b. Muhammed b. Suûd'un kutsal mekânları ve mezarları ziyaret edenlerin davranışlarını tenkit ettiği mektubuna cevap olarak kaleme alınmıştır. Âgâ Büzürg-i Tahrânî bunun Vehhâbîler'e karşı yazılan ilk reddiye olduğunu belirtir (*Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a*, II/1, s. 252). 6. *Buğyetü't-tâlib fi ma'rifeti'l-mefrûz ve'l-vâcib*. Akaid ve ibadetlere dair bir risâledir. 7. *et-Tahtîk ve't-tenkîr fîmâ yete'allak bi'l-me'âdîr*. 8. *Gâyetü'l-murâd fî ahkâmî'l-cihâd*. 9. *el-Kavâ'idü's-Şer'iyye*. *el-Hakku'l-mübîn* adlı eserinin sonunda basılmıştır (Tahran 1316). 10. *Risâle fî'l-'ibâdâtü'l-mâliyye*. 11. *Şerhu'l-Kavâ'id*. Allâme Hillî'nin eserinin ticaretle ilgili bölümünün şerhidir. 12. *Mecmû'a fıkhiyye* (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Ca'fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, III, 137; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, s. 318-319; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â*, tür.yer.; *DMBİ*, II, 102).

Kâşifülgitâ'nın bunlardan başka kaynaklarda *Mışkâtü'l-Meşâbih* (Bahrülülûm'un eseri *el-Meşâbih*'e yazılan şerh), *Gâyetü'l-me'mûl fî 'ilmi'l-uşûl*, *Muhtaşaru Keşfi'l-ğîtâ'*, *Menâsikü'l-hac*, *İsbâtü'l-fırkati'n-nâciye min beyni'l-firaki'l-İslâmiyye* adlı eserlerinin bulunduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, II, 200-206; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, V, 24-26; Hânâbâ, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpi-yi 'Arabî*, Tahran 1344 hş., s. 312, 741, 929; Muhammed Ali Habîbâbâdî, *Mekârimü'l-âşâr*, İsfahan 1351, III, 852-856; A'yânü's-Şî'a, IV, 99-107; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a*, Meşhed 1404, II/1,

s. 248-252; a.mlf., *ez-Zer'â ilâ teşâñifi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, III, 133-134, 485; VII, 37-38; XI, 205; XII, 244; XIII, 131-132, 365; XVI, 16; XVIII, 45; XX, 92; XXI, 61; XXIII, 186; Ca'fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, *Mâzi'n-Neceve ve hâzır uhâ*, Beyrut 1406/1986, III, 131-141; Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî, *Mukaddime'i ber Fıkh-i Şî'a* (trc. M. Âsaf Fikret), Meşhed 1368 hş./1990, s. 61, 317-320; İshak Nakkâş, *Şî'atü'l-'Irâk* (trc. Abdülilâh en-Nuaymî), Dimaşk 1996, s. 41, 107, 345, 380-381, 437, 439; Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ, *el-'Abekâtü'l-'anberîyye fî'l-tabakâtü'l-Ca'feriyye* (nşr. Cevdet el-Kazvînî), Beyrut 1418/1998, s. 30-180; W. Madelung, "Kâşif al-Ghîtâ", *EJ²* (İng.), IV, 703; Hasan Yûsufî Eş-kûrî, "Âl-i Kâşifü'l-ğîtâ", *DMBİ*, II, 100-102.



AHMET ÖZEL

KÂŞİFÜLGİTÂ, Muhammed Hüseyin

(محمد حسين كاشف الغطاء)

Kâşifü'l-ğîtâ' Muhammed Hüseyin
b. Âlî b. Rızâ en-Necefî
(1877-1954)

Merci-i taklîd Şîi âlimi.

Necef'te doğdu. Ailesinin tanınmış diğer şahsiyetleri gibi dedesinin dedesi Ca'fer b. Hızır Kâşifülgitâ'nın lakabıyla anılır. Necef'teki geniş ilim muhitinde yetişti. Arap dili ve edebiyatı, şer'î ve aklî ilimler yanında riyâziyyât, hesap ve astronomi de okudu, genç yaşta adını duyurdu. Hocaları arasında Mirza Muhammed Bâkır İstahbânâtî, Ahmed Şîrâzî, Muhammed Rızâ Necefâbâdî, Ahund Molla Horasânî, Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî, Mirza Hüseyin Halîlî, Mirza Hüseyin Nûrî gibi âlimler bulunmaktadır. Hocası Muhammed Kâzım Tabâtabâî, kendisine getirilen dinî meseleleri halletmek ve anlaşmazlıklara çözüm bulmak üzere onu ve ağabeyi Ahmed'i görevlendirmişti.

1911'de hacca giden Kâşifülgitâ dönüşte Şam, Beyrut, Sayda ve ardından Kahire'ye de gitti. Suriye, Lübnan ve Mısır'da geçirdiği üç yıl boyunca bu ülkelerin âlimleriyle görüştü, çeşitli konferanslar verdi; birçok gazete ve dergide makale ve şiirleri yayımlandı. Ayrıca kitaplarını ve neşre hazırladığı bazı eserleri neşretme imkânı buldu. 1914'te Irak'a dönünce, İngilizler'e karşı Osmanlı ordusu saflarında savaşmak üzere Tabâtabâî'nin oğlu Seyyid Muhammed'in başkanlığında bir grup âlimle birlikte Küveyt'e gitti. Savaşın sona ermesiyle döndü ve hocası 1919'da ölünce onun vasiyeti üzerine ağabeyi ile beraber merci-i taklîd makamına geçti. Ağabeyi de bir süre sonra vefat ettiğinin

den Irak aşiretlerinin büyük bir kısmı, İran, Hindistan, Afganistan, Katif ve Maskat'ta bazı Şii kesimlerince merci-i taklid olarak tanındı.

Sünnîler'le yakınlık fikrini savunan ve bunu fiilen gerçekleştirmek için gayret gösteren âlimler arasında yer alan Kâşifülgitâ 1931 yılında Kudüs'te toplanan İslâm Konferansı'na katıldı. 1933'te İran'a yaptığı seyahat sırasında Hemedan, Tahrân, Horasan, Şiraz ve diğer bazı şehirleri dolaştı. 1947, 1948 ve 1950 yıllarında da İran'a çeşitli vesilelerle gitti. 1952 Şubatında İslâm Konferansı'na iştirak etmek üzere Karaçi'de bulundu. 22 Nisan 1954'te Lübnan'ın Bihamdûn şehrinde, İslâm ve Hristiyanlığın mânevî değerleri ve bunların genç nesillere aktarılması, her iki dinin komünizme karşı tutumları konularında müslüman ve hristiyan din adamlarının çağrıldığı konferansa katılması için Amerika'dan yapılan daveti reddetti. Ancak *el-Müşülû'l-ulyâ fi'l-İslâm lâ fi Bihamdûn* adıyla bir tebliğ göndererek konuyla ilgili görüşlerini açıkladı ve İngiltere ile Amerika'nın sömürgeci politikalarını eleştirdi. Irak'ta son dönemde dinî liderliği ve ilmî çalışmaları yanında ıslahatçı kişiliği, sömürgeciliğe karşı verdiği mücadeleye ile de tanınan Kâşifülgitâ 19 Temmuz 1954'te İran'ın Kerend şehrinde vefat etti, cenazesi Necef'e götürülerek daha önce hazırlattığı kabrine defnedildi.

Eserleri. Kâşifülgitâ, çeşitli konularda seksen civarında eser ve risâle kaleme almış olup bunlardan basılanların başlıcaları şunlardır: 1. *Nazmü Keşî'î-estâr 'an vechi'l-gâ'ib 'anî'l-ebşâr* (Tebriz 1318). Hüseyin b. Muhammed Takî en-Nûrî'nin eserinin manzum hale getirilmiş şeklidir. 2. *ed-Dîn ve'l-İslâm (ed-Da'vetü'l-İslâmiyye, I-II, Sayda 1330-1331)*. 3. *Âynü'l-Mizân* (Sayda 1330). Cemâleddin el-Kâsimî'nin *Mizânü'l-cerh ve't-ta'dîl* adlı eserini tenkit ettiği bir çalışmadır (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â*, XV, 373). 4. *el-Mürâca'âtü'r-Reyhânîyye (el-Mütâla'ât ve'l-mürâca'ât, en-Nukûd ve'r-rudûd, I-II, Beyrut - Sayda 1331)*. Emîn er-Reyhânî, Anistâs el-Kermilî, *Târîhu âdâbi'l-luga-ti'l-'Arabîyye* adlı eseri vesilesiyle Corcî Zeydân, Ezher hocalarından Yûsuf ed-Dicvî ve Cemâleddin el-Kâsimî ile olan tartışmalarını ihtiva etmektedir. 5. *et-Tavzîh fi beyânî mâ hüve'l-İncîl ve men hüve'l-Mesîh* (I, Sayda 1331; II, Bağdad 1346). 6. *el-Âyâtü'l-beyyinât fi kam'î'l-bida' ve'd-dalâlat* (Necef 1335, 1345).

Emevîler, Bahâiler, Vehhâbîler ve materyalistlere reddiye mahiyetinde çeşitli risâlelerden oluşmaktadır. 7. *Hâşiye 'alâ Tebsîratü'l-müte'allimîn* (Bağdad 1338). 8. *Vecîzetü'l-ahkâm* (Bağdad 1338, 1360; Necef 1366). 9. *el-Arz ve't-türbetü'l-Hüseyniyye* (Necef 1345, 1365, 1373, 1380; Sayda 1351). Bu risâlenin *Yeryüzü ve Hüseyin'in Toprağı* adıyla Abdülbaki Gölpınarlı tarafından yapılan özet tercümesi *Ca'ferî Mezhebi ve Esasları'nın* (aş. bk.) sonunda yayımlanmıştır. 10. *Nebze mine's-siyâseti'l-Hüseyniyye* (Necef 1345, 1373). 11. *el-Mevâkibü'l-Hüseyniyye* (Necef 1345). *el-Âyâtü'l-beyyinât* adlı eserinin bir bölümünü oluşturan risâlesidir. 12. *Su'âl ve cevâb: Fetâvâ* (Necef 1348, 1370). 13. *Aslû's-Şî'a ve usûlühâ*. Şî'a'nın akaid ve fıkıh konusundaki temel esaslarının ele alındığı bir eser olup birçok defa basılmış (Sayda 1351; Bağdad 1363; Beyrut 1963, 7. bs. Necef 1355, 1381; Beyrut 1410/1990), Farsça (*Kitâb-ı Rîşeh-i Şî'a ve Pâyhâ-yi Ân* [trc. Ali Rızâ Hüsrevânî], Tahrân 1317, 1371), İngilizce ve Türkçe'ye (*Ca'ferî Mezhebi ve Esasları*, trc. Abdülbaki Gölpınarlı, İstanbul 1960, 1966; Kum 1412/1992, 5. bs.) çevrilmiştir. 14. *Hâşiye 'alâ Sefîneti'n-necât* (I-IV, Necef 1355-1356, 1364). Ağabeyi Ahmed Kâşifülgitâ'nın eseri üzerine kaleme aldığı bir hâşiye olup *Sefînetü'n-necât*'ın Farsça tercümesi olan *Âynü'l-hayât* üzerine de bir hâşiye yazmıştır (Bombay 1340-1341). 15. *Mîşâku'l-vaţânî'l-'Arabî* (Necef 1358; Bağdad 1958; Kerbelâ 1960). 16. *Tahrîrü'l-Mecelle* (I-V, Necef 1359-1362). *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'de gördüğü eksiklikleri tamamlamak maksadıyla kaleme aldığı bir şerhtir. 17. *Zâdû'l-mukallidîn* (Necef 1366, 1372). Fıkıha dair Farsça bir eserdir. 18. *Hâşiye 'ale'l-'Urvetü'l-vüşkâ* (Necef 1367). Hocası Tabâtabâî'nin eserine yazdığı hâşiyedir. 19. *el-Firdevsü'l-a'lâ* (Necef 1371; Tebriz 1372). Bazı şer'î hükümlerin illet ve hikmetlerine dairdir. 20. *Menâsikü'l-hac* (Necef 1371). 21. *el-Müşülû'l-ulyâ fi'l-İslâm lâ fi Bihamdûn* (Necef 1373; Tahrân 1403). Ali Şeriatî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiştir (Meşhed 1334). 22. *el-Muhâverre ma'a's-sefireyn el-Emrîki ve'l-Birîtanî* (Necef 1373). 23. *Mebâdî'l-imân* (Necef 1378, 1387). 24. *Cennetü'l-me'vâ* (Tebriz 1380). 25. *Mahtelü'l-Hüseyn* (Necef 1384). 26. *Fi's-Siyâse ve'l-hikme* (nşr. Abdülhalîm Âl-i Kâşifülgitâ, Beyrut 1401/1981). 27. *Naķzu fetâvâ'l-Vehhâbiyye. el-Âyâtü'l-beyyinât* adlı kitabının bir bölümünü oluşturan risâlesidir (nşr. Seyyid Gıyâs

Tu'me, Kum 1416/1995). 28. *el-'Abekâtü'l-'anberîyye fi't-tabakâti'l-Ca'feriyye*. Kâşifülgitâ ailesinin atası ve diğer önemli kişilerinin biyografisine dair olup XVIII-XIX. yüzyıllarda Necef'in sosyal ve siyasal tarihiyle buradaki dinî önderlik konusunda önemli bir kaynaktır. Cevdet el-Kazvîni tarafından Ca'fer b. Hızır Kâşifülgitâ'nın *Menhecü'r-reşâd li-men erâde's-sedâd* adlı eseriyle birlikte neşredilmiştir (Beyrut 1418/1998) (eserlerinin bir listesi için bk. C. Avvâd, III, 144-147; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a*, I/2, s. 619; Ca'fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, III, 184-186).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Hüseyin Kâşifülgitâ, *Fi's-Siyâse ve'l-hikme* (nşr. Abdülhalîm Âl-i Kâşifülgitâ), Beyrut 1401/1981, neşreden giriş, s. 5-18; a.mlf., *el-'Abekâtü'l-'anberîyye fi't-tabakâti'l-Ca'feriyye* (nşr. Cevdet el-Kazvîni), Beyrut 1418/1998, s. 12-18 (kendi yazdığı biyografisi); C. Avvâd, *Mu'cemü'l-mü'ellifîne'l-'Irâkıyyîn*, Bağdad 1969, III, 144-147; Hanbâbâ, *Fihrist-i Kitâbhâ-yi Çâpi-yi 'Arabî*, Tahrân 1344 hş., s. 6, 43, 63, 158, 165, 225, 255, 274, 289, 371, 404, 406, 642, 662, 779, 784, 810, 829, 890, 933, 938, 943, 966; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşânifi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, X, 20; XV, 373; XVIII, 11; XXI, 295; XXIII, 232; XXIV, 222, 295-296; a.mlf., *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a*, Meşhed 1404, I/2, s. 612-619; Muhammed Hırzûddin, *Ma'ârifü'r-ricâl* (nşr. M. Hüseyin Hırzûddin), Kum 1405, II, 272-276; Ca'fer Bâkır Âl-i Mahbûbe, *Mâzî'n-Necef ve hâzîruhâ*, Beyrut 1406/1986, III, 182-189; M. Mehdî el-Müsevî, *Ahsenü'l-vedî'a fi terâcimi eşheri müctehidi's-Şî'a*, Beyrut 1413/1993, II, 69-70; Ali Ahmed el-Behâdî, *el-Havzetü'l-ilmîyye fi'n-Necef*, Beyrut 1413/1993, s. 324-327; İshak Nakkâş, *Şî'a-tü'l-'Irâk* (trc. Abdülilâh en-Nuaymî), Dimaşk 1996, s. 103-104, 111, 158-160, 221-227, 454-456, 468-469; Hasan Yûsufî Eşküri, "Muhammed Hüseyin b. 'Alî Âl-i Kâşifü'l-gitâ", *DMBİ*, II, 105-107.



AHMET ÖZEL

KAŞKAY

İran'ın Fars eyaletinde yaşayan bir Türk topluluğu.

İran kaynaklarında Kaşkâî şeklinde geçen bu adın nereden geldiği ve anlamı kesin olarak bilinmemektedir. Ancak kelimenin Doğu Türkçesi'nde at, siğir ve koyun gibi hayvanların alınlarındaki akıtmaya karşılık kullanılan *kaşka* ile (Batı Türkçesi'nde sakat) alâkası olduğu düşünülebilir. Bu ad ayrıca Çağatay Türkçesi'nde "parlak" ve "yiğil" gibi mecazi mânalar da taşımaktadır. Bazı Kaçar devri müelliflerinin Kaşkay'ın kaçmak fiilinden geldiği yolundaki kayıtları ise ilmî dayanaktan

yoksundur. Nitekim son yüzyıllarda ortaya çıkmış bir topluluk olan Kaşkaylar'ın XVIII. asırdan önceki kaynaklarda adına rastlanılmadığı gibi çağdaş eserlerde de nasıl teşekkül ettiklerine dair bilgi yoktur. Bununla beraber birçok tanınmış Türkmen oymağının Afgan hâkimiyeti esnasında, kendilerini onlara karşı korumak için kuvvetli Şahlu oymağının etrafında birleştikleri ve bu ili meydana getirmiş oldukları tahmin edilmektedir. Şahlu oymağı ise Sâve yöresindeki Halaçlar'ın Fars eyaletine göç etmiş bir kolu olup daha sonra Lur, Kürd ve Şullar'a mensup bazı küçük oymaklar da bu topluluğa katılmıştır.

Kaşkaylar'ın yurtları Fars eyaletinin kuzeybatısından başlayıp güneydoğuya doğru uzanmakta ve Şeş nahiye, Çehârdanke, Kâmfirûz, Ardahan, Kâzerûn, Ferrâşbend, Mahalerbaa, Firûzâbâd, Meymend, Efrac, Hunc ve Mahûr Milânî yörelerini içine almaktaydı. Bunlardan ilk beşi yaylakları, diğerleri de kıslakları idi. İlin başında bulunan hanlar, çok defa Firûzâbâd'da kışarlardı. Kaşkaylar'ın bu yurtları "vilâyet-i Kaşkâi" adıyla ayrı bir idarî bölge halinde teşkilâtlandırılmıştır. Oymak teşkilâtları diğer Türk illerinde olduğu gibi boylara (tâife), boylar obalara (tire) ve obalar da ocaklara ayrılmıştı. Topluluğun başında "ilhan" unvanını taşıyan bir kimse bulunmakta ve vekiline de "ilbeyi" denilmekteydi. Yönetimde en etkin kişi ilbeyi olup ilhanın oğlu veya kardeşi gibi en yakın akrabasından; ilhan ise Kaşkay ilini idare eden ailenin fertlerinden biri olmak üzere şah tarafından seçilirdi.

Kaşkay ilinin tarihî bakımdan en önemli boyları ve obaları şunlardı: Bayat, İğdir (Oğuz boyu), Beydili, Çarılı (Oğuz boyu ?), Şamlı (Safevî kızılbaş Türkü oymağı), Ağaçeriler, Halaç (adı IX. yüzyıldan beri kaynaklarda geçen Türk kavmi), Musullu (Akkoyunlu oymağı) ve Oryad (Oyrad Moğol kalıntısı). Bunlardan Halaçlar dışında kalanlar Anadolu asıllıydılar. Bugün ise İran'da Derreşûrî, Şeşbölükî, Keşkülî Büzürg, Ameleh ve Fâris-i Meydân olmak üzere beş ana gruba ve bunların alt kollarına ayrılmışlardır.

Töreye sıkı bir şekilde bağlı olan Kaşkaylar'ın hiç biri seyyahların verdikleri bilgilere göre törenin en önemsiz sayılan maddesine bile aykırı davranmazdı. Bu durum, günümüzde onların İran'ın en güçlü topluluğu sayılmasında birinci derecede etkili olmuştur. Kaşkaylar'ın elli yıl öncesine kadar büyük çokluğu göçebe ha-

yatı yaşamakta ve bunun bir gereği olarak da koyun, at, deve ve sığır beslemekteydi. Ayrıca önemli bir kısmının yaylalarda tarlaları vardı ve civardaki köylüler bu tarlalarda ziraat yapmaktaydılar. "Raiyyet-i Kaşkâi" denilen ve hizmetleri karşılığında her yıl iki koyunla mahsulden pay alan bu köylüler Kaşkaylar'ın yardım ve himayesinde hükümet memurlarının kötü muamelelerinden kurtulmuşlardı. Bundan dolayı Kaşkay raiyyetine diğer köylüler tarafından mutlu insanlar gözüyle bakılmıştır. Kaşkaylar'ın halis yünden imal edilmiş, geleneksel motiflerle süslenmiş ve tabii boya ile boyanmış ve sanat değeri yüksek halı, kilim ve seccadeleri iç ve dış piyasada her zaman revaçta olmuştur. Kaşkaylar arasında diğer Türk topluluklarında olduğu gibi kadın sosyal hayatta önemli bir yer kazanmıştır. Evlilikte ise bütün Türk boylarında mevcut başlık geleneği vardı.

Kaşkay Türkçesi Oğuz Türkçesi'nin bir şivesi olup Türkiye Türkçesi'ne çok yakındır; gelenekleri de Türkiye Türkleri'ninkinin hemen aynıdır. Âşık denilen saz şairleri aşk ve kahramanlık türküleri söyler. Köroğlu destanı herkes tarafından bilinir ve sevilir. Hatta Kaşkay halkının derin sevgisi dolayısıyla Köroğlu destanı Fars eyaletindeki Türk asıllı olmayan oymaklar ve köylüler arasında da yayılmıştır.

Avrupalı seyyahlardan Dupré (1807-1809) Kaşkaylar'ın nüfuslarını 12-15.000 arasında gösterir. Lady Shell (XIX. yüzyılın ortaları) onların 30-40.000 çadıra sahip olduklarını bildirir. Curzon ise (1889) Kaşkaylar'ın sayılarını 25.000 olarak verirken mübalağalı bir şekilde onların evvelce 60.000 çadır olup 120.000 atlı çıkardıklarını da yazar. Bununla beraber Kaşkaylar'ın hiçbir zaman 15.000 atlıdan fazla bir kuvvet çıkaramadıkları ve hatta I. Dünya Savaşı'nda İngilizler'e karşı bile ancak 5000 atlı ile mücadele ettikleri bilinmektedir. 2000 yılında İran'da 1 milyon Kaşkay yaşamaktaydı.

Kaşkaylar'ın ilk büyük ilhanları Hasan Han ile kardeşi İsmâil Han'dır. Bu ilhanlar Kerim Han Zend (ö. 1779) ve halefleri zamanında yaşadılar. Fakat Zend devrinin sonlarına doğru bilinmeyen sebepler yüzünden Hasan Han'ın eli kesilmiş ve kardeşi İsmâil Han'ın da gözleri çıkarılmıştır. İsmâil Han'ın oğlu Canı Han (ö. 1824), onun oğlu Muhammed Ali Han (ö. 1852), kardeşi Muhammed Kulı Han (ö. 1866) ve bunun oğlu Sultan Muhammed Han XIX. yüzyılın en ünlü Kaşkay ilhanları idi.

Bunlardan Muhammed Ali Han ile oğlu Cihangir Han'ın Kaçar hânedanının güveyileri arasında yer almış oldukları bilinmektedir.

Kaşçar hânedanının hâkimiyetine son verilmesinden sonra Rızâ Şah'ın kurduğu yeni rejimde Kaşkaylar da diğer oymaklar gibi silâhtan tecrit edilip hükümetin kontrolü altına alındılar (1930). Bütün yayla göçmenleri yerleşik hale gelmeye zorlandı. Bu sırada İlhan Savletüddeve Tahran'a getirildi ve hapsedildi; oğulları ise ülkeyi terketmeye mecbur bırakıldı. Ancak II. Dünya Savaşı'nın başlamasının ardından Rızâ Şah'ın tahttan uzaklaştırılması üzerine İlhan Savletüddeve'nin oğulları İran'a geri döndüler. Bunlardan Nâsır Han, bu sırada hapisanede ölen (Kaşkaylar'dan çoğu öldürüldüğüne inanıyor) babası Savletüddeve'nin yerine ilhan seçildi ve Kaşkaylar'ın yönetimini ele geçirdi. Onun zamanında Kaşkay ili, kendilerine sığınan Alman ajanların çok köklü geleneklerden dolayı İngilizler'e teslim edilmemesi üzerine büyük bir tehlikeyle karşı karşıya kaldı. Fakat bu durum Türk elçisinin aracılığıyla atlatıldı (1943).

1963 yılında İran hükümetinin merkezî idareyi güçlendirme çalışmaları sırasında Kaşkaylar üzerine karadan ve havadan girilen geniş bir harekât sonucu bütün silâhlar toplandığı gibi başta İlhan Nâsır Han olmak üzere aile mensupları ikinci defa İran'ı terketmeye mecbur bırakıldı. Bu dönemde büyük bölümü yerleşik çiftçi veya şehirde işçi olarak yaşamaya mecbur kaldı. 1979'da İran İslâm Cumhuriyeti kurulunca ilhan ailesi tekrar yurduna döndü. Yeni rejim, han ailesinin evvelce sahip olduğu başlıca hakları geri verdi. Bugün Kaşkaylar parlamentoda kendi milletvekilleriyle temsil edilmektedir. Bu dönemde Kaşkaylar'ın çoğu göçebe yaylacılığına geri döndü.

BİBLİYOGRAFYA :

Mirzâ Muhammed Sâdık, *Târîh-i Gitiğüşâ* (nşr. Saîd-i Nefîsî), Tahran 1317 hş., tür.yer.; Muhammed Takî, *Nâsihu't-tevârih* (nşr. Cihangir Kâimmakâmî), Tahran 1337 hş., II-III, tür.yer.; Hîdâyet, *Ravzatü's-sâfâ*, IX-X, tür.yer.; A. Dupré, *Voyage en Perse*, Paris 1819, II, 463-464; L. Sheil, *Glimpses of Life and Manners in Persia*, London 1856, s. 398-399; G. N. Curzon, *Persia and the Persian Question*, London 1892, II, 112-113; Mes'ûd Keyhân, *Cogrâfiyâ-yi Mufasşal-i İrân*, Tahran 1311 hş., II, 78-86; Muhammed Behmen Begî, *'Örf ve 'Âdet-i 'Aşâyir-i Fars*, Tahran 1324 hş., tür.yer.; M. T. Ullens de Schooten, *Lords of the Mountains*, London 1956, s. 52, 88, 115, 116, 118; F. Barth, *Nomads of South Persia*, Boston 1961, s. 126-

129; Hasan-e Fasā'i's, *History of Persia under Qājār Rule* (trc. H. Busse), London-New York 1972, tür.yer.; L. Beck, "Qashqā'i", *Muslim Peoples*, II, 631-637; a.mlf., "Economic Transformations Among Qashqā'i Nomads, 1962-1978", *Modern Iran* (ed. M. E. Bonine - N. R. Keddie), Albany 1981, s. 99-122; a.mlf., *Nomad, A Year in the Life A Qashqā'i Tribesman in Iran*, Berkeley 1991; Sikender Emānullāhī Bahārvend, *Kūçneşini der İrān*, Tahran 1374 hş./1995, tür.yer.; G. Carrod, "The Qashqai Tribe of Fars", *JRCAS*, XXX/3-4 (1946), s. 294, 295, 296-297; F. Shor, "We Dwelt in Kashkai Tents", *National Geographic Magazin*, CI/6, Washington 1952, s. 803-832; Mirza Bala, "Kaşkay", *İA*, VI, 414-417; W. Barthold, "Kaşkākā'i", *EI*, II, 837-838; F. Sümer, "Kaşkākay", *Eİ²* (İng.), IV, 705-706.



FARUK SÜMER

KAŞTÂLE

(bk. KASTİLYA).

KAT'

(bk. KATI').

KAT'

(القَطْع)

Okuyuşta nefes almak veya kıraati sona erdirmek amacıyla kelimenin sonunda sesi kesip durmak anlamında kıraat terimi (bk. VAKF ve İBTİDÂ).

KATÂDE b. DİÂME

(قَتَادَةُ بْنُ دَعَامَةَ)

Ebü'l-Hattâb Katâde b. Diâme b. Katâde es-Sedûsî el-Basrî (ö. 117/735)

Müfessir tâbiî.

60 (680) veya 61 yılında âmâ olarak doğdu; bedevî bir aileye mensuptur. Soyu Şeybanoğulları'ndan Sedûs kabilesine dayanır. Ailesinin çölden Benî Şeybân'ın yanına, ardından Sedûs kabilesiyle birlikte Basra'ya göç ettiği nakledilir. Öğrenmeye karşı büyük bir istek duyan Katâde, Hasan-ı Basrî'nin yanında on iki yıl bulundu ve ondan kıraat, tefsir, hadis ve diğer ilimlerde istifade etti. Ayrıca kıraat ilmiyle ilgili rivayetleri Enes b. Mâlik, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî, Hasan-ı Basrî ve İbn Sîrîn'den aldı. Sahâbeden Enes b. Mâlik'le tâbiînden Saïd b. Müseyyeb, Hasan-ı Basrî, İbn Sîrîn, İkrime el-Berberî, Atâ b. Ebû Rebâh, Şa'bî, Ebü'l-Âliye er-Riyâhî ve daha pek çok kimseden hadis dinledi, çeşit-

li ilimlere ait bilgiler edindi. Kendisinden Şu'be b. Haccâc, Ma'mer b. Râsîd, Hermâm b. Yahyâ, Saïd b. Ebû Arûbe, Ebân b. Yezîd, Eyyûb es-Sahtiyânî, Evzâî, Ebû Hanîfe ve diğerleri rivayette bulunmuştur. Takvâ sahibi olduğu belirtilen Katâde Vâsıt'ta çıkan veba salgınında 117'de (735) vefat etti. Ölüm tarihinin 118 olduğu da kaydedilmiştir.

Siyasî bakımdan büyük çalkantıların olduğu bir dönemde yaşamasına rağmen Katâde herhangi bir tarafın yanında yer almadı, ölünceye kadar ilimle meşgul oldu. Güçlü hâfızası insanlar arasında darbimesel haline geldi. Duyduğu her şeyi ezberlediğini söylediği (Ahmed b. Hanbel, I, 173), Saïd b. Müseyyeb'in yanında sekiz gün kaldıktan sonra onun kendisine, "Artık git, zira bende ne varsa aldın" dediği (Şîrâzî, s. 94) zikredilmiştir.

Katâde dönemin revaçta olan dinî ve içtimâî ilimlerini öğrenmiş, özellikle tefsir alanında uzmanlaşmış, ayrıca Arap dili, Câhiliye şiiri, Arap tarihi ve neseb ilminde devrinin önde gelen âlimi olmuştur. Gerek takrirlerinde gerekse sorulara verdiği cevaplarda çok defa kendi görüşünü ortaya koymaktan çekinen, dönemindeki tartışmalara girmeyen ve Mu'tezile'den uzak duran Katâde'nin, şerri kullara hamlederek bir anlamda kader kapsamından çıkardığı ve Ehl-i sünnet inancına ters düştüğü ileri sürülmüş. Yâkût ise onun bu düşüncesinden rücû ettiğini söylemiştir. Ancak Zehebî, Katâde'nin bu düşünce ile âhirete göçtüğü görüşündedir (*A'lâ-mû'n-nübela'*, V, 277).

Hadis otoriteleri ondan "sika râvî" ve "hâfız" diye söz etmiş, Ali b. Medînî, büyük şehirlerdeki isnad zincirlerinin isimleri üzerinde keşiştiği altı kişiden birinin Katâde olduğunu söylemiştir. Hadislerine *Kütüb-i Sitt'e*'de yer verilen Katâde'nin rivayetleri daha çok Abdürrezzâk es-San'ânî'nin *el-Muşannef*'inde bulunmaktadır. Katâde sahâbe içinde sadece Enes b. Mâlik'ten hadis aldığı halde (Hâkim en-Nîsâbü'rî, s. 111) başka sahâbilerden de aldığı anlayışına yol açan rivayetleri sebebiyle eleştirilmiş. Ebû Dâvûd es-Sicistânî, onun bizzat dinlemediği otuz kadar kimseden hadis rivayet ettiğini zikretmiştir. Ancak Katâde, rivayetlerinde kullandığı "haddesenâ" ve "kâle" lafızlarıyla hangi hadislerin rivayet zincirinin tam, hangisinin eksik olduğunu göstermiş, bu sebeple Şu'be b. Haccâc, Katâde'nin rivayet ettiği hadislerin mürsel olmasıyla olmanın ayırdabildiğini söylemiştir (İbn Sa'd, VII, 229). Diğer taraftan tedlis

anlamına gelen bu çeşit mürsellerin o dönemlerde çok yadırganmadığı, sahâbeden de bu tür rivayetleri olanların bulunduğu belirtilmiş, meselâ Abdullah b. Abbas'ın rivayet tarzının çok defa bu olduğu, onun da sahâbeden alıp Resûlullah'a nisbetle rivayet ettiği ifade edilmiştir (Süyûtî, I, 221). Bu eleştirilere rağmen büyük hadis imamlarının Katâde'nin rivayetlerini eserlerine almış olması onunla ilgili bir güven probleminin bulunmadığını göstermektedir.

Tefsirde dördüncü tabakanın başı kabul edilen, tefsir bilgisi hakkında Ahmed b. Hanbel'in övücü ifadeler kullandığı Katâde'nin (*el-İlel*, I, 488; II, 540) bu ilme dair kavillerinin muteber hadis ve tefsir kaynaklarında yer alması onun bu sahadaki önemini gösterir. "Kur'an'da hiçbir âyet yoktur ki onun hakkında bir şey işitmiş olmayayım" diyen Katâde'nin (Mizzî, XXIII, 511) tefsirle ilgili rivayetlerinin pek çoğu Taberî'nin *el-Câmi'u'l-beyân*'ında mevcuttur. Bedr, Taberî'nin tefsirinde Katâde'ye ait 5000 kadar kavi bulundugunu söyler (*Tefsiru Katâde*, s. 9, 38). Katâde, Kur'an tefsirinde diğer müfessir tâbiîler gibi sırasıyla Kur'an'ın kendisini, hadisleri, sahâbe ve tâbiîn kavillerini, Arap dili ve şiirini, ensab ve eyâm-ı Arab bilgilerini, Arap örf ve âdetlerini, az olarak da kendi re'yini kullanır; âyetin âyetle tefsirinde anlamı ortaya çıkarmaya çalışmanın yanında ondaki belâgata, üslûba, lafızlara başka âyetlerden şahitler getirir; âyetler arasındaki münasebet üzerinde durur (örnekler için bk. Taberî, XX, 158; XXII, 102; Abdullah Ebû's-Suûd Bedr, s. 57-61). Tefsire dair rivayetlerinde az da olsa İsrâiliyat'a yer veren ve tâbiîlerin sözlerinden de yararlanan Katâde, Arap dili ve edebiyatı alanındaki birikimi sayesinde mânası kapalı kelimeleri açıklarken eş anlamlı kelime ve deyim bulmakta zorlanmamış, pek çok bölge ve kabileye ait kullanışları örnek olarak zikretmiştir. Uygun karşılıklar seçerken gramer inceliklerine girmek yerine bu seçimdeki tarihî arka planı ortaya koymuştur. Meselâ Müddessir sûresindeki "ve şiyâbeke fe tahhir" âyetini (74/4) "tahhir mine'l-ismi ve'l-ma'âşî (günah ve mâsiyetten koru)" şeklinde tefsir etmiş, Araplar'ın "tahhir şiyâbeke" dediklerinde mânevî bir şeyi amaçladıklarını örnekler vererek ortaya koymuştur (Taberî, XXIX, 145; Kurtubî, XIX, 62-63).

Ebü İshak eş-Şîrâzî'nin Basralı fakih tâbiîlerden saydığı Katâde bir fıkıh kaynağı olarak Kur'an'dan istifade ederken çoğunlukla Zâhirîler gibi davranmıştır. Me-

selâ selâm verildiğinde ona icâbet edilmesini emreden âyetin (en-Nisâ 4/86) zâhîrine dayanarak namaz kılan kimsenin verilecek selâma namazını bozmaksızın sesli olarak icâbet etmesi gerektiğini savunmuştur (Kurtubî, V, 299; diğer örnekler için bk. Abdullah Ebû's-Suûd Bedr, s. 87-91). Katâde'den gelen neshe dair rivayetler onun neshi "izâle, unutturma, daha iyisiyle değiştirme, bir yerden başka bir yere nakletme ve birini ortadan kaldırıp yerine bir başkasını koyma" anlamlarında kullanıldığı anlaşılmaktadır (a.g.e., s. 91-103). İsrâ sûresindeki ebeveyni iyi davranmayla ilgili âyetin (17/23-24) dua ve istiğfar bölümünün, Hz. Peygamber'in ve müminlerin en yakınları bile olsa müşrikler için istiğfarda bulunamayacaklarını bildiren âyetle (et-Tevbe 9/113) neshedildiğini söylemesi (en-Nâsih ve'l-mensûh, s. 47) onun nesh hakkındaki anlayışının örneklerinden biridir. Nüzûl sebepleriyle ilgili rivayetlerden de yararlanan Katâde bu maksatla bazı zayıf rivayetleri de nakletmiş, bazı ahlâkî âyetlerin tefsirinde Hasan-ı Basrî'nin yolundan giderek öğütler vermiş, akfî yorumlara fazla iltifat etmemiştir. Kur'an kıraatine dair kendine has tercihleri bulunan Katâde, meselâ Maide sûresindeki abdestle ilgili âyetle (5/6) geçen ve cumhurun nasb ile okuduğu kelimeyi kesre ile "ve ercülüküm" şeklinde okumuştur (örnekler için bk. Abdullah Ebû's-Suûd Bedr, s. 81-87).

Eserleri. 1. *Kitâbü't-Tefsîr*. İbnü'n-Nedîm'in biri Said b. Beşîr, diğeri Muhammed b. Sevr – Ma'mer b. Râşid tarihiyle olmak üzere iki rivayetinden söz ettiği ve Fuat Sezgin'in Hatîb el-Bağdâdî tarafından kullanıldığını belirttiği eserin günümüze ulaşmış olmadığı bilinmemektedir. 2. *en-Nâsih ve'l-mensûh fî kitâbillâh* (nşr. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, bk. bibl.). 3. *Avâşîrû'l-Kur'ân* (İbn Sa'd, VII, 273). 4. *Kitâbü'l-Menâsik* (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecâmî', nr. 41/12).

Abdullah Ebû's-Suûd Bedr, Câmîatü'l-Kâhire külliyyetü't-terbiye'de yüksek lisans tezi olarak hazırladığı *Tefsîru Katâde: Dirâse li'l-müfessir ve menheci tefsîrih* adlı çalışmasını yayımlamış (Kahire 1399/1979), Fahri Gökcan, *Katâde b. Diâme ve Tefsiri* adıyla doçentlik tezi hazırlamıştır (1977, Erzurum Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi). Ömer Yûsuf Kemal de Medine'de el-Câmîatü'l-İslâmiyye'de *Katâde b. Diâme es-Seddûsi ve tefsîruhu* (I-III, 1401/1981) ismiyle bir yüksek lisans tezi yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Katâde b. Diâme, *en-Nâsih ve'l-mensûh fî kitâbillâh* (Erba'atü kütüb fi'n-nâsih ve'l-mensûh içinde, nşr. Hâtîm Sâlih ed-Dâmin), Bağdad 1406/1985, s. 47; Wensinck, *el-Mu'cem*, VIII, 225; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VII, 229-231, 273; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Vasiyyullah), I, 173, 174, 488; II, 304, 540; III, 233, 242, 244; Taberî, *Câmî'u'l-beyân* (Bulak), XVII, 10; XX, 158; XXII, 102; XXIX, 145; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil*, VII, 133; İbn Hibbân, *es-Şikât*, V, 321-323; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 36; Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rîfetü 'ulûmî'l-hadîs* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Kahire 1937, s. 111; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 94-95; Sem'ânî, *el-Ensâb*, VII, 57-58; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba*, XVII, 9-10; Kurtubî, *el-Câmî'* (nşr. M. İbrâhim M. Hifnâvî – Mahmûd Hâmid Osman), Kahire 1416/1996, V, 299; XI, 294; XIX, 62-63; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXIII, 498-517; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, V, 269-283; Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 28, 158; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 25-26; İbn Hacer, *Târîfû ehli't-takdîs bi-merâtibi'l-mensûfîn bi't-tedlîs* (nşr. Ahmed b. Ali Seyr el-Mübârekî), Riyad 1413/1993, s. 146-147; Sü-yûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdullatif), Kahire 1379/1959, I, 221; Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, II, 43-44; Keşfü'z-zunûn, I, 430, 456; Sezgin, *GAS*, I, 31-32; Abdullah Ebû's-Suûd Bedr, *Tefsîru Katâde: Dirâse li'l-müfessir ve menheci tefsîrih*, Kahire 1399/1979, s. 9, 38, 48-54, 57-67, 74, 75, 81-104; Muhammed Ra'fet Said, *Ma'mer b. Râşid eş-Şan'ânî*, Riyad 1403/1983, s. 44-45; Ch. Pellat, "Katâde b. Diâme", *EF* (Ing.), IV, 748.



ABDÜLHAMÎT RİRİŞİK

KATÂDE b. İDRİS

(قنادة بن إدريس)

Ebû Uzeyyîz Katâde b. İdrîs
b. Mutâin el-Meklî el-Hasenî
(ö. 618/1221 [?])

Mekke şeriflerinin ceddi
ve ilk Mekke şerifi.

Yenbu' vadisindeki Alkame'de doğdu. Hz. Hasan'ın soyundandır. Yetişip Yenbu'daki kabilelere otoritesini kabul ettirdikten sonra hâkimiyet alanını genişletmeye çalıştı. Önce kendisini destekleyen kabilelerle Mekke üzerine yürüdü ve şehri ele geçirip Hâşimîler'in Hevâşim (Benî Hâşim, Benî Füleyle) adı verilen kolunun 455 (1063) yılından beri devam eden hâkimiyetine son verdi. Katâde'nin Mekke'yi ele geçirdiği tarih konusunda farklı bilgiler mevcut olup genellikle kabul edilen 27 Receb 596'dır (13 Mayıs 1200). Katâde daha sonra Medine üzerine yürüdü (601/1204). Ancak Hüseyin b. Ali kolundan gelen Medine Emîri Sâlim b. Kâsım, Katâde yolda iken yaptığı saldırıyla onu geri dönmek zorunda bıraktı. Arkasından da Mekke'yi kuşattı; fakat bir netice alamadı.

Abbâsîler ve Eyyûbîler Hicaz'da nüfuz mücadelesi yaparken Katâde, onları tanımlamakla beraber esasen Arabistan yarımadasında bağımsız bir devlet kurmaya çalışıyordu. Bu amaçla elindeki politik imkânları kullandı. Mekke ve çevresinin stratejik öneminden dolayı Mekke surlarını tamir ettirdi, Yenbu'a kale yaptırdı, Tâif'i ele geçirip Sakifli kabileleri itaat altına aldı ve askerî gücünü arttırdı.

Katâde b. İdrîs 609 (1213) yılında, kendisine çok benzeyen kuzeninin Abbâsî halifesinin müttefiki Alamut hâkimi Celâled-din'in annesiyle birlikte hacca gelen İsmâîlîler tarafından öldürülmesi üzerine aslında suikastın şahsına yapılmak istendiğini iddia ederek bu olaydan Halife Nâsır-Lidînilâh'ı sorumlu tuttu ve Irak'tan gelen hac kervanlarını yağmalattı. Bir süre sonra halife onu Bağdat'a davet etti. Bu ziyaretin gerçekleşip gerçekleşmediği belli olmamakla birlikte halifenin Katâde'yi kazanmak için ona hediyeler, hil'atlar yolladığı bilinmektedir. Bu durum aynı zamanda Katâde'nin taşıdığı önemi ve etkisini göstermektedir. 617 (1220) yılında Katâde yine Medine'yi ele geçirmeyi denediyse de hastalanması sebebiyle Mekke'ye geri dönmek zorunda kaldı. Bu sırada veliahtlık meselesi yüzünden amcasını öldüren oğlu Hasan'la arasında çıkan tartışma sonunda doksan yaşının üzerinde iken oğlu tarafından öldürüldü (617/1220 veya 618/1221).

Otoritesi Yemen sınırlarından Medine'ye ve Necid'in batı taraflarından Yenbu' sahillerine kadar uzanan Katâde'nin hâkim olduğu yerlerde hutbeler kendi adından önce Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînilâh'ın adına okunmakla beraber halifenin fiilî otoritesi söz konusu değildi. Kaynakların güçlü, heybetli ve cesaretli bir kişi olduğunu belirttiği Katâde muhtemelen Şîî idi ve şairliğiyle de tanınıyordu. Christian Snouck-Hurgronje onun şiirleriyle ilgili bir çalışma yapmıştır (*Verspreide Geschriften*, Bonn - Leipzig 1923-1927, III, 355 vd.). Mekke Suûdîler'in eline geçinceye kadar (1924) onun ahfadı tarafından yönetildi.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 401 vd.; Ebû Şâme, *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn*, s. 123; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, İstanbul 1286/1869-70, III, 137; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXII, 160; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 611-620*, s. 323-324; İbn İnebe, *Umdetü't-tâlib*, Beyrut, ts. (Dârü mektebiti'l-hayât), s. 166-167; Fâsî, *el-'İkdû's-semîn*, VII, 39-61; a.mlf., *Şifâ'ü'l-garâm* (nşr. Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1985, I, 26; II, 325, 370 vd.; Makrîzî, *Sülûk* (Ziyâde), I/1-2, s. 206; İbn

Fehd, *Ğāyetü'l-merâm*, I, 550-577; Dahlân, *Hu-lâşatü'l-kelâm fî beyâni ümerâ'i'l-Beledi'l-harâm*, Kahire 1305, s. 22, 23, 24; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, Ankara 1974, s. 70-71; Ârif Abdülganî, *Târîhu ümerâ'i Mekketi'l-Mükerrreme*, Dimaşk 1413/1992, s. 464-470; A. S. Wensinck, "Katâde", *IA*, VI, 418-419; a.mlf. – [S. Zakkar], "Katâda b. İdris", *EP* (İng.), IV, 748-749.



HAYRETTİN YÜCESOY

KATÂDE b. NU'MÂN

(قَتَادَةُ بْنُ النُّعْمَانِ)

Ebû Amr Katâde b. Nu'mân
b. Zeyd ez-Zaferî
(ö. 23/643)

Sahâbî.

579 yılı civarında Medine'de doğdu. Evs kabilesine mensup olup Ebû Saîd el-Hudrî'nin anne bir kardeşidir. Künyesinin Ebû Ömer, Ebû Osman ve Ebû Abdullah olduğu da zikredilmiştir. Annesi Enîse bint Kays b. Amr el-Hazreciyye sahâbîdir. Katâde b. Nu'mân hicret sırasında müs-lûman oldu. İkinci Akabe Biati'nda bulunduğu, Bedir, Uhud ve Hendek gazveleri başta olmak üzere Hz. Peygamber'in katıldığı bütün savaşlara iştirak ettiği belirtilmiştir. Katâde'nin karanlık ve fırtınalı bir gecede evi uzak olmasına rağmen yat-sı namazına gelmesi üzerine Resûl-i Ekrem'in ona bir hurma dalı verdiği, bu dalın onun yolunu aydınlatdığı nakledilmek-teyse de (*Müsned*, III, 65) senedindeki isimlerden Fûleyh b. Süleyman'ın hadis-leriyle ihticâc edilemeyeceğine dair Yah-yâ b. Maîn ve Ebû Dâvûd'un sözleri (Ze-hebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 365, 366), Ne-sâî'nin de aynı kişiyi "zayıf" olarak değ-erlendirmesi (İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 304) dikkate alındığında bu rivayetin sahih olmadığı anlaşılmaktadır. Katâde b. Nu'mân, Mekke'nin fethi sırasında Benî Zafer'in sancağını taşımış, Hz. Ebû Bekir döneminde mürtedlere karşı yapılan sa-vaşlarda görev almış, Hz. Ömer zamanın-da Medine'de müşavere heyetinde bu-lunmuştur. Şam'ın fethine katılarak Hz. Ömer Dimaşk'a girdiğinde öncü kuvvet-ler arasında yer aldığı da rivayet edilmek-tedir. Medine'de vefat eden ve cenaze na-mazı Hz. Ömer tarafından kıldırılan Katâ-de'nin soyu, muhaddis ve ilk siyer-me-gâzî müelliflerinden Âsım b. Ömer b. Ka-tâde'nin (*DİA*, III, 479) vefatından sonra devam etmemiştir.

Katâde Hz. Peygamber'den yedi hadis rivayet etmiş, kendisinden oğlu Ömer,

Ebû Saîd el-Hudrî, Mahmûd b. Lebîd, Ubeyd b. Huneyn gibi şahsiyetler rivayet-te bulunmuştur. İyâz b. Serh ise ondan Ebû Saîd el-Hudrî vasıtasıyla hadis almış-tır. Velîd Abdülkerîm el-A'zamî, *Katâde b. Nu'mân el-Enşârî* (Bağdad 1979) adlı eserinde Katâde'nin hayatını incelemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 65; İbn İshak, *es-Sire*, s. 308; Vâ-kidî, *el-Megâzî*, I, 50, 158, 224, 242, 334, 341, 405; II, 498, 516, 585, 800; III, 896, 1118; İbn Sa'd, *el-Tabakât*, I, 187; II, 190; III, 452-453; Fe-sevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, I, 320; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 387, 516; IV, 241; İbn Hazm, *Cem-her*, s. 343; İbnü'l-Cevzî, *Şifâtü's-şafve*, I, 463-464; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 195-196; Ze-hebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, II, 331-333; a.mlf., *Mi-zânü'l-i'tidâl*, III, 365, 366; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 225-226; a.mlf., *Tehzîbü't-Tehzîb*, VIII, 304, 320-321; Wensinck, *el-Mu'cem*, VIII, 225; M. Ze-ki Terzi, "Âsım b. Ömer b. Katâde", *DİA*, III, 479.



ALİ TOKSARI

KATALOG

Kütüphanelerde mevcut kitapların adlarını alfabetik yahut tematik olarak gösteren liste.

İslâm dünyasında kütüphaneler genel-likle vakıf yoluyla kurulduğu için çok defa vakfiyelere eklenen vakıf kitapların liste-leri ilk katalogları oluşturmaktaydı. Kitap ve müellif adından oluşan listeler (Eche, s. 316-317) kütüphanelerin kitap mevcu-dunu gösterdiğinden kütüphane sayım-larında da kullanılmakta, ancak daha son-raki sayımlarda ortaya çıkan yeni katalog-larla bu kütüphaneler için müstakil kata-loglar da hazırlanabilmekteydi. Kaynak-larda Nizâmîyye, Mahmûdiyye, Beşîriyye, Müstansiriyye medreselerinde kurulan kütüphanelerle Sâhib b. Abbâd'ın Rey şehrinde ve Bîrûnî'nin Merv'deki camisin-de kurduğu kütüphanelere ait katalogla-rın bulunduğu dair rivayetler mevcut-tur (M. Mâhir Hamâde, s. 155; Yahyâ Mah-mûd Sââtî, s. 154). Bunlardan günümüze ancak ikisi ulaşabilmiştir. İlki, Eyyûbî hü-kümdarlarından el-Melikü'l-Eşref Mûsâ'nın (ö. 635/1237) Şam'daki türbesinde te-sis ettiği kütüphaneye ait olup katalogda eser ve müellif adı, eserlerin kütüphane-de mevcut diğer nüshaları, hangi hatla yazıldıkları ve cilt sayıları belirtilmiştir. Kayrevan Ulucamii Kütüphanesi'ne ait ikinci katalog 693 (1294) yılında kütüpha-nede mevcut eserlerin listesini vermekte-dir. Sanat değeri çok yüksek önemli sayı-da Kur'an-ı Kerîm nüshasının mevcut ol-

duğu bu koleksiyonun katalogunda nü-s-haların kâğıt cinsi, tezhibi, cildi, kullanı-lan malzeme ve kapaklarındaki süsleme-lerin türü, mürekkebin rengi gibi özellik-lerinin tesbitinde oldukça dikkatli davra-nılmıştır. Eserlerin değiştirilmesini önle-mek için alınan bu tedbirlerin İslâm kü-tüphanelerinde son dönemlere kadar de-vam ettiği görülmektedir.

Bunun yanında, çok zengin bir koleksi-yona sahip olan Beytülhikme Kütüphanesi ile Fâtımî Halifesi Azîz-Billâh'ın Kahi-re'de ve II. Hakem'in Endülüs'teki saray-larında kurdukları kütüphanelerin özel olarak hazırlanmış kataloglarının mevcut olduğu kaynaklarda belirtilmektedir. Azîz-Billâh'ın kütüphanesi için kırk oda tahsis edilmiş ve kitaplar konularına göre tasnif edilerek ayrı ayrı odalara yerleştirilmişti. Her odanın kapısında o odada mevcut ki-tapların katalogu bulunmaktaydı. Büvey-hî Hükümdarı Adudüddeve'nin Şiraz'da tesis ettiği kütüphane ile Sâmanî Hüküm-darı Nûh b. Mansûr'un Buhara'daki kü-tüphanesi de bu sistemle kataloglanmış-tı. II. Hakem'in saray kütüphanesinde mevcut divanların katalogu her biri yirmi varaktan oluşan kırk dört cilt tutmak-taydı. Ortaçağ İslâm dünyası kütüpha-nelerinin katalogları, mevcut bazı örnek-lerden ve kaynakların rivayetlerinden anlaşıldığına göre ya alfabetik olarak ya da ilimlere göre tasnif edilip hazırlan-maktaydı.

Kuruluş dönemi Osmanlı kütüphanelerinde de ilk katalogları vakfiyelere ekli kitap listeleri oluşturmaktaydı. Ancak II. Murad devrine kadar kurulduğu tesbit edilebilen birkaç kütüphanenin vakfiyesi bulunmadığından ilk kataloglar olarak adlandırılacak bu kitap listeleri hakkında bilgi mevcut değildir. II. Murad'ın Edir-ne'de tesis ettiği dârülhadinin 838 (1435) tarihli vakfiyesinin sonunda ise bu kütüphanede bulunan kitapların bir listesi var-dır (TSMA, nr. D 7081). İlk bakışta bir sis-terme bağlı olmayarak kitap adlarını sı-ralanmasından meydana gelmiş gibi gö-rünen bu listenin verilen kitap adları in-celendiğinde kendine göre bir tasnifi bu-lunduğu anlaşılmaktadır. Listede kitap adları sayılırken önce tefsire dair eserler, ardından hadis kitapları verilmiştir. Kita-bın kaç ciltten meydana geldiği belirtil-miş, bazıları için "mükemmel" denilerek fizikî durumu tesbit edilmeye çalışılmış-tır.

Timurtaş Paşaoğlu Umur Bey'in Bur-sa'daki camisine vakfettiği kitapların ilk listesi, Umur Bey vakıflarına ait 843

(1440) tarihli vakfiyenin sonunda yer almaktadır. Bu listede "Kütüb-i Türkiyye" başlığını taşıyan bölümde bir sıra gözetilmeden sadece kitapların adları verilip cilt sayıları belirtilmiştir (VGMA, nr. 591, s. 184). Aynı vakfiyenin sonunda Umur Bey'in Bergama'daki medresesine vakfettiği birkaç kitabın adı da bulunmaktadır. Ayrıca Umur Bey'in 857'de (1453) yaptığı bir vakıf kaydında vakfetmiş olduğu kitapların diğer bir listesi vardır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Ulucami, nr. 436, s. 329^a). Her iki listede de müellif adları verilmemiştir. Üçüncü liste 861 (1456) tarihli Arapça vakfiyenin arkasında bulunmaktadır (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 38). Burada bazan kitap adlarından sonra müellif adı, eserin dili ve daima cilt sayısının verildiği görülmektedir. Adı tesbit edilemeyen birkaç eser için muhtevası belirtilerek tanımlama yoluna gidilmiştir: "Ehl-i bid'at ta'ni için düzülen kitab", "Tıbdan Arabî mecmua", "Türkî mâ-nâli mushaf", "Ahmedî nazmı tıb" gibi. İshak Bey'in 848'de (1445) Üsküp'te medresesinde kurduğu kütüphanede bulunan kitapların listesi medreseye ait vakfiyenin içindedir (Hasan Kaleşi, *Najstarji Vakuf-ski Dokumenti u Jugoslaviji na Arapskom Jeziku*, Pristina 1972, s. 99).

Fethin arkasından İstanbul'da tesis edilen bazı kütüphanelerin de katalogları mevcuttur. Fâtih Külliyesi'nde (875/1470), ilk defa dört medresede kurulan kütüphanelerin kitap listeleri külliye ait bir vakfiye parçasının arkasına kaydedilmiştir (BA, Ali Emîrî Tasnifi, Fâtih Devri, nr. 70). Bunlarda konu başlıkları bulunmaması beraber kitapların sıralanışında önce tefsire, ardından hadis ve fıkha dair eserlerin verilmesine çalışılmış, ayrıca cilt sayıları, tamam olup-olmadıkları, bazılarının yazar adları verilmiştir. Daha sonraki bir tarihte Fâtih Camii'ndeki kütüphaneye nakledilen bu koleksiyonların katalogunun hazırlanmasıyla kâtib-i kütübün görevlendirildiği Fâtih Sultan Mehmed vakfiyesinde belirtilmişse de (*Fâtih Mehmed II Vakfiyeleri*, Ankara 1938, s. faksimile 269) 968'de (1560-61) bu kütüphanenin bir katalogunu hazırlayan Hacı Hasan-zâde, gördüğü kataloglar içinde Fâtih devrinde hazırlanmış bir katalogun bulunduğundan söz etmemiştir. Sadrazam Mahmud Paşa İstanbul ve Hasköy'deki medreselerinde (*İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri* 953 [1546], s. 43), Şeyh Vefâ Efendi Vefâ'daki zâviyesinde (ŞS, Evkâf-ı Hümayun Muhasipliği, nr. 102, vr. 151^a) tesis

ettikleri kütüphanelerde bulunan kitapları vakfiyelerine tek tek adlarıyla yazmayıp konu başlıklarına göre tasnif etmişler ve her konuda kaç kitap bulunduğunu belirtmişlerdir. Bu iki çalışma konu başlığı tesbitinde ilk denemeler olarak kabul edilebilir. Edirne'nin vakıf tahririne ait bir defterde bulunan, Fâtih Sultan Mehmed devrinde burada kurulan birkaç kütüphanenin koleksiyon listeleri de önceki vakfiyelere ekli listelerden farklı bir özellik göstermez (BA, *Tapu Defteri*, nr. 1070, s. 19, 220, 434-435).

Konya'da Sadreddin Konevî Dergâhı'nda bulunan kütüphanenin 888 (1483) tarihli katalogunda (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Muallim Cevdet, nr. 116/1, vr. 6^b-8^b) öncekilerden farklı olarak kitaplardan bazılarının müellif hattı olduğu belirtilmiş, bazılarının da müellif adları verilmiştir. II. Bayezid'in Edirne'deki külliyesinin 895 (1490) tarihli vakfiyesinde külliye'deki kütüphanede mevcut kırk iki cilt kitabın listesinde (Gökbilgin, s. 42-46) eserler konu başlıkları altında toplandığı gibi her kitabın adından sonra yazarı, cilt sayısı ve yaprak adedi de belirtilmiştir. Aynı dönemde İstanbul'da ve İstanbul dışında kurulan bazı kütüphanelerin de liste şeklinde düzenlenmiş katalogları bulunmaktadır.

Vakfiyelere ekli katalog örneklerinden sonra XVI. yüzyılda düzenli müstakil katalogların ortaya çıktığı görülmektedir. Bu yüzyıldan günümüze üç müstakil katalog ulaşmıştır. Topkapı Sarayı'ndaki kütüphaneye ait olan ilki (Magyar Todományos Akademia Künyvtara Keleti Gyűjtement, Török F. 39) 340 yaprak olup II. Bayezid'in emriyle hazırlanmıştır (908/1502). Katalogun başında yer alan beş sayfalık sınıflandırmaya ait kurallar bu konudaki ilk örnek olması bakımından önemlidir. Adını belirtmeyen kütüphaneci burada, kitapları kataloglarken karşılaştığı güçlükleri ve bulduğu çözüm yollarını anlatmaktadır. İkinci katalog Fâtih Camii Kütüphanesi'ne aittir ve muhtemelen II. Bayezid döneminde Mehmed b. Ali Fenârî tarafından hazırlanmıştır (BA, D. HMH. SFTH, nr. 21.941/B). Mukaddimesinde, kütüphanedeki eserlerin raflara hangi sıraya göre yerleştirilmesi gerektiği üzerinde durulan katalogda mevcut 1241 eserin fizikî özellikleri en ince noktalarına kadar verilmiştir. Bu uygulama, kitapların değiştirilmesinin önüne geçebilmek için halka açık bütün kütüphanelerin kataloglarında son dönemlere kadar sürmüştür. Yine Fâ-

tih Camii Kütüphanesi'ne ait üçüncü katalog (TSMA, nr. 9559), 968'de (1560-61), Semâniye müderrislerinden Hacı Hasan-zâde Mehmed b. Hızır tarafından hazırlanmıştır. "Defter-i kütüb" olarak adlandırılan katalogun başında yer alan Arapça giriş, hem kitabın Osmanlı cemiyetindeki yerini hem de bu kütüphanenin tarihini ve yapılan kataloglama çalışmalarını anlatması bakımından önemlidir. Katalogun birinci bölümünde Fâtih Sultan Mehmed tarafından vakfedilen 839 kitabın bibliyografik künyeleri, ikinci bölümde "İlhâkât-ı Kadîme" başlığı altında çeşitli kimseler tarafından vakfedilen kitaplar, üçüncü bölümde bağışlanan müstakil koleksiyonlar bulunmaktadır. Her üç bölümde kâğıdın cinsi ve rengi, cildin özellikleri, yazı türü, kullanılan mürekkebin rengi, tezhipli sayfa ve şekiller kaydedildikten sonra eğer varsa hattatın adı, bazan istinsah ve mukabele görmüşse mukabele kaydı, sayfa sayısı ve eseri vakfeden kimsenin adı verilmektedir.

XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren vakfiyelere ekli basit kitap listelerinin geliştiği, kitap adlarının tasnifli bir şekilde verilmesinin yanında tavsiflerinin de titizlikle yapıldığı görülmektedir. II. Selim'in kızı İsmihan Sultan, Eyüp'te yaptırdığı medresesi için düzenlettiği 976 (1568) tarihli vakfiyesinde vakfettiği kitapların özelliklerini en ince ayrıntılarına kadar tesbit ettirmiştir (VGMA, nr. 572, s. 141). II. Selim'in Edirne'de 982 (1574-75) yılında yapımı tamamlanan külliyesinde kurduğu kütüphanenin bu külliyenin vakfiyesinin sonunda yer alan katalogunun girişinde (VGMA, nr. 1395, s. 91-114), Hazine-i Âmire'den medreseye vakfedilmek üzere çıkarılan kitapların "evsâfiyla defter olunmak ferman olunmağın" denildiğine göre bu dönemde de katalog karşılığında "defter" kelimesi kullanılmaktaydı. Bu vakfiyede fıkıh bölümünde "fetva" adıyla yeni bir alt başlığın ihdas edildiği görülmektedir.

XVII. yüzyılda tesis edilen kütüphanelerin vakfiyelerine eklenen kataloglarda koleksiyonların zenginleşmesiyle konu başlıklarında artma olduğu gibi bazı kataloglarda alt konu başlıkları da kullanılmaya başlanır. Feyzullah Efendi Kütüphanesi'nin (1111/1699) katalogunda tefsir, hadis gibi ilim dallarından sonra bu konularda yazılan şerh ve hâşiyeler için ayrı bölüm açıldığı, tarih ve siyer bölümüne "Esâmi-i Ricâl-i Hadis" başlığının eklendiği (Millet Ktp., Feyzullah Efendi, nr. 2196, vr.

11^b, 25^b, 32^b), bazı ilim dallarına ait konu başlıklarından sonra da “ve mâ yünâsi-bühâ” (ve uygun olan) ibaresiyle bu ilimlerin kapsamının genişletildiği görülmektedir.

XVIII. yüzyıl başlarında vakfiyelere ekli liste-katalogların yanında müstakil kataloglar da yaygınlaşmaya başlar. Yine defter olarak adlandırılan bu kataloglar, tasnif sistemi bakımından XVI-XVII. yüzyıllarda hazırlananlardan pek farklı değildir. Zenginleşen ve çeşitlenen koleksiyonlar katalog hazırlayıcılarını yeni konu başlıkları bulmaya zorlamışsa da ne konu başlıklarının tesbitinde ne de sıralanışında bir birliğe gidilebilmiştir. Turhan Vâlide Sultan'ın Yeniciami'deki türbesinde kurduğu kütüphanenin 1123'te (1711) hazırlanmış katalogu ile (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi, nr. 2218) III. Ahmed'in Yeniciami Kütüphanesi katalogunda (1138/1725-26; bk. Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, nr. 2742) mevcut kitaplara göre yeni konu başlıkları bulunduğu görülmektedir. İlkinde siyer ve tarih ayrı konu başlıkları olarak alınmış, “kasâid” diye yeni bir bölüm açılmıştır. Yeniciami katalogunda ise hikmet, tıp ve hey'ete diğer bir konu başlığı olarak hesap eklenmiştir.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısında tesis edilen kütüphanelerin kataloglarında konu başlıklarının tesbitinde ve sıralanmasında bazı farklı uygulamalar mevcuttur. Râgıb Paşa Kütüphanesi'nin (1176/1762) “Râgıb Mehmed Paşa Kütüphanesi'nin Defteridir” (TSMA, nr. D 3307) başlığını taşıyan katalogunda tefsir bölümüne *Keşşâf Tefsiri* ve hâşiyeleriyle *Kâdi Tefsiri* ve hâşiyeleri olmak üzere iki alt başlık eklenmiştir. III. Mustafa'nın Bostancılar Ocağı'nda kurduğu kütüphanenin katalogunda da (TSMA, nr. D 3305) çok sayıda divan için bir konu başlığı açıldığı görülmektedir. Çelebi Abdullah Efendi Kütüphanesi katalogunda (Süleymaniye Ktp., Yazma Başlıklar, nr. 2277) “aruz, akaid, evrâd” gibi değişik konu başlıkları, ayrıca “Kütüb-i Mu'tebere” başlığı altında *Takrîrât-ı Dâvûd Efendi*, *Bahrü'l-ke-lâm*, *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye*, *Kitâbü'l-İrşâd* ve *Heyâkilü'n-nûr* gibi değişik konulardaki kitaplar bulunmaktadır.

Kütüphanelerin kuruluşunda olduğu gibi kontrol ve sayımları sırasında da koleksiyonların yeni durumlarını aksettirecek kataloglar yapılmış, özellikle kütüphanede mevcut kitapların satır sayısı kontrol edilip esas defterdeki sayılarla karşılaştırılarak kitapların değiştirilip de-

ğiştirilmediği belirlenmeye çalışılmıştır. Genellikle esas katalogların bir kopyası şeklinde yapılan bu kataloglar tasnif usulü bakımından bir yenilik getirmemekteydi. Kütüphanelerde mevcut kitapların bir bölümü veya tamamı başka bir yere taşındığında yeni katalogu hazırlanmaktaydı. Râbia Hatun'un Ayasofya Camii'ne vakfettiği kitaplar Beşir Ağa'nın Eyüp'teki dârülhadisine nakledildiğinde (1156/1743; bk. VGMA, nr. 638, s. 187), Galatasaray Kütüphanesi'nin kitapları Fâtih ve Ayasofya kütüphanelerine götürüldüğünde (1253/1837; bk. Süleymaniye Ktp., Ayasofya, Fihrist 6), III. Mustafa'nın Bostancılar Ocağı'ndaki kütüphanesi Lâleli Medresesi'ne (VGMA, Defter, nr. 642, s. 103-145) ve Taşköprüzâde İbrâhim Efendi kitaplarıyla diğer bazı koleksiyonlar Fâtih Camii'nden Veliyyüddin Efendi Kütüphanesi'ne (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3291) taşındığında yeni katalogları düzenlenmiştir.

XIX. yüzyılın başlarında bir kısım kütüphaneler için genellikle kitap adlarının, bazan da yazar adlarının verildiği basit kataloglar hazırlanmıştır. “El defteri” diye adlandırılan bu kataloglarda kitap adlarının altında numaralar bulunmaktadır. Bu kataloglar muhtemelen kütüphanede okuyucunun kitap seçmesi ve istenilen kitabın bulunması için hazırlanmıştır.

XVIII. yüzyıl sonlarıyla XIX. yüzyıl başlarında İstanbul'da ve diğer şehirlerde tesis edilen kütüphanelerin büyük bir dikkatle hazırlanmış katalogları mevcuttur. Ancak bunlarda hem tasnif hem konu başlığı tesbiti bakımından bir gelişme olmadığı gibi diğer kataloglarda bulunan bazı eksiklerin devam ettiği görülmektedir. Vakıf kütüphaneleri için hazırlanan katalogların hepsi konu katalogudur. Tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm dışındaki konu başlıkları kütüphanelerin koleksiyonlarına göre değişmektedir. Konu başlıklarında I. Mahmud devrinden itibaren bir artma görülürse de hemen hemen her dönemde koleksiyonların tasnifinde başlıkların yeterli olmadığı anlaşılmaktadır. Bunun yanında bazı katalog hazırlayıcılarının kitapları yanlış konu başlığı altına koymaları veya aynı eserin iki nüshasını iki ayrı konu başlığı altında göstermeleri de kataloglarda görülen önemli kusurlardandır. Dinî ilimlerle ilgili kitapların daima doğru şekilde konulandırılması katalogları hazırlayanların iyi bir medrese tahsili yaptıklarını gösterirse de bu kişilerin tarih, edebiyat, biyografi ve bibliyografya-

ya dair eserlerin tasnifinde aynı başarıyı elde edememeleri adı geçen ilimlerde yeterli kültüre sahip olmalarıyla açıklanabilir.

Kütüphaneler kurulduğunda ilk katalogları vakıf kurucuları tarafından genellikle ilmiye sınıfından kimselere yaptırılmaktaydı. XVIII. yüzyılın ortalarına kadar kütüphanelerde görevlendirilen kâtib-i kütübün bir görevi de gerektiğinde kütüphanede mevcut kitapların katalogunu hazırlamaktı. Kendisine muhtemelen hâfız-ı kütüb de yardım etmekteydi. Kütüphanelerin sayım ve kontrolü neticesinde ortaya çıkan yeni katalogların hazırlanmasında ise hâfız-ı kütüblerin yanında vakıf nâzırı ve mütevellisi, evkaf müfettişi ve kâtib de önemli rol oynamaktaydı.

Tanzimat'tan sonra kütüphanelerin kontrol ve sayımıyla ilgili çalışmalar yeni katalogların hazırlanmasını gerektirmiştir. Koleksiyonun sayım tarihindeki durumunu ve kayıpların tesbitini hedefleyen bu kataloglar daha önce hazırlanan sayım kataloglarından pek farklı bir özellik göstermez. Fakat XIX. yüzyılın ortalarında başlayan önemli bir kataloglama faaliyetleri görülmektedir. İstanbul'da mevcut vakıf kütüphanelerindeki kitapların toplu katalogunun hazırlanması yönündeki bu faaliyetlerin ilki olarak Ali Fethi Bey, 1850-1854 yıllarında hazırladığı ve *el-Âsârü'l-Âliyye fî hazâini'l-kütübi'l-Osmâniyye* adını verdiği katalogunda kırk altı vakıf kütüphanesindeki eserleri on dört konu başlığı altında sınıflandırarak vermiştir. Basılması için padişaha arz edilen katalog basılamamış ve günümüze ancak iki yazma nüshası ulaşabilmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5092-5093). Ali Fethi Bey'in çalışmasından bu konuda ilk örnek olması bakımından övgüyle söz edilmişse de eser kütüphanecilik açısından çok zayıftır. Kitapların genel bir alfabetik sıraya göre değil ait oldukları ilim dalının altında verilmiş olması aranan kitabın kolayca bulunmasını mümkün kılmamaktadır. Ayrıca eserlerin bulundukları kütüphanelerdeki yer numaralarının kaydedilmemesi bir sorun yaratmaktadır. Bibliyografik künyelerin verilisinde de birlik sağlanamamış, bazı yerlerde müellif isimleri belirtilmemiştir. İlimlerin tasnifinde de tutarsızlıklar olduğu görülmektedir.

Bu teşebbüsten muhtemelen çeyrek asır sonra İstanbul kütüphanelerinin diğer bir toplu katalogunun hazırlandığı görülmektedir. Günümüze matbu şekilde tek nüsha olarak ulaşan 552 sayfalık bu

katalogun (Süleymaniye Ktp., mikrofilm nr. 467, 1984) basıldığı tarih ve hazırlayıcısı kesin olarak bilinmemektedir. Osman Ergin'in kitap meraklılarının sözlü rivayetlerinden tesbit ettiğine göre eser, 1861-1870 yıllarında İstanbul'da kütüphaneler müfettişi olan Abdurrahman Nâcim Efendi tarafından hazırlanmıştır. Abdurrahman Nâcim Efendi'nin Damad İbrâhim Paşa ile Râgıb Paşa kütüphanelerinin kataloglarını hazırlayıp bastırması böyle bir işe girişmiş olacağı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. İstanbul'daki yirmi dört vakıf kütüphanesinde mevcut kitapları ihtiva eden katalogun Ali Fethi Bey'in hazırladığı katalogdan en önemli farkı, kitapların bulundukları kütüphanelerdeki yer numaralarının belirtilerek on dokuz konu başlığı altında alfabetik sistemle ve mümkün olduğunca müelliflerine de işaret edilmiş olmasıdır. Bunda da kitapların alfabetik de olsa ilim dalları altında sıralanması aranan kitabın bulunmasını güçleştirmektedir.

İstanbul dışında kütüphanelerin yoğun olduğu iki vilâyette de toplu kataloglama çalışması denebilecek bir faaliyet görülmektedir. Konya vilâyetinin 1290 r. (1874) yılına ait salnâmesinde, bölgede bulunan yirmi bir kütüphanedeki kitapların listesi Ali Fethi Bey'in kataloguna benzer şekilde, fakat müellif adı belirtilmeden verilmiştir. Bursa bölgesindeki kütüphanelerde mevcut kitapların listeleri de benzer bir tarzda bu vilâyete ait 1303 r. (1887) tarihli salnâmede yer almaktadır.

İstanbul'daki vakıf kütüphanelerinin tek tek kataloglarının hazırlanması için XIX. yüzyılın ortalarında başlayan çeşitli faaliyetler olmakla birlikte bu işten bir sonuç alınması ancak çeyrek asır sonra mümkün olabilmıştır. Başbakanlık Arşivi'ndeki yazışmalardan bu işe 1862 yılından önce başlandığı anlaşılmakta, fakat kütüphanelerin idaresinin Maarif Nezâreti'ne devrinden itibaren çalışmaların daha düzenli olarak yürütüldüğü ve katalogların teker teker basıldığı görülmektedir. II. Abdülhamid döneminde hazırlanmalarından "Devr-i Hamîdî katalogları" diye adlandırılan bu kataloglar içerik bakımından daha öncekilere pek farklı değildir. Eserlerin ismi, müellifi, müellifin vefat tarihi, dili, cilt sayısı, yazı cinsi ve mülâhazat hânesinin altında önemli fizikî özellikleri belirtilmiştir. Önceki kataloglardan en önemli farkları kitapların yer numaralarının yazılmış olmasıdır. Maarif Nâzırı Münif Paşa'nın ön ayak olduğu bu

çalışma neticesinde İstanbul'da mevcut altmış yedi vakıf kütüphanesinin katalogları 1884'ten başlanarak on iki yılda kırk cilt halinde basılmıştır. Bu kataloglar kart katalogları hazırlanincaya kadar uzun süre kullanılmıştır.

II. Meşrutiyet döneminde kütüphaneler alanında da bazı yenilikler yapma ihtiyacı duyulmuş, Sadrazam Hüseyin Hilmi Paşa'nın teşebbüsüyle bu konuda bir rapor hazırlaması için Mısır Meclisi'n-nüzzâr ikinci kâtibi, bibliyografya uzmanı Ahmed Zeki Paşa İstanbul'a davet edilmiştir. Ahmed Zeki Paşa, 1909 yılında sadârete sunduğu doksan altı maddeden oluşan raporunda (*Dersââdet Umûmî Kütüphanelerinin Tanzim ve Tensikine Dair Sadrazam Hilmi Paşa Hazretlerine Takdim Olunan Takrir*, Dersââdet [Matbaa-i Ahmed İhsan] 1325) kütüphanelerle ilgili birçok hususun yanında "Devr-i Hamîdî katalogları"nın yetersizliğine ve kullanımda arzettikleri güçlüğü temas etmiş, bunların güvenilir olmadığını belirtmiştir. Çok değerli bir hazine olarak nitelendirdiği İstanbul kütüphanelerinden faydalanılabilmesi için gösterdiği esaslara göre bir toplu katalog hazırlanmasının, buna da yazar ve kitap adlarını içeren iki dizin eklenmesinin yerinde olacağını ifade etmiştir.

Bu rapordan bir süre sonra Evkaf Nezâreti kütüphaneler müfettişi Muhtar Bey, Mısır kütüphaneleri fihristi tarzında İstanbul kütüphanelerine ait bir toplu katalog hazırlamak üzere kütübhâne-i umûmî memurlarından Ebûlhayr Efendi'yi görevlendirmiş ve hazırlanan fişlerden bir formalık katalog örneği bastırarak 1 Mart 1333 (1915) tarihli bir raporla Evkaf Nezâreti'ne takdim etmiştir. Dârü'l-kütûbî'l-Misriyye'nin katalogu model alınıp kitap adına göre alfabetik olarak hazırlanan bu örnekte eser ve müellifi hakkında bilgi verilmiş, eserin çeşitli kütüphane kataloglarındaki numaraları ve bibliyografik künyesinin eğer varsa farklı şekillerde tesbiti belirtilmiş ve tashihi yapılmıştır. Eldeki örnekten oldukça kullanışlı bir katalog olacağı anlaşılan çalışma, kütüphaneye konusuna özel bir ilgi duyan Şeyhülislâm ve Evkaf Nâzırı Hayri Efendi'nin nezâretten ayrılması ve I. Dünya Savaşı yüzünden sonuçsuz kalmıştır.

Cumhuriyet'in ilânından sonra Evkaf Nezâreti'nin lağvedilmesi üzerine Maarif Vekâleti'nin kontrolüne verilen vakıf kütüphanelerinin kataloglarının hazırlanmasıyla ilgili faaliyetler başlatılmış ve gerekli

çalışmalar yapılmıştır. Fransa'da kütüphanecilik eğitimi alan Fehmi Ethem Karatay'ın İstanbul'da açtığı kütüphanecilik kurslarında kataloglamaya önem verilmiş, derslerin büyük bir bölümü kataloglama usulleri, katalog çeşitleri ve bibliyografyaya ayrılmıştır. Celâl Esat Arseven'in *Notlar ve Kütüphanelere Dair Usûl-i Tasnif* (İstanbul 1341 [1924]) adlı eseriyle Paul Goyas'tan Ahmed Saffet'in *Halk Kütüphanelerinin Sûret-i Te'sîsi ve Usûl-i İdâresi* adıyla çevirdiği kitapta (İstanbul 1341) ve Nebil Emil Buharioğlu'nun *Büyük Millet Meclisi Kütüphanesi Fihristi*'nin (Ankara 1341) önsözünde kataloglama kuralları üzerinde durulmuştur. Bunları Uluğ İğdemir ve Fehmi Ethem Karatay'ın kataloglama konusundaki eserleri takip etmiş, Millî Eğitim Bakanlığı da kılavuz niteliğinde bir kitap yayımlamıştır (*Umumi Kütüphane Fihristleri İçin Hazırlanacak Fişlerin Ne Yolda Doldurulacağı Hakkında Kılavuz*, İstanbul 1939). Bu arada defter şeklindeki katalogların hazırlanmasından vazgeçilerek fiş kataloglarına başlanmıştır. Bu usulün ilk uygulamaları arasında İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi ile İstanbul Arkeoloji Müzesi Kütüphanesi'nde yapılan çalışmalar bilinmektedir.

Millî Kütüphane'nin kurulmasıyla birlikte faaliyetler daha düzenli bir şekilde yürütülmeye başlanmış, kataloglamada birlik sağlanmaya çalışılmış ve bu konuda *Basma Eserler Alfabetik Katalog Kaideleri: Enstrüksiyon* (Ankara 1957) adıyla bir eser neşredilmiştir. Millî Kütüphane'nin bünyesinde kurulan Bibliyografya Enstitüsü bu faaliyetleri yürüttüğü gibi Türkiye'de çıkan bütün yayınların bibliyografik künyelerini veren ve ilk üç cildi 1933'te yayımlanan, daha sonra yayımı bir süre Derleme Müdürlüğü tarafından sürdürülen *Türkiye Bibliyografyası*'nı 1955 tarihinden itibaren neşretmeye başlamıştır. Kataloglama konusunda birlik sağlamak amacıyla yapılan çalışmaların 1970'li yıllarda zayıfladığı ve yerini milletlerarası kuralların adaptasyonu için çalışmalar başlatıldığı, bunun sonucu olarak Anglo-Amerikan kataloglama kurallarının çevirilerinin yapıldığı görülmektedir.

Öte yandan Osmanlı döneminde vakıf kütüphanelerindeki yazma eserleri kataloglama konusunda yapılan çalışmalar Cumhuriyet döneminde de sürdürülmüş, 1927'de Maarif Vekâleti tarafından İstanbul Kütüphaneleri Tasnif Komisyonu ku-

ruşmuş, ancak altı ay çalıştıktan sonra çalışmalarını durdurulmuştur. 2 Mart 1935'te teşkil edilen diğer bir komisyon kataloglama faaliyetine tekrar başlamıştır. Bu komisyonda Helmut Ritter, Muallim Cevdet, Mehmet Ali Ayni, Zâkir Kâdiri Ugan, Ömer Ferit Kam, Hüseyin Hüsâmeddin Yasar, Abdullah Âtîf Tüzüner, Nail Tuman, Tâhirülmevlevî gibi o dönemin ünlü bilginleri bulunmaktaydı. Çalışmalar neticesinde 1943-1962 yılları arasında on bir fasikülden oluşan *İstanbul Kütüphaneleri Tarih-Coğrafya Yazmaları Kataloğu* yayımlanmıştır. Aynı komisyonun hazırladığı *İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu 1947-1976* arasında tamamlanmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı'nın öncülük ettiği bu çalışmalar daha sonraki yıllarda da devam etmiş ve İstanbul'da Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, Konya'da Mevlâna Müzesi Kütüphanesi başta olmak üzere çeşitli kütüphanelerin katalogları hazırlanmıştır. Cumhuriyet döneminde bu konuda yapılan en önemli teşebbüs ise Türkiye'deki kütüphanelerde mevcut yazma eserlerin kataloglanmasını hedefleyen *Türkiye Yazmaları Toplu Kataloğu (TÜYATOK)* projesidir. 1978'de başlatılan proje ile bazı şehirlerdeki kütüphane koleksiyonları kataloglanmış ve basılmıştır. Son yıllarda yavaşlayan bu çalışma neticesinde bugüne kadar yirmi dört cilt çıkarılmıştır.

Yazma eserlerin kataloglanması konusunda diğer önemli bir teşebbüs de İslâm Konferansı Teşkilâtı'na bağlı olarak faaliyet gösteren İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) tarafından gerçekleştirilmiş, Türkiye kütüphanelerindeki tıp yazmalarının, Köprülü Kütüphanesi'nin katalogunun basımı ve daha önce Ramazan Şeşen tarafından yayımlanan *Türkiye Kütüphanelerindeki Nadir Eserler* adlı üç ciltlik eserin genişletilmiş baskısı yapılmıştır.

Türkiye'deki yazma kataloglarıyla ilgili diğer bir çalışma da İstanbul'da Türkiye Diyanet Vakfı'nın kurmuş olduğu İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM), Türkiye'de bütün kütüphanelerde mevcut yazma eserlerin bibliyografik künyelerinin bilgisayara yüklenerek bir toplu katalog ortaya koyma yönündeki faaliyetidir. Kütüphane fişlerindeki bilgilerden oluşacak bu katalog çalışması için bugüne kadar Türkiye'deki doksan bir kütüphaneye ait 235.000 yazma eser künyesi bilgisayara yüklenmiş olup halen fişlerdeki yanlışlıklar düzeltilmeye ve birlik sağlanmaya çalışılmaktadır. Bu çalışma sayesinde bir

müellifin Türkiye kütüphanelerindeki eserlerini kolaylıkla tesbit etmek mümkün olabilecektir.

BİBLİYOGRAFYA :

Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 42-46; Youssef Eche, *Les bibliothèques arabes*, Damas 1967, s. 315-324; Selâhaddin el-Müneccid, *Qavâ'idü fihristi'l-mahtûâtü'l-'Arabiyye*, Beyrut 1976, s. 20-30; M. Mâhir Hamâde, *el-Mektebât fi'l-İslâm*, Beyrut 1978, s. 154-157; Mîrî Abûdî Fütûhî, *Fehresetü'l-mahtûâtü'l-'Arabiyye*, Bağdad 1980, s. 54-55; Necmettin Sefercioğlu, "Union Catalogues in Turkey in the Nineteenth Century", *Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanecilik Bölümü XXV. Yıl Anı Kitabı (1954-55/1979-80)*, Ankara 1981, s. 91-93; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Deurinde Eyyûbiler Devleti*, İstanbul 1983, s. 270-271; İsmail E. Erünsal, *Kütüphanecilikle İlgili Osmanlıca Metinler ve Belgeler*, İstanbul 1983-90, I, 382-386; II, 371-372; a.mlf., *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 213-235; a.mlf., "A Brief Survey of the Development of Turkish Library Catalogues", *Libri*, LI/1, Munich 2001, s. 1-7; Yahyâ Mahmûd Sââtî, *el-Vakf ve bünye-tü'l-mektebeti'l-'Arabiyye*, Riyad 1988, s. 153-155; R. Tuba Çavdar, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kadar Osmanlı Kütüphanelerinin Gelişimi* (doktora tezi, 1995), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 93-100; Kabir Ahmad Khan, "Organization and Administration of Libraries in the Islamic World", *IC*, LV/2 (1981), s. 124-125; Hasan S. Keseroğlu, "Türkiye'de Katalog ve Kataloglamanın Tarihçesi", *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Kütüphanecilik Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1987, s. 168-173; Ali Birinci, "Abdurrahman Nâcim", *Müteferrika*, sy. 8-9, İstanbul 1996, s. 114 (konuyla ilgili arşiv kaynakları metin içinde verilmiştir).



İSMAİL E. ERÜNSAL

KATAN SEFERİ

(سرية قطن)

Hz. Peygamber'in
Esedoğulları'na karşı
gönderdiği seriyye
(3/625).

Uhud Gazvesi'nde müslümanların müşrikler karşısında başarısız olması, putperest Arap kabilelerini önceden çekindikleri müslümanlara karşı cesaretlendirmiş, yağma ve baskın arzularını kabartmıştı. Bazı kabileler bu durumdan istifade ederek Medine'ye baskın düzenlemek için harekete geçtiler. Esedoğulları reislerinden Tuleyha b. Huveylid ve kardeşi Seleme, Uhud Gazvesi'nin üzerinden iki ay bile geçmeden Medine'ye baskın için asker toplamaya başlamışlardı. Tay kabilesinden bir kişi Esedoğulları'nın bu hazırlıklarını duymuş, müslümanlardan biriyle evlenmiş olan yeğenini ziyaret için Medine'ye geldiğinde bunu yeğeninin kocasına

anlatmıştı. Bu sahâbî hemen Resûl-i Ekrem'e giderek durumu haber verdi. Hz. Peygamber de 150 kişilik bir seriyye hazırladı. Kumandan olarak aynı zamanda sütkardeşi olan ilk müslümanlardan Ebû Seleme el-Mahzûmî'yi tayin etti ve Esedoğulları harekete geçmeden önce onların yurtlarına ulaşmasını ve âni bir baskın yapmasını emretti.

3. yılın son ayında (Mayıs 625), diğer bir rivayete göre ise 4. yılın ilk ayında (Haziran 625) yola çıkan seriyye, dört günlük bir yürüyüşten sonra Esedoğulları'nın yurdu Necid'in Feyd bölgesindeki Katan dağına ulaştı. Ebû Seleme, Esedoğulları'nın su kaynağının yanında otlamakta olan sürülerini ele geçirdi, karşı koymak isteyen üç çobanı esir aldı. Kaçmayı başaran diğer çobanlar kabilelerine giderek müslümanların çok kalabalık bir kuvvetle geldiğini haber verdiler. Bunun üzerine korkuya kapılan Esedoğulları çatışmayı göze alamayıp dağıldılar. Hareketine devam eden Ebû Seleme sabaha karşı onların yurdunu kuşattı. Bu sırada iki taraf arasında çıkan çatışma çok kısa sürdü; bir müşrik öldürüldü, bir sahâbî de şehid oldu. Müslümanlara karşı dayanamayacaklarını anlayan Esedoğulları geri çekildiler. Ebû Seleme düşmanı bir süre takip ettikten sonra Katan suyu civarında karargâh kurdu. Askerlerini üç gruba ayırarak her birini değişik istikametlere gönderdi. Bir mukavemetle karşılaşmayan birlikler bir süre sonra geri geldiler. Ardından Ebû Seleme Medine'ye dönmek üzere yola çıktı. Bu sefer on günden fazla sürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Vâkıdî, *el-Megâzî*, I, 3, 340-346; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 50; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), IV, 425-426; Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ*, VI, 54-56; Nûreddin el-Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), III, 164; L. Caetani, *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1925, IV, 96-98; W. M. Watt, *Mahomet à Médine* (trc. S. M. Guillemin - F. Vaudou), Paris 1959, s. 45-46; Köksal, *İslâm Tarihi* (Medine), IV, 5-8; M. Muh-sin el-Fakih, *el-Mevsû'atü'l-kübrâ fi gazavâtü'n-nebiyyi'l-a'zam*, Beyrut 1417/1996, II, 433-440.



AHMET ÖNKAL

KATANOV, Nikolay Fyodoroviç (1862-1922)

Türk asıllı Rus Türkologu.

Güney Sibiryâ'nın Abakan ırmağı boylarında yaşayan yarı göçebe Hakaslar'ın Saggay oymağına mensuptur. 1884 yılında Krasnoyarsk Lisesi'ni bitirdi. Öğrenciliği

sırasında Grekçe, Latince, Fransızca, Almanca öğrendi ve ilme olan tutkusuyla öğretmenlerinin dikkatini çekerek onların teşvikiyle Sagay etnografyası ve dili üzerine ilk eserlerini kaleme aldı (aş. bk.). 1888'de devlet bursuyla okuduğu Saint Petersburg Üniversitesi Doğu Dilleri Fakültesi'nden mezun oldu. Öğrenciliği sırasında Friedrich Wilhelm Radloff, N. İ. Veselovskiy ve İlya-Nikolayevič Berezin gibi hocalarının yönlendirmeleriyle Sagay ağzından derlemeler yaptı ve Castrén'in Koybalca için hazırladığı sözlüğü Rus alfabesine uyguladı ("Castrén's Koibalisch-deutsch Wörterverzeichnis und Sprachproben des koibalischen Dialectes", *Mélanges asiatiques*, IX/2 [St. Petersburg 1885], s. 97-207). 1888-1892 yıllarında Saint Petersburg Coğrafya Cemiyeti'nin görevlisi olarak Sibiry ve Doğu Türkistan'da araştırmalarda bulundu; Tuba nehri civarındaki eski Uygur kitâbelerini kopya etti ve gezi sonuçlarını yayımladı. 1894'te Kazan Üniversitesi Doğu Dilleri Kürsüsü'ne tayin edilerek Türk dili, Türk edebiyatı (Osmanlı, Çağatay) ve tarihi üzerine dersler verdi; bu arada Kazan Tatarları'ndan Şehâbeddin Mercânî ve Kayyum Nâsırî'nin ilmî çalışmalarını kamuoyuna tanıttı. Aynı zamanda Kazan Üniversitesi Arkeoloji, Tarih ve Etnografya Cemiyeti'nin üyesiydi ve zamanla bu kurumun başkanlığına kadar yükseldi. 1910 yılında Kazan İlâhiyat Akademisi Misyoner Kürsüsü'nde de görev aldı ve 1915'te profesör oldu. 1906'da başladığı sansür komitesi üyeliğini de 1916 yılına kadar sürdürdü.

10 Mart 1922 tarihinde Kazan'da ölen Katanov, Helsinki Üniversitesi Fin-Ugur Cemiyeti, Budapeşte Etnografya Cemiyeti, Nijni Novgorod Arkeoloji Cemiyeti, Saint Petersburg Coğrafya Cemiyeti, Moskova Antropoloji ve Etnografya Cemiyeti gibi çok sayıda ilmî kuruluşun üyesiydi. Birçok modern Batı ve Doğu dilinin yanı sıra bazı ölü dilleri de biliyor, Göktürk ve Uygur yazılarından başka Sumer çivi yazısını, Mısır hiyerogliflerini, Çin, Arap ve Ârâmî yazılarını okuyabiliyordu. İlgi alanı yalnız Türkoloji ile sınırlı kalmamış, folklor, etnografya, arkeoloji, numismatik ve tarih dallarında da çeşitli çalışmalar yapmıştır. *Deyatel* (1896-1901) ve *İno-rodçeskoe Obozrenie* (1912-1915) dergilerinin redaktörlüğünü de yürüten Katanov, arkasında 200'ün üzerinde yayımlanmış eser ve bugün Rusya Federasyonu'ndaki çeşitli arşivlerde saklanmakta olan 15.000 sayfalık müsvedde mirası bir-

rakmıştır. Çarlık Rusyası'nın son döneminde yaşanan ağır hayat şartları sebebiyle satışa çıkarmak zorunda kaldığı 9000 ciltlik kütüphanesinin 5000 kadar kitabı 1914'te Osmanlı hükümeti tarafından satın alınmıştır ve halen İstanbul Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü'nün kütüphanesinde muhafaza edilmektedir; az bir miktarı da Kazan Üniversitesi'ndedir. Komünist dönemin ilk yarısında çarlık idaresinin sansürçüsü olarak karalanmasına çalışılan Katanov'un ismi ve eserleri Stalin'in ölümünden sonra yeniden gündeme gelmiş, S. N. Ivanov tarafından bir biyografisi hazırlanmış (bk. bibl.) ve 1962 yılında Hakas Özerk Cumhuriyeti'nin başşehri Abakan'da 100. doğum yıl dönümü bir sempozyumla kutlanarak eserlerinin yeni baskıları yapılmıştır.

Eserleri. 1. *Zameçaniya o bogatirskih poemah minusinskih tyurkov* (Yenisey-koy gub...) (St. Petersburg 1885). Yenisey Minusin Türkleri'nin kahramanlık şiirlerine dairdir. 2. "Die aus dem Russischen entlehnten Fremdwörter des Sagai-Dialectes", *Mélanges asiatiques*, IX-3 [St. Petersburg 1885], s. 277-312. Rusça'dan Sagay lehçesine geçen yabancı kelimeleri konu alır. 3. *Vostoçnyye zametki. Stati i isledovaniya* (Kazan 1896). Doğu notları: Makaleler ve incelemeler. 4. *Opit isledovaniya Uryanhayskogo yazıka s ukazaniem glavneyşih rodstvennih otnoşeniy yevro k drugim yazıkam tyurskogo kornya* (Kazan 1903). Uranhayca'nın Türkçe kökenli diğer dillerle akrabalığını anlatır. 5. *Çuvaşkiye slova v bolgarskih i tatarskih pamyatnikah* (Kazan 1920). Bulgar ve Tatar yazıtlarındaki Çuvaşça kelimeler üzerine bir araştırmadır (eserlerinin tam listesi için bk. Ekici, XXXVI/423 [1998], s. 412-421).



Nikolay
Fyodorovich
Katanov

BİBLİYOGRAFYA :

S. N. İvanov, *Nikolay Fyodoroviç Katanov: Oçerki jizni i tvorçestva*, Abakan 1958, s. 36-49; İrina Kokova, *Nikolay Federoviç Katanov* (trc. Muvaffak Duranlı), Ankara 1988, tür.yer.; Abdullah Battal Taymas, *Kazan Türkleri*, Ankara 1988, s. 120; Ebrar Kerimullin, "Katanov Kitaphanesi İzinnen", *Yazmış*, Kazan 1996, s. 136-147; Hasan Eren, *Türklük Bilimi Sözlüğü I, Yabancı Türkologlar*, Ankara 1998, s. 186-187; V. Gordlevsky, "Pamyatı N. F. Katanova", *Noviy Vostok*, sy. 1 (1922), s. 448-451; Güllü Yoloğlu, "Ömrü Tarihe Dönmüş Bir Bilim Adamı: N. F. Katanov" (trc. Aljira Topalova), *Bilge*, sy. 15, Ankara 1988, s. 29-32; Ahmet Temir, "Türk (Hakas) Asıllı Rus Türkologu N. F. Katanov (1862-1922)", *TDL*, LIV/429 (1987), s. 148-153; Fikret Türkmen, "75. Ölüm Yıl Dönümünde Türk Soylu İlk Türkolog Nikolay Feodoroviç Katanov", a.e., sy. 545 (1997), s. 483-489; Metin Ekici, "Hakasya'nın Büyük Bilimadamı Profesör Türkolog Nikolay Feodoroviç Katanov ve Eserleri", *TK*, XXXVI/423 (1998), s. 409-424; Timur Davletov, "Nikolay Födoroviç Katanov (19 Mayıs 1862 – 10 Mart 1922)", *Yesevi*, VI/64, İstanbul 1999, s. 23-25; a.mlf., "Hakas Prof. Nikolay Födoroviç Katanov (19 Mayıs 1862 – 10 Mart 1922)", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, sy. 145, İstanbul 1999, s. 18-19; "Katanov", *TA*, XI, 396-397; "Katanov", *Bolşaya Sovetskaya Entsiklopediya*, Moskva 1973, XI, 522; "Katanov", *TDEA*, V, 219.



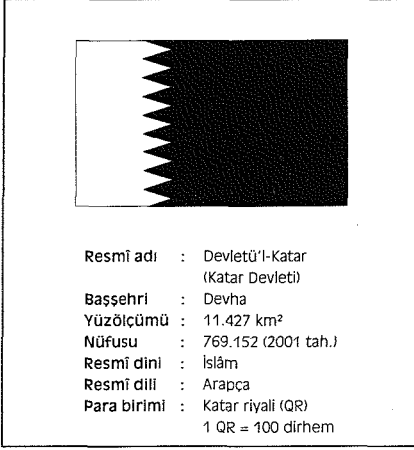
MUSTAFA S. KAÇALIN-İSMAİL TÜRKOĞLU

KATAR

(قطر)

Basra körfezinde
bir Arap emirliği.

Arap yarımadasının kuzeydoğu sahilinde, Basra körfezinin güneybatısındaki Bahreyn ve Bahrülbenât körfezleri arasında kuzeye doğru uzanan yarımada üzerinde olup başşehri 299.300 nüfuslu (2001 tah.) Devha (Doha / Duha), yüzölçümü 11.427 km², nüfusu 769.152 (2001 tah.) ve resmî dili Arapça'dır. Güneyden Suudi Arabistan ve Birleşik Arap Emirlikleri'nin çevirdiği; genelde çöl ve alçak kumlu tepelerden ibaret olan arazisi tarıma uygun değildir; iklimi sıcak ve kuraktır. Çok büyük petrol ve doğalgaz yataklarına sahip olan Katar son yıllarda sanayileşmeye de ayrıca önem vermiştir; kişi başına düşen gelir 2000 yılı tahminine göre 20.300 dolardır. XX. yüzyılın ilk yarısına kadar hal-kını Necid'in içlerinden gelen ve hayvancılıkla geçinen bedevîlerle balıkçılık, inci avcılığı ve ticaret yapan yarı yerleşik kabileler oluştururken bugün nüfusun çoğunluğu petrol sektöründe çalışan İran ve Pakistan kökenli göçmenlerle işçilerden meydana gelmektedir.



İlkçağ'lardan beri iskân gören Katar yarımadasının, Basra körfezinde Osmanlı-Portekiz çekişmelerinin başlamasına kadarki tarihi hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Osmanlı belgeleri arasındaki en eski örnek 1555 yılına aittir ve bölgenin ticarî önemine işaret etmektedir. Söz konusu belgede Şeyh Muhammed b. Sultan b. Müsellem'in idaresindeki Katar ahalisinin 1000 civarında gemiye sahip olduğu ve ticaretle uğraştığı belirtilmektedir (BA, KK, Ruus, nr. 213, s. 18). Basra körfezinde Portekizliler'e karşı üstünlük sağlayan Osmanlı Devleti önce Lahsâ beylerbeyliğini, arkasından da Katar sancağını kurarak buraya idareciler tayin etti (1559). Ancak sancak beyinin Katar'a giderken Lahsâ Beylerbeyi Bıyıklıazade Mustafa Paşa'nın Bahreyn seferine katılması ve seferde ölen Mustafa Paşa'nın yerine ordunun başına geçmek zorunda kalması esas görev yerine ulaşmasını engelledi. Böylece burada doğrudan bir Osmanlı idaresinin tesisi girişimi yarım kalmış oldu; ancak Benî Müsellem'e mensup mahallî idarecilerin Lahsâ ile ilişkileri sebebiyle burası da tartışmasız biçimde Osmanlı hâkimiyetindeki topraklar içinde yer almıştır.

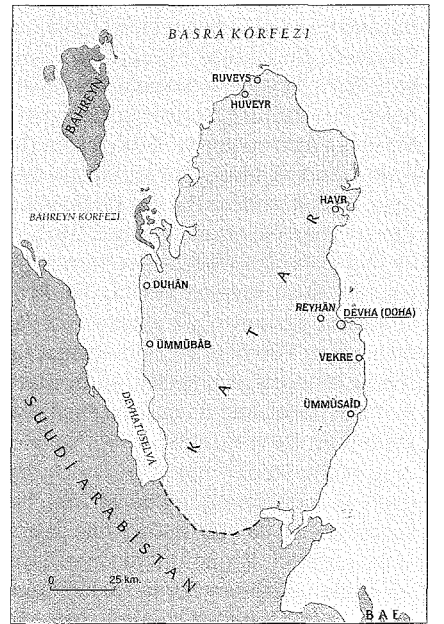
1776'da Küveyt'ten gelen Utûb kabilesine mensup Âl-i Halîfe'nin Katar'ın batı sahillerindeki Zübâre'yi işgal etmesi ve burayı kısa zamanda bölge limanlarına rakip bir ticaret merkezi haline getirmesi (BA, Y. MTV, 31/33), Katar'ı yöneten Benî Müsellem'in ve İran'ın rahatsızlık duymasına yol açtı; Benî Müsellem, Âl-i Halîfe'den vergi talebinde bulunurken İran'ın Bûşehr hâkimi Zübâre'ye bir saldırı düzenledi (1783). Bunun üzerine Âl-i Halîfe

kendisine bağlı kabilelerle birlikte Zübâre'nin karşısında yer alan ve o sıralarda İran'ın nüfuzu altında bulunan Bahreyn adasını ele geçirip yurt edindi. Aynı ticarî faaliyetleri Bahreyn'de de sürdüren Âl-i Halîfe'nin bu tarihten sonra daima Katar üzerinde ve özellikle Zübâre bölgesinde söz sahibi olmak ve orada bir nâib bulundurmak istemesi Katar aşiretleriyle Bahreyn arasında sürekli bir çekişme doğurdu ve Bahreyn şeyhleri Katar üzerinde zaman zaman nüfuz kurmayı başardılar. O yıllarda Necid bölgesinde önemli bir güç olarak ortaya çıkan Âl-i Suûd da kısa zamanda nüfuzunu Körfez'e, dolayısıyla Bahreyn ve Zübâre'ye kadar yaydı. 1843-1849 yılları arasında Bahreyn'de meydana gelen iç karışıklıklar ve Âl-i Halîfe içindeki çekişmeler sırasında Katar kabileleri Muhammed el-Halîfe'nin yanında yer aldılar. Bu durum Bahreyn şeyhi ile Osmanlılar'ın Necid kaymakamı Emîr Faysal b. Türkî arasında Katar'a karşı bir ittifakın doğmasına sebep oldu. Bu gelişmeler, XVIII. yüzyılın sonlarında Orta Arabistan'dan Katar'a göç ederek buranın ticarî hayatında ön plana çıkan Benî Temîm'in bir koluna mensup Âl-i Sâni'nin güç kazanmasına imkân verdi. Benî Müsellem'in siyaset sahnesinden çekilmesinden sonra zaman zaman Bahreyn Şeyhliği ile Suud Emirliği'nin bölgedeki vergi tahsildarlığını sürdüren Âl-i Sâni 1860'lı yıllardan itibaren bölge politikalarında etkili olmaya başladı. Bu ailenin tarihi aynı zamanda modern Katar'ın tarihi demektir.

1820'li yıllardan itibaren körfezdeki şeyhliklerle münasebet kuran İngiltere, Bahreyn ile olan ilişkilerini yeterli gördüğünden Katar'la herhangi bir antlaşma yapmamıştı. Ancak 1860'lardan sonra hem Necid'deki Suud ailesi hem de Bahreyn'deki Halîfe ailesi içinde yaşanan ihtilâflar Katar'ı İngilizler için ön plana çıkardı. Ayrıca Katar'ın Necidli muhaliflere lojistik destek sağlayacak yolun üzerinde bulunması (BA, *Ayniyat Defteri*, nr. 851, s. 35) ve Bahreyn'den kaçan muhaliflerin burada üstlenmesi de bunda etkili oldu. Bu sebeple İngilizler, bölgenin Bahreyn'in nüfuzu altında kalmasını menfaatlerine uygun bulduklarından 1868 sonbaharında Katar'a gemi göndererek Muhammed b. Sâni'yi Bahreyn emirlerine vergi vermeye mecbur bıraktılar. Bu durum, İngilizler'in özellikle Bahreyn üzerinde kurdukları nüfuzu tehlikeli bulan ve mutlak yayılmalarının durdurulması gerektiğine inanan Bağdat Valisi Midhat Paşa'yı harekete geçirdi. Midhat Paşa öncelikle

Küveyt şeyhlerinin itaatlerini sağladı; arkasından Lahsâ taraflarındaki aşayışsızlığı bertaraf etmek ve orada da merkezî hükümetin gücünü hissettirmek için 1871 baharında Nâfiz Paşa kumandasındaki birliklerle Lahsâ'ya bir sefer düzenledi. İngilizler'in tepkisine rağmen Osmanlılar Lahsâ sahilllerinde kontrolü ele geçirdiler. Bunu fırsat bilen Katar şeyhi Câsim b. Sâni, İngilizler'in tehdidinden kurtulmak için Osmanlı askerlerini ülkesine davet etti. Katar, esasen bu seferin planları içinde yer alıyordu (BA, *İrade - Dahiliye*, nr. 44196, lef. 1); böyle bir davetin gelmesi işi daha da kolaylaştırdı. Böylece 1871 sonbaharında Katar'da da Osmanlı kontrolü sağlandı ve burası Necid sancağına bağlı bir kaza olarak teşkilâtlandırılıp Câsim b. Sâni fahrî kaymakam tayin edildi. Baştan beri askerî sefere karşı çıkan İngilizler fiilî durum karşısında çaresiz kaldılar; fakat Osmanlı hâkimiyetini kabullenen Sâni ailesi üzerinde dolaylı yollarla baskı uygulamayı sürdürdüler. Diğer taraftan düzenli bir hükümete alışkın olmayan bedevîler yeni durumu benimsemediler. Osmanlılar'ı davet etmesine rağmen Câsim b. Sâni de kendi nüfuzunun zedeleneyeceği endişesine kapıldı ve yapmak istenen bazı idarî düzenlemelere karşı çıktığı gibi zaman zaman Necid ve Basra'daki yöneticilerle anlaşmazlığa dü-

Katar



şüp kaymakamlık görevinden istifa etme girişimlerinde bulundu (BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 2158610, lef.15). 1888 yılında bazı rütbe ve pâyelerle Câsim'in devlete bağlılığı arttırılmaya çalışıldıysa da gerek İngilizler'in çeşitli vesilelerle uyguladıkları baskılarda gerekse Ebûzabî şeyhiyle Udeyd bölgesi üzerinde çıkan ihtilâflarda Osmanlı Devleti'ni kendi istekleri doğrultusunda yönlendiremeyen Câsim bölgede başına buyruk hareket etmeye başladı. Çeşitli teşebbüslerden bir sonuç alınamaması üzerine Basra Valisi Hâfız Mehmed Paşa, padişahın muvafakatini almadan 1893 başlarında 200 kişilik bir tabur ile Devha'ya girdi. Bunun üzerine Câsim kendisine bağlı kabilelerle Veebe Kalesi'ne çekildi. Çıkan çatışmada Hâfız Mehmed Paşa büyük bir hezimete uğradı. Durumdan haberdar olan padişah meseleyi gönderdiği bir heyete inceletti ve bir daha böyle bir olayın tekrarlanmaması şartıyla Câsim'i affederek görevinde bıraktı. Bu tarihten sonra Osmanlı Devleti bölgede varlığını daha fazla hissettirmek için bir dizi tedbire başvurduysa da daima İngilizler'le karşı karşıya geldi; hatıta Katar'a tâbi bir nahiye olarak teşkilâtlandırmaya çalıştığı Zübâre 1895 sonbaharında İngilizler'in saldırısına uğradı (BA, BEO, nr. 59642).

Bâbîâli, 1897'den itibaren Osmanlı-İngiliz münasebetlerinde Küveyt'in birinci plana çıkmasından istifade ile Katar bölgesinde birtakım yeni idarî düzenlemeler yapmak istedi, fakat pek başarılı olamadı. II. Meşrutiyet yıllarında dış politikada içine düşülen yalnızlıktan kurtulmak için 1910'da İngilizler'le başlatılan görüşmelerde Katar'ın statüsü yeniden gündeme geldi. 29 Temmuz 1913'te Londra'da imzalanan, ancak yürürlüğe girmeyen antlaşmanın ilgili maddesinde Osmanlı Devleti Katar yarımadası üzerindeki bütün

taleplerinden feragat etti, buranın Şeyh Câsim b. Sâni ve halefleri tarafından yönetilmesi konusunda mutabakata varıldı. Ancak Şeyh Câsim'in ölmesi üzerine yerine oğlu Abdullah'ın tayin edilmesi yine Osmanlı Devleti'nin muvafakatiyle oldu. I. Dünya Savaşı ile birlikte bölgedeki Osmanlı varlığı tamamen sona erdi.

I. Dünya Savaşı sırasında Basra körfezinde büyük etkinlik gösteren İngilizler, 3 Kasım 1916'da Katar Emîri Abdullah ile diğer Körfez şeyhleriyle yaptıklarına benzer bir himaye antlaşması imzaladılar. Bu tarihten bölgede petrolün bulunduğu gündeme gelmeye Katar, komşuları Bahreyn ve Suudi Arabistan ile arasında çıkan bazı küçük anlaşmazlıkların dışında önemli bir olayla karşılaşmadı. İngilizler'in 1971'de bölgeyi terketmesinden sonra bağımsızlığına kavuşan Katar (3 Eylül 1971) hemen arkasından Arap Birliği'ne ve Birleşmiş Milletler'e üye oldu. 22 Şubat 1972'de Şeyh Halife b. Hamed bir darbe ile emirliği ele geçirdi. Devlet başkanlığının yanı sıra başbakanlık görev ve yetkilerini de elinde toplayan Şeyh Halife, öncelikle bütün üyelerini kendi seçtiği bir danışma meclisi kurarak bir anlamda parlamenter rejime doğru bir adım attı. 1974'te ülkedeki petrol şirketlerinin tamamını denetimi altına aldı. Bahreyn'le ilişkileri Havar adaları anlaşmazlığı sebebiyle iyi gitmeyen Katar, 1991 Körfez Savaşı'nda Amerika Birleşik Devletleri'nin tarafını tuttu. Suudi Arabistan'la olan bazı sınır anlaşmazlıkları ise 20 Aralık 1992'de dostane bir çözüme kavuşturuldu. Katar halen mutlak monarşi ile yönetilmekle birlikte Körfez ülkeleri arasında birtakım anayasal düzenlemelere giden ilk emirlik olarak dikkat çekmektedir. 1995 yılında Hamed b. Halife babasını iktidardan uzaklaştırıp yerine geçti.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, KK, Ruus, nr. 213, s. 18; BA, Y. MTV, nr. 31/33; BA, Meclis-i Vükelâ, nr. 162, s. 39; BA, BEO, nr. 59642; BA, İrade-Şûrâ-yı Devlet, nr. 2158610, lef.15; BA, İrade-Dahiliye, nr. 44196, nr. 44930, lef.1, nr. 83926; BA, *Ayniyat Defteri*, nr. 851, s. 35; BA, YEE, nr. 250/14/126/8; *The Persian Gulf Pilot, The Gulf of Oman and Makran Coast*, London 1989 (London 1883), s. 119; Süleyman Nutki, *Basra Körfezi Rehberi*, İstanbul 1317, s. 198-199; *Bağdat Hatı ve Basra Körfezine Mütteallik İngiltere Metâlibâtı Hakkında Lâyiha ve Merbûâtâtı* (Bâbîâli Hariciye Nezâreti), İstanbul 1327, s. 18-37; *Âl-Katar Sahilleri Meselesi* (Bâbîâli Hariciye Nezâreti), İstanbul 1334, tür.yer.; *Bahreyn Adaları Meselesi* (Bâbîâli Hariciye Nezâreti), İstanbul 1334, tür.yer.; G. P. Gooch - H. Temperley, *British Documents on the Origins of the War*, London 1938, X, 183-198; Ahmed Mustafa Abu Hakima, "The Development of the Gulf States", *The Arabian Peninsula Society and Politics* (ed. D. Hopwood), London 1972, s. 44-46; Abdülâziz Muhammed el-Mansûr, *et-Tetavvürü's-siyâsî li-Katar fî'l-fetretî mâ beyne 1869-1916*, Küveyt 1980, s. 23-48; Sh. K. Asopa, *Oil, Arms and Islam in the Gulf*, Jaipur 1988, s. 28-29; F. F. Anscombe, *The Ottoman Gulf and the Creation of Kuwait*, Sa'udi Arabia and Qatar, New York 1997, s. 94-99; Zekerîya Kurşun, *Necid ve Ahıs'da Osmanlı Hakimiyeti, Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Ankara 1998, tür.yer.; Cengiz Orhonlu, "1559 Bahreyn Seferine Aid Bir Rapor", *TD, XVII/22* (1968), s. 1-16; İdris Bostan, "The Uprising in Qatar and Sheikh Al Sani's Letter to Abdulhamid II", *Studies on Turkish-Arab Relations*, II, İstanbul 1987, s. 81-89; a.m.f., "Devha", *DiA*, IX, 228-229; A. Nizar Hamzeh, "Qatar: The Duality of the Legal System", *MES*, XXX/1 (1994), s. 79-90; *Kâmûsü'l-a'lâm*, s. 3675; Besim Darkot, "Katar", *İA*, VI, 420-422; T. M. Johnstone, "Katar", *EL* (İng.), IV, 750-752; "Qatar", *The Oxford Encyclopedia of Archeology in the Near East*, New York 1997, IV, 384.



ZEKERİYA KURŞUN

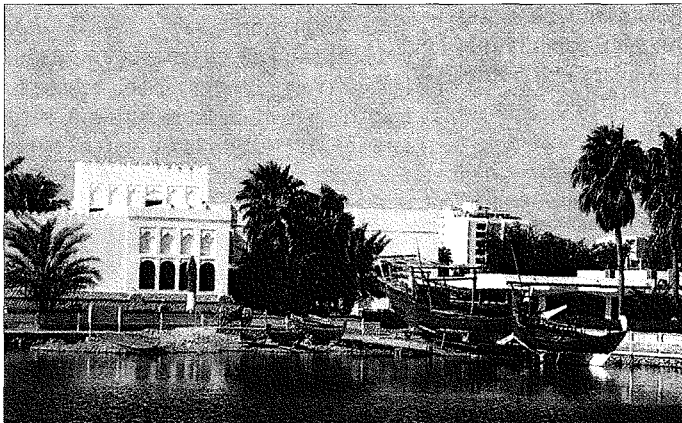
KATARÎ b. FÜCÂE

(قطرى بن الفجاءة)

(ö. 78/697 [?])

Hâriciler'in

Ezârika kolunun son lideri.



Katar
Millî
Müzesi

Büyük bir ihtimalle hicretin ilk on yılından sonra Benî Mâzin'in yerleşim yeri olan Katar'ın A'dân beldesinde doğdu. Asıl adı bilinmemektedir. Katar asıllı olması dolayısıyla bu nisbe ile anılmış olması muhtemeldir (İbn Cinnî, s. 27). İbnü'l-Kelbî'nin belirttiğine göre babasının adı Ca'vene, diğer müelliflere göre ise Mâzin b. Ziyâd b. Yezîd'dir. Uzun bir süre Yemen'de izini kaybettirip birden bire ortaya çıkması sebebiyle Fücâe (sürpriz) diye anıldığı belirtilmektedir (Cemhere, I, 371). Bazı geç devir müellifleri, Katarî'nin adı-

nın Ca'vene olduğunu söylüyorsa da (meselâ bk. İbn Hallikân, IV, 261) bu husus yanlış bir anlamadan kaynaklanmaktadır. Çocukluğunun ilk yıllarını kardeşi Cürmüz ile geçiren Katarî, muhtemelen Irak'ın fethi esnasında yahut fetihden bir süre sonra Basra'da yerleşmek isteyenlerle beraber Irak'a geldi. Gençlik dönemini ve hayatının önemli bir bölümünü burada geçirdi. Kaynaklarda hatip ve şair olarak zikredilmesine rağmen bilgi ve kültür seviyesiyle ilgili herhangi bir kayıt bulunmamaktadır. Haccâc b. Yûsuf es-Sekaffî, Katarî'yi "kaba saba bir ümmî" olarak tasvir eder (Câhiz, II, 310).

Hâricîler'e katılmadan önce Basra'nın önemli şahsiyetlerinden olan, 42 (662) yılında Abdurrahman b. Semûre ile beraber Sicistan ve çevresinin fethine katılan Katarî'nin Nâfi' b. Ezrak'ın Mekke'den dönüşü sırasında görüşlerini benimsediği, 65'te (684) onunla birlikte Dûlâb muharebesine katıldığı, muhalifleri tekfir etmek, çocuklarını öldürmek, kadınlarını esir almak ve isti'râz gibi aşırı düşüncelerini kabul ettiği bilinmektedir (a.g.e., III, 264). Katarî, Nâfi'in ölümünün ardından Ezârika ileri gelenleriyle birlikte muhaliflerle mücadele etti; cesareti, metanet ve sabrı sayesinde önemli bir mevkiye sahip oldu. Zübeyr b. Mâhûz'un İsfahan'da öldürülmesi üzerine fırka mensupları Ubeyde b. Hilâl el-Yeşkürî'yi lider seçmek isteyince Ubeyde bunu kabul etmeyerek Katarî'nin seçilmesini teklif etti. Bunun üzerine 69 (689) yılı sonunda Katarî'ye biat edildi (Wellhausen, s. 82).

Katarî'nin liderliği üstlendiği dönemde Mühelleb b. Ebû Süfere'nin mağlûp ettiği Ezârika büyük bir buhrana sürüklenmiş bulunuyordu. Sarsılmaz bir iradeye sahip olan Katarî, taraftarlarından hayatta kalanlarını Kirman dağlarına çekerek yeniden teşkilâtlandırmayı başardı. Daha sonra Irak'a gidip Ahvaz'ı ele geçirdi ve buradan Basra'ya yöneldi. Mus'ab b. Zübeyr'in Meskin'de yenilgisi (72/691) ve Irak'ın Abdülmelik b. Mervân'ın hâkimiyetine geçmesinden sonra da Düceyl nehrinin sol yanında tutunmaya muvaffak oldu. Abdülmelik tarafından Irak valiliğine tayin edilen Haccâc b. Yûsuf, Ezârika'ya karşı sürdürülen harekâtın kumandanlığını tekrar Mühelleb'e havale edince Mühelleb, Katarî ve mensuplarını Düceyl'in öte yanına atarak Kirman bölgesinin ortalarına kadar takip etti. Buna rağmen Katarî uzun süre durumunu korumayı başardı. 75 (694) yılında emîrül-mü'minin (emîr-i vurvişnikan) olarak kabul

edilen Katarî adına bir tarafı Pehlevîce, bir tarafı Arapça gümüş para basıldığı bilinmektedir.

Onun liderliği esnasında Ezârika içinde Araplar ile mevâlî arasında ortaya çıkan anlaşmazlık ordunun bölünmesine sebep oldu. Bu sırada Katarî fırkayı iyi idare edememekle suçlandı. Benî Kays b. Sa'lebe'nin mevlâsı Abdürabbih es-Sagîr ve Benî Yeşkür'ün mevlâsı Abdürabbih el-Kebîr bu dönemde Katarî'nin önde gelen rakipleriydi. Çoğunluğu mevâliden oluşan Ezârika'nın askerî güçleri arasında çıkan savaş sırasında Katarî, Kirman yakınlarında umumi karargâhın bulunduğu Cîrûft şehrini terkederek Taberistan'a sığındı. Bölünen Ezârika'nın mevâlî güçlerini Mühelleb kolaylıkla ortadan kaldırdı. Katarî üzerine gönderilen Süfyan b. Ebred el-Kelbî kumandasındaki ordu onun kuvvetlerini bir dağ geçidinde kuşatıp baskın yaptı. Atının altına düşen ve adamları tarafından terkedilen Katarî bir yerli tarafından teşhis edilerek öldürüldü. Kesilen başı önce Küfe'ye, oradan da Şam'a gönderildi. Katarî'nin ölüm tarihi kaynaklarda 77 (696) (Taberî, VI, 308), 78 (Halife b. Hayyât, I, 356) ve 79 (Ya'kûbî, II, 276) olarak kaydedilmekle birlikte ikinci tarihin daha isabetli olduğu belirtilmektedir (Wellhausen, s. 87).

Katarî b. Fücâe, mezhebine uygun olan uzlaşmaz tutum, kahramanlık ve hırçınlık özelliklerini kendinde toplayan şahsiyetiyle Ezârika'nın prensiplerine bağlı, Arap ve bedevî olmakla iftihar eden mutaassıp bir Hâricî'dir. Birçok Hâricî lideri gibi şiir ve hitabet kabiliyetine de sahip bulunan Katarî'nin mücadeleye teşvik ve davet, yiğitlik ve kahramanlık, savaş esnasında sabır ve sebat, Emevîler'i tehdit vb. konularda bazı şiirleri günümüze ulaşmıştır (meselâ bk. İhsan Abbas, s. 119-135). Câhiz'in belirttiğine göre ayrıca çok sayıda ezberlenmiş söz (el-Beyân ve't-tebyîn, I, 270) ve mensuplarını cihada teşvik eden küçük hitabeleri yanında dünyaya bağlılığı kınayan uzunca bir hutbesi bulunmaktadır (a.g.e., II, 104).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kelbî, *Cemhere* (nşr. M. Firdevs el-Azm), Dimaşk 1983, I, 371; Halife b. Hayyât, *et-Târîh* (Zekkâr), I, 237, 356; Ya'kûbî, *Târîh*, Beyrut 1960, II, 276; Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 270; II, 104, 310; III, 264; Belâzûrî, *Ensâb* (Zekkâr), VII, 407-409, 431-435, 438-441; Müberra, *el-Kâmil* (nşr. M. Ahmed ed-Dâli), Beyrut 1406/1986, III, 1266-1269, 1333-1340, 1346, 1348, 1350, 1357, 1359; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VI, 126-127, 169, 173-174, 259, 308-311, 319-320; İbn Cinnî, *el-Mühbic fî tefsiri esmâ'i şu'arâ'i'l-ha-*

mâse, Beyrut 1982, s. 27; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 212; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 261; M. Rızâ Hasan ed-Düceylî, *Fırkatü'l-Ezârika*, Necef 1393/1973, s. 112-122; J. Wellhausen, *el-Havâric ve's-Şi'a* (trc. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1978, s. 82-87; İhsan Abbas, *Divânü şî'rî'l-Havâric*, Beyrut 1982, s. 119-135; G. Levi Della Vida, "Katarî b. al-Fudjâ'a", *EL²* (İng.), IV, 752-753; Hüseyin Atvân, "Katarî b. el-Fücâ'e", *Mevsû'atü'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, Amman 1989, s. 166-169.



MUSTAFA ÖZ

KATEGORİ

(bk. MAKÛLÂT).

KATİ'

(قطع)

Kâğıt veya deri oyma sanatı.

Sözlükte "kesmek" anlamına gelen **katı'** (**kat'**) kâğıt veya deri üzerine çizilmiş yazı, motif yahut bir şekli oyup çıkararak bir başka kâğıt ya da deriye yapıştırmak suretiyle gerçekleştirilen bir sanatın adıdır. Bu şekilde yapılmış esere **kâtia** (mu-katta'), sanatkârına **kâtî'** ve **kattâ'** denir.

Katî' sanatında renkli, âharlı, ebrulu, genellikle de mührelî ne çok ince ne de kalın olan kâğıtlar kullanılır. Bu özellikleri taşıyan dört beş kat değişik renkte kâğıt murakka' tahtası üzerine, murakka' yapma usulüne uygun olarak ve sulu nişasta muhalebesiyle yapıştırılıp nemini çekmeye bırakılır, iyice kuruduktan sonra da murakka' tahtasından kesilerek çıkarılır. Bu şekilde hazırlanan mukavva üzerine çizilen güzel yazı örnekleri, ilkbahar çiçekleriyle donanmış bahçe resimleri, manzara, insan ve hayvan figürleri, her türlü bezeme, ince uçlu keskin bir kalemtırış veya oyma aletiyle dikkatlice kesilir. Oyulup çıkarılan erkek veya oyuk kalan dişi parçalar soğuk suya atılır. Kısa bir süre sonra birbirinden ayrılması sağlanan kâğıt katları, kuruyup düzleşmesi için boş bir defterin yaprakları arasında bir müddet saklanır. Elde edilen erkek ve dişi şekiller ayrı ayrı, üzerine ince bir tabaka halinde nişasta muhalebesi sürülmüş satırlara yeniden yapıştırılarak pek çok bezenmiş levha hazırlanır. Deri oyma tekniğiyle elde edilen katı'lar ise daha çok cilt sanatında uygulanmıştır. Hazırlanan dişi oyma kalıplardan deri üzerine çizilen motif ve figürler, bir dantel gibi oyulduktan sonra cilt kabının iç yüzüne ve ayrı renkte deri veya kumaş zemin üzerine yapıştırılır.

Araştırmacılar, kâğıt ve deri oymacılığının iki bin yıl kadar önce bir halk sanatı

olarak Çin'de doğduğunu ileri sürmektedir. Uygurlar tarafından yapılarak günümüze ulaşmış oyma deri kitap kapları, kâğıt ve deri oymacılığının İslâm dünyasına Orta Asya kanalıyla geçtiğini ortaya koymaktadır. XV. yüzyılın ikinci yarısında Timurlular ve Akkoyunlular döneminde ilk örneklerine rastlanan kâğıt oymacılığı, XVI. yüzyıl başlarından itibaren Safevîler'de ve Osmanlılar'da gelişme göstermiştir. XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı sarayı ve çevresinde özel bir ilgiye bağlı olarak gelişen kitap sanatları arasında kâğıt oyma sanatı Safevîler'den daha büyük bir rağbet görerek varlığını XX. yüzyıl başlarına kadar korumuştur.

Âlî Mustafa Efendi *Menâkıb-ı Hüner-verân*'da XV. yüzyılda Herat'ta yaşamış, Hüseyin Baykara himayesinde çalışan Abdullah Kâtî'nin (Herevî) kâğıt oyma sanatının ilk ve en önemli temsilcisi olduğunu kaydeder. Nitekim Hâce Abdullah Herevî'nin kati' suretiyle hazırladığı, İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde (nr. 1926) muhafaza edilen Hüseyin Baykara divanı bunun en açık göstergesidir. Şeyh Muhammed Dost, Sengî Ali-i Bedahşî, Muhammed Bâkır da İran sahasında yetişmiş kati' sanatının önde gelen üstatları arasında yer alır.

XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren Osmanlı kâğıt oyma sanatı, sanatkârları ve eserleri hakkında çeşitli tezkirelerde az da olsa bilgi bulunmaktadır. Âşık Çelebi *Meşâirü's-suarâ*'da, Fâtih Sultan Mehmed devrinin sonlarına adı duyulmaya başlanan ve İbrâhim Paşa'nın veziriazamlığı sırasında üne kavuşmuş olan Efşancı (Oymacı) Mehmed'in bu sanatta döneminin en büyük ustası olduğunu, diğer oymacıların onu örnek aldığını kaydeder. Efşancı Mehmed sultanın hazine ve divan kâtipliği görevinde bulunmuş, kesip hazırladığı kâtia levhalar karşılığında sultan'dan ve devlet büyüklerinden ödüller almıştır. 941'de (1534) vefat eden ve yaptırdığı mektebin yanına defnedilen Efşancı Mehmed'in günümüze ulaşmış imzalı kâğıt oyma yazı, çiçek ya da bahçe çalışması bilinmemektedir. Ona atfedilebilecek veya tarzına örnek gösterilebilecek bahçe levhası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (FY, nr. 1426) bulunan bir albümde mevcuttur. Büyük bir özen ve hünerle çeşitli renkteki kâğıtlardan kesilerek hazırlanan bahçe siyah renk kâğıt üzerine yapıştırılmıştır. Düz bir hat üzerine dizilmiş serviler, çeşitli fidanlar, bahar çiçeği açmış meyve ağaçları ve bun-

ların arasına yerleştirilmiş ilkbahar çiçekleri karmaşık bir kompozisyon oluşturur. Servilere sarılı gül dalları üzerinde katmerli açık ve koyu renkte güller, çeşitli renkte lâleler, karanfiller, süsenler, süm-büller, nergis, menekşe, yasemin ve mineler, Osmanlı bahçe zevkini yansıtacak biçimde 9 x 20 santimetrelilik küçük bir alana büyük bir ustalıkla yerleştirilmiştir. Bu bahçe tasvirinin yer aldığı, Kanûnî Sultan Süleyman döneminde hazırlanmış albümdeki çeşitli hat örnekleri, fırça ile yapılmış resim ve tezhipler eserin XVI. yüzyılın ortalarında hazırlanmış olduğuna işaret eder. Albüme yerleştirilmiş olan kâğıt oyma bahçenin etrafına muhakkak hatla baharı konu alan şiirler albümün hazırlanış tarihini biraz daha netleştirilmektedir. Bir kısmı 1512'de ölen Osmanlı şairi Mesihî'nin bahar kasidesinden seçilmiş beyitler, diğer kısmı ise Bâkî'nin bahâriyyesinden alınmış mısralardır. Bâkî'nin dönemin vezirlerinden Semiz Ali Paşa için yazdığı kaside, büyük bir ihtimalle albümün Semiz Ali Paşa'nın veziriazamlığı sırasında hazırlanmış olduğunu gösterir. Bir elden çıkmış olması muhtemel benzeri bahçeler Viyana'da Millî Kütüphane'de mevcut, 980 (1572) yılında hazırlanan III. Murad albümündedir. Aynı kâğıt üzerinde iki ayrı kompozisyon halinde ki bu örnekler, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki albümde yer alan kâğıt oyma bahçeyle çok yakın benzerlik gösterdiğinden aynı sanatçı elinden çıkmış olduğunu düşündürmektedir. Bunlar, Osmanlı sanatında bahar açmış ağaçlar ve ilkbahar çiçekleriyle oluşturulan bahçe kompozisyonlarının da en erken örnekleri olmalıdır. III. Murad için hazırlanan bazı bahçeler araştırmacılar tarafından Bursalı Fahrî'ye atfedilmişse de bilhassa İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki albümün hazırlanış tarihi göz önünde bulundurulduğunda bunların Fahrî'nin elinden çıkmış olması ihtimali oldukça azalır. Ayrıca kullanılan renkli kâğıt türü ve bunların kompozisyonu bakımından da bu örnekler, XVI. yüzyılın ikinci yarısından ziyade Kanûnî devri sanatçılarının üslûbuna daha yakındır. Âşık Çelebi de Efşancı Mehmed'in özellikle bu tür çiçek ve bahçe konulu kâğıt oymacılığının en güzel örneklerini vermiş olduğunu belirtmiştir.

Osmanlı sanatında kâğıt oymacılığı en parlak dönemini Kanûnî Sultan Süleyman zamanında yaşamıştır. Gerek günümüze gelen eserlerin bolluğu gerekse Âşık Çelebi'nin verdiği bilgiler, saray ve çevresin-

de kâğıt oymacılığının tam anlamıyla bir sanat dalı olarak ele alındığını ortaya koyar. İmzalı eserleri günümüze ulaşmış olan Mehmed b. Gazanfer dönemin önemli sanatkârlarından biridir. Onun nesta'lik hatla oyma olarak hazırladığı iki eseri Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde olup bunlardan küçük bir şiir mecmuasının sanatkâr tarafından 944 (1537) yılında hazırladığı sonunda kayıtlıdır (Halil Edhem Arda koleksiyonu, nr. 36). On yapraklık beyaz kâğıttan oyma nesta'lik harflerle çeşitli renk kâğıtlara yapıştırılarak oluşturulan eser tarihli ve imzalı bilinen en erken Osmanlı kâğıt oymasıdır ve Halil Edhem Arda'nın ailesi tarafından müzeye bağışlanmıştır. Mehmed b. Gazanfer'in imzalı ve tarihli diğer eseri, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Hazine, nr. 845) Ârifî'nin *Gûy u Çevgân* mesnevisidir. Nesta'lik hatla mavi, siyah, yağ yeşili, lâcivert, bej, pembe, güvez ve tonlarında boyanmış kâğıtlar üzerine yapıştırılan eser 946 (1539) tarihini taşır. Tezhibi ve son derece özenle hazırlanmış olması eserin padişaha takdim edilmiş olduğunu gösterir.

Günümüze ulaşan ve tamamı Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan eserleriyle şuarâ tezkirelerinde hakkında verilen bilgiler, Kanûnî Sultan Süleyman dönemi Osmanlı kâğıt oyma sanatçılarının en önemlisinin Benli Ali Çelebi olduğunu ortaya koyar. Âşık Çelebi onun sarayda yetiştiğini ve sipahi olduğunu belirtir. Sanatkâr, Kanûnî Sultan Süleyman için kâğıt oyma olarak 944 (1537) yılında hazırladığı bir şiir mecmuasının ketebesinde kendisinin Galata emniyeti yaptığını söyler (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1963, vr. 60^b). Daha sonra Budin defterdarlığına tayin edilen Ali Çelebi'nin en önemli eseri, içinde Molla Câmi, Hâfız-ı Şîrâzî, Hâyâlî Bey, Emîr Hüsrev-i Dihlevî gibi şairlerin gazel ve rubâîlerinden seçmelerin yer aldığı *Mecmûa-i Es'âr*'dır. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan eser (Revan Köşkü, nr. 1963) altmış bir yapraktır. Beyaz kâğıttan oyulan nesta'lik harfler mavi veya siyah zemine yapıştırılmıştır. Sayfa kenarlarına farklı renkte kâğıtlar vassâle tekniğiyle geçirilmiş ve eserin tamamı tezhip ve zerefşanla zarif bir şekilde süslenmiştir. Ali Çelebi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın oğlu Şehzade Mehmed için de kâğıt oyma bir kırk hadis tercümesi hazırlamıştır. Çeşitli renkte kâğıtlar üzerine sülüs ve nesta'lik oyma hatla hazırlanan tarihsiz, sekiz varaklık vassâleli bu eser de Topkapı Sarayı Müzesi Kü-

tüphanesi'ndedir (Emanet Hazinesi, nr. 2851). Sanatçının aynı yerdeki önemli eserlerinden nesih hatla kâğıt oyma olarak hazırladığı bir diğeri yedi varaklık Arapça dua kitabıdır. Ketebesine göre Şevval 951'de (Aralık 1544) tamamlanan eser "Ali el-fakîr defterdâr-ı tîmarhâ-i Budin" imzasını taşır (TSMK, Hazine, nr. 92). Her sayfada yazının etrafını çeviren bordürler değişik motifler kullanılarak kâğıt oyma bezemelerle süslenmiştir. Ölüm tarihi bilinmeyen sanatçının Âşık Çelebi'nin tezkiyesini yazdığı 1560'lı yıllarda hayatta olmadığı anlaşılmaktadır.

Kanûnî Sultan Süleyman döneminin (1520-1566) bir diğeri kâğıt oyma ustası Ali Çelebi'nin oğlu Abdülkerim Çelebi'dir. Devrinin tanınmış şairlerinden olup Sâî mahlasıyla şiirler de yazan sanatkâr, Âşık Çelebi ve Kinalızâde Hasan Çelebi'nin de belirttiği gibi seçkin bir hattat ve kâğıt oyma ustasıdır. Kaynaklar onun Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi tarafından yetiştirildiğini ve daha sonra da müderris olduğunu, 1580 civarında Vardar Yenicesi'nde kadılık görevinde bulunduğunu belirtir. Babasının Galata eminiği yapmış olmasından ötürü Eminzâde diye anılan Abdülkerim Çelebi'nin, nesta'lik hatla ve kâğıt oyma olarak hazırladığı imzalı bir kıtası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir albümde mevcuttur (Hazine, nr. 2177, vr. 8^a).

Osmanlı kâğıt oyma sanatçılarının ünlülerinden biri de XVI. yüzyılın ikinci yarısında yetişmiş olan Bursalı Fahrî'dir. Eserlerini genellikle Fahrî-i Bursevî olarak imzalayan sanatçının adı muhtemelen 1560'lı yıllarda duyulmaya başlanmış, II. Selim, III. Murad, III. Mehmed ve I. Ahmed dönemlerinde eserler vermiştir.

XVII. yüzyılda da önemini koruyan kâğıt oyma sanatının en önemli sanatçısı, A. Süheyl Ünver tarafından Edirneli olabile-

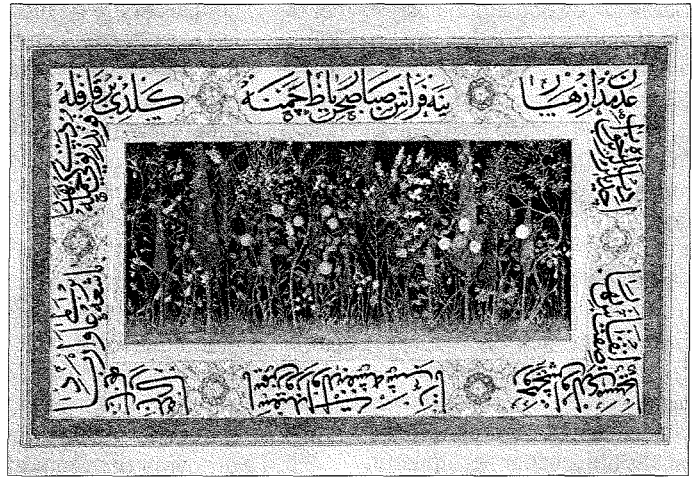
ceği ileri sürülen Mehmed Nakşî'dir. Günümüze ulaşan eserlerinde tarih bulunmayan, ancak kullandığı malzeme, nesta'lik yazı üslûbu, yazılarının zeminine veya koltuklara yerleştirdiği kâğıt oyma bezemeler onun XVII. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olabileceğini düşündürür. Nakşî'nin Edirne ile ilgisi, Edirne Sarayı'nda yaşamayı tercih eden IV. Mehmed ve ondan sonra gelen sultanlar döneminde onların himayesinde çalıştığı şeklinde izah edilmektedir. Nakşî'nin üslûbunu yansıtan kâğıt oyma kıtalarından en önemlisi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Güzel Yazılar, nr. 325/6). Nesta'lik hatla oyma olarak hazırlanmış ve her satırda imzanın zemini muska koltuklar, kâğıt oyma kıvrım, dal ve çiçeklerle bezenmiştir.

XVII. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan bir diğeri önemli sanatçı Gazneli Mahmud'dur. Hayatına dair yeterli bilgi bulunmayan sanatçının kâğıt oyma çalışmaları İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki 1097 (1686) yılına ait, tamamının hattı, şiirleri, bezemesi ve cildiyle onun elinden çıktığı anlaşılan bir albümde top-

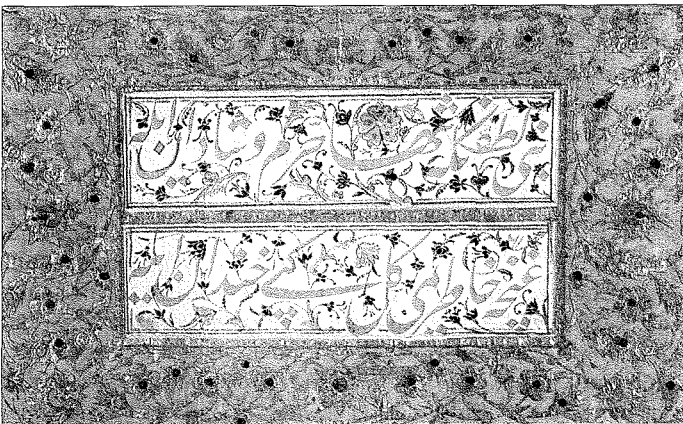
lanmıştır. Çok yönlü bir sanatçı olan Gazneli Mahmud'un kâğıt oyma nesta'lik yazıları, çeşitli kâğıt oyma kenar bezemeleri, devrin üslûbunu yansıtan çiçek buketi veya vazo içerisinde gül, sümbül ve lâlelerden oluşan kâğıt oyma çiçek kompozisyonu çalışmalarında yer yer çiçek göbeklerinde veya vazoyu süslemek amacıyla yarı kıymetli taşlar kullandığı görülmektedir.

III. Ahmed ve I. Mahmud dönemlerinde kâğıt oyma sanatı kitap sanatının diğer dallarında olduğu gibi yeni bir ruh kazanmıştır. Klasik kâğıt oyma yazı sanatının son önemli temsilcilerinden olan Mehmed Halazâde'nin eserlerindeki tarih ve imzalardan onun III. Ahmed döneminde yaşadığı ve Edirneli olduğu anlaşılmaktadır. Aynı zamanda hattat olan sanatçı genellikle nesta'lik yazmış ve oymuş olduğu eserinden örnekler Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Emanet Hazinesi, nr. 2850).

Bu dönemde bütün sanat dallarında olduğu gibi Batı zevkinin etkisiyle değişen yeni bir üslûp kâğıt oyma sanatında da kendini göstermiştir. Lâle Devri'nin eserleri arasında daha çok manzara resimleri denilebilecek bir tür ortaya çıkar. Bunların en ilgi çekici olanı hiç şüphesiz, Canbazzâde Osman imzalı ve 1136 (1723-24) tarihli kâğıt oyma bahçedir (TSMK, Hazine, nr. 1924). Klasik dönemdeki benzerlerinden farklı olan eser devrin zevkine uygun bir yorumla kitap cildini andıran, 14 x 19 cm. boyutunda, koyu yeşil deri kaplı mukavva bir kutuda çalışılmıştır. İçinde bir derenin aktığı, yer yer çiçeklerle bezeli ve sık ağaçlardan oluşan bir kuru üç boyutlu olarak ele alınmıştır. Serviler, çiçek açmış ağaçlar, çamlar, bunların arasına yerleştirilmiş gül ağaçları, süsen, menekşe, mine gibi bahar çiçekleriyle bu



Şah Mahmud
murakkâından
bahçe tasvirli
kati' levha
(İÜ Ktp., FY,
nr. 1426)



Gazneli
Mahmud
murakkâından
oyma
ta'lik beyit
(İÜ Ktp., TY,
nr. 5461)

tasvir, o dönem İstanbul'unun bir bahçesini ya da Boğaziçi'nin bir korusunu canlandırıyor gibidir. Tavşanlar, tilki ve tavuz kuşları gibi çeşitli hayvanlar kompozisyonu tamamlar. Kâğıt oyma bitkilerin üst üste ve eğimli yerleştirilmesi, özellikle pek çok bitki ve hayvanın sadece alt kısımlarından tutturularak boşta bırakılmasıyla bahçeye üçüncü boyut kazandırılmıştır. Sanatçı, boyalı ebru kâğıt ve sulu boyanın yanı sıra ön plandaki yeşil otları belirlemek amacıyla pamuğa benzer bir madde kullanmış, ayrıca tavuz kuşlarının tüylerini orijinal tüylerden keserek yapmıştır. Batılılaşma dönemi etkilerinin açıkça gözlendiği bu çalışmada renklerden pek çoğu pasteldir.

Batı etkisiyle oluşan yeni zevki yansıtan, XVIII. yüzyılın ilk yarısında yaşamış bir Mevlevî olan Derviş Hasan Eyyûbî imzalı kâğıt oyma manzaraları Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir yazı çekmecesinde de görülür (CY, nr. 463). Kapağının dışı ve içi cam altına kâğıt oyma manzaralarla süslenmiş olup iç kapakta Rumeli sırtlarından bir görüntü izlenimini veren Boğaz manzarası yer alır. Dış kapakta İstanbul'dan bir kıyı manzarası çalışılmıştır. Zarif köşkler, ağaçlıklar arasında koşuşan süvariler ve çeşitli hayvanlar yanında denizdeki gemiler, saltanat kayıkları manzarayı tamamlar. Gölgele boyamalar, perspektif denemeleriyle derinlik etkisi verilen çalışmanın bordürlerine yine kâğıt oyma kıvrım dallı çiçek, yan kenarlara da vazoda çiçek buketleri ve meyve dolu tabaklar yapılmıştır.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda vazo içinde çiçek ve kâğıt oyma yazı geleneği kâğıt oyma sanatına hâkim olmuştur. Bunların arasında özellikle belirtilmesi gerekenlerden biri, Tire Necip Paşa Kütüphanesi'nde bulunan XVIII. yüzyıl sonlarına ait olması muhtemel *Mehmed Selim Divanı*'dır. Aynı türde kâğıt oyma eserlere Londra British Library'de korunan tarihsiz bir şiir mecmuasında da yer verilmiştir (Or., nr. 13763 A-D). XVIII. yüzyılın ikinci yarısına ait olduğu şüphesiz bu eserdeki örneklerde devrin üslûbuna uygun vazolar içindeki ilkbahar çiçekleri, gül ağacı, sümbül ve lâle gibi tek tek çiçekler yapılmış, hayvanlar ve hayvan mücadelesi tasvir edilmiştir. Eserin en ilgi çekici yanlarından biri, kayalık bir peyzaj içinde av hayvanları ve köpeklerden oluşan kompozisyonudur. Her iki eserde de yer yer ebru kâğıttan yapılan kesmelerle kompozisyonlar canlandırılmıştır. Bu ça-

lışmalar, Osmanlı sanatı için son derece karakteristik olan kâğıt oyma bahçe, çiçek çalışmalarının XIX. yüzyılın başlarına kadar varlığını koruduğunu gösterir. Kâğıt oymacılığı XIX. yüzyıl boyunca da varlığını sürdürmüştür. Bu teknikle daha çok halk sanatı kapsamına giren aslan, leylek gibi yazı-resimler ve levhalar yapılmış, sanat eseri niteliğinde olan hat sanatı örnekleri de hazırlanmıştır.

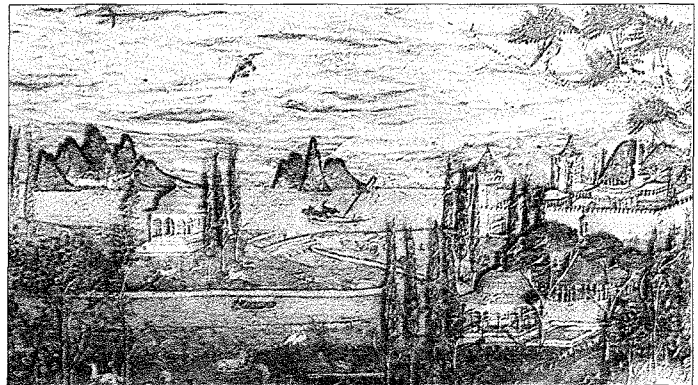
BİBLİYOGRAFYA :

- Âşık Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, vr. 160^{a-b}, ayrıca bk. tür.yer.; Âlî, *Menâkıb-ı Hünervârân*, s. 63; Bellî, *Güldeste*, s. 532; G. Jacob, *Die Herkunft der Silhouettenkunst aus Persian*, Berlin 1913; A. Spamer, *Das Aleine Andachtsbild vom XIV. bis zum XX. Jahrhundert*, München 1930; Celâl Esad Arseven, *Arts Decoratifs Turcs*, İstanbul, ts. (Millî Eğitim Basımevi), s. 292-293 (figür 651-652); A. Süheyl Ünver, "Edirneli İki İnce Oymacımız", *Edirne: Edirne'nin 600. Fetih Yıldönümü Armağan Kitabı*, Ankara 1965, s. 347-349; G. Frankel, "Paper-cuts throughout the World and in Jewish Tradition", *The Paper-cut Past and Present, Haifa, Municipality Ethnological Museum and Folklore Archives*, Autumn 1976, s. 24-26; N. M. Titley, *Miniatures from Turkish Manuscripts*, London 1981, s. 72 (nr. 63), rs. 53; J. M. Rogers, *Islamic Art and Design 1500-1700*, London 1983, s. 19; D. Duda, *Die Illuinierten Handschriften der Österreichischen Nationalbibliothek Islamische Handschriften I*, Wien 1983, Cod. Mixt. 313, fol. 12^b, Abb. 361 fig. 1; Esin Atıl, *The Age of Sultan Süleyman the Magnificent*, New York 1987, s. 108; T. W. Lentz - G. D. Lowry, *Timur and the Princely Vision Persian Art and Culture in the Fifteenth Century*, Los Angeles 1989, s. 268-269; Kemal Çiğ, "Türk Oymacılar (Katıgılar) ve Eserleri", *AÜ İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi*, II, Ankara 1958, s. 159-179; R. Ettinghausen, "Near Eastern Book Covers and Their Influence of on European Bindings", *Ars Orientalis*, III, Baltimore 1959, s. 113-131; Uğur Derman, "Benzeri Olmayan Bir Sanat Albümü Gazneli Mahmud Mecmuası", *Türkiyemiz*, sy. 14, İstanbul 1974, s. 17-21; Filiz Çağman, "XV. Yüzyıl Kâğıt Oymacılık (kaat'ı) Eserleri", *Sanat Dünyamız*, sy. 8, İstanbul 1976, s. 22-27; Renda, "Topkapı Sarayı Müzesindeki Dört Manzaralı Yazı Çekmecesini", a.e., sy. 9 (1977), s. 2-3; Muhittin Serin, "Fahri", *DİA*, XII, 95-96.



FİLİZ ÇAĞMAN

Bir yazı çekmecesinin iç kapağındaki manzara tasvirli katı' (TSM, CY, nr. 463)



KÂTİ' b. SÂRİK

(bk. EBÛ SUFRE).

KATIRCIOĞLU MEHMED PAŞA

(ö. 1079/1668)

Celâli reislerinden.

Muhtemelen 1601'de Isparta'nın köylerinden birinde doğdu. Babası Ahmed Ağa ile birlikte katırlarla nakliyatçılık yaptığı için Katırcioğlu lakabıyla tanındı. Isparta mütesellimiyle Isparta halkı arasında çıkan anlaşmazlıklarda ara buluculuk rolü üstlendiyse de hapse atıldı ve halkın yardımıyla kurtuldu. Giderek Isparta'nın önde gelen âyanı arasına girdi. Isparta müteselliminin yaralanması olayı üzerine takibata uğradı ve ardından Haydaroğlu Mehmed ile birlikte eşkıyalığa başladı. Üzerlerine gönderilen Anadolu Beylerbeyi Ahmed Paşa'yı öldürmesi (1058/1648) Celâlîler arasındaki şöhretini arttırdı. Haydaroğlu'nun yakalanıp idam edilmesinden sonra yanındaki Akyakaoğlu adlı Celâlî reisiyle hac kafilelerine ve ticaret kervanlarına saldırılar düzenlemeye başladı. Kısa zamanda Afyonkarahisar'dan Beyşehir'e kadar olan bölgede hâkimiyet sağladı. Çay kasabasını bastı. Akşehir'i tehdit etti. Bu sırada İstanbul'da Sultan Ahmed Vak'ası'nda (10 Şevval 1058 / 28 Ekim 1648) öldürülen sipahilerin kanını dava etmek üzere ayaklanan Gürcü Abdünnebî'ye katıldı.

Gürcü Abdünnebî maiyetinde yer alan Katırcioğlu ve diğer bir Celâlî reisi olan Kazzaz Ahmed İstanbul'a yürüdüler. Bâbiâli onların üzerine Tavukçu Mustafa Paşa'yı gönderdi. Katırcioğlu yanında 400 kadar levend ve birkaç yüz sipahi ile İzmit'e geldi. Mustafa Paşa ordusundaki

yenicheriler Celâfilere silâh çekmeyip savaşımayınca geri dönmek zorunda kaldı (1059/1649). İsyanı yumuşaklıkla bastırmak isteyen hükümet, Gürcü Abdünnebi'ye haber gönderip Celâfilere dağıtmak şartıyla kendisine Türkmen ağılığı, Katircioğlu ile Kazzaz Ahmed'e de birer sancak verilebileceğini bildirdi. Fakat Katircioğlu ile Kazzaz Ahmed Bursa civarında eşkiyalığa devam edince anlaşma sağlanamadı. Bunun üzerine Sadrazam Kara Murad Paşa Bulurlu tepelerini tuttu. Katircioğlu da Üsküdar civarında hükümet kuvvetlerinin bir kısmını karşıladı. Ancak Celâf kuvvetleri kısa süre içinde dağıldı (26 Cemâziyelâhîr 1059 / 7 Temmuz 1649). Bu yenilgi Celâfî liderlerinin dağılmasına sebep oldu. Nitekim Gürcü Abdünnebi Niğde'ye, Katircioğlu Söğüt'e, Kazzaz Ahmed Akşehir'e çekildi. Gürcü Abdünnebi, Kırşehir sancak beyi İshak Bey tarafından yakalanıp İstanbul'a getirildi ve Parmak-kapı'da idam edildi.

Kendisine en yakın Celâfî reislerini kaybeden Katircioğlu, bir müddet daha etrafı yağmalamayı sürdürdükten sonra af dilemeye karar verdi. Eski bir yenicere olan İshâğa'yı af talebini iletmek üzere İstanbul'a gönderdi. İshâğa eski kapı yoldaşlarından Sadrazam Murad Paşa'nın yanına giderek, Katircioğlu'nu affettirdi. İstanbul'a gelen ve padişahın huzuruna çıkarılarak iltifat gören Katircioğlu'na Beyşehir sancağı verildi. Katircioğlu, Beyşehir'e mütesellim gönderip bir müddet İstanbul'da kaldı. Köprülü Mehmed Paşa'nın ekibi arasında yer aldı. Bu arada İstanbul'da idareye hâkim olan ocak ağalarıyla da yakın temas içindeydi. Bu sayede Karaman beylerbeyiliğine tayin edildi ve isyan halinde olan Abaza Hasan'ın üzerine gönderildi. Ancak yenilgiye uğrayıp Konya'ya sığındı. Bunun üzerine Şehrizor valiliğine gönderildiyse de gitmeyip Karaman'da kaldı. Konya etrafında İpsir Mustafa Paşa'ya karşı tahkimat yaptı. İpsir Mustafa Paşa İstanbul'da ağaların iktidardan düşmesi üzerine Halep valisi tayin edildi. Buraya giderken de kendisine Katircioğlu'nun bertaraf edilmesi tâlimatı verilmişti. Fakat bu plan başarılı olmadı. Katircioğlu Hamid sancak beyliğine tayin edildi. İpsir Mustafa kısa zaman sonra sadrazam olunca onu Anadolu'dan uzaklaştırmak için Girit'e gönderdi.

Katircioğlu Mehmed Paşa, Kaptanı-deryâ Zurnazen Mustafa Paşa emrinde 1065'te (1655) gerçekleşen sefere katıldı. Osmanlı donanmasının Venedik donanmasıyla Boğaz dışında yaptığı savaştaki ya-

rarlılığıyla padişahın iltifatına mazhar oldu. Katircioğlu bu tarihten itibaren Karaman beylerbeyi olarak yıllarca Girit'te hizmet etti. Girit'e yardım götürülen donanmanın Boğaz çıkışında mağlûp olması üzerine çok muhkem bir kale olan Kandiye'yi kuşatmakta olan kuvvetler zor durumda kaldı. Bunu fırsat bilen Venediklilerin karşı saldırıları Serdar Deli Hüseyin Paşa ve Katircioğlu Mehmed Paşa'nın üstün gayretleriyle başarısızlığa uğratıldı (Rebûlâhîr 1067 / Ocak 1657). Bir müddet sonra Venedik kuvvetleri Hanya'yı geri almak üzere adaya çıktı. Katircioğlu'nun Serdar Tavukçu Mustafa Paşa'nın emrinde olarak Venediklilere karşı büyük yararlılığı görüldü. 21 Eylül 1667'de Kandiye kuşatmasındaki gayretlerinden dolayı Anadolu beylerbeyiliğine getirildi. Ancak kale önünde uzun süren metris savaşları sırasında şehid oldu (13 Receb 1079 / 17 Aralık 1668).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 331, 339, 343-344, 346-348, 355, 372, 377, 398; Nevzat Kaya, *Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi'nin Zeyl-i Ravzatü'l-ibrâr'ı* (doktora tezi, 1990), İÜ Ed.Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 81, s. 38, 261-262, 377; *Târîh-i Fâzî Ahmed Paşa ve Feth-i Kandiye*, TSMK, III. Ahmed, nr. 3605, vr. 42^a, 44^b, 47^{a-b}, 62^a; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (nşr. Zekeriyâ Kurşun v.dğr.), İstanbul 1999, II, 191, 192, 219, 220, 221, 252, 253, 254, 255; III/1, s. 47, 51, 53, 149; Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyi'nâme* (haz. Fahri Çetin Derin, doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 15, 16, 21, 65; Naimâ, *Târîh*, IV, 341-343, 405-406, 418, 420-424, 428, 450-453; V, 12, 83, 89, 91, 156, 161, 175, 195, 198, 209, 213, 247, 277; VI, 17, 31, 32, 46, 62, 72, 102, 103, 255; Silâhdar, *Târîh*, I, 5, 12, 13, 19, 68, 210, 411, 447, 454, 492-493, 500; M. Çağatay Uluçay, *XVII. Asırda Saruhan'da Eşkiyalık ve Halk Hareketleri*, İstanbul 1944, s. 51-57, 125, 322, 335; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 312-314; Hafize Tuncer, *Katircioğlu Mehmed* (mezuniyet tezi, 1961), İÜ Ed.Fak. Tarih bl., nr. 618; Hikmet Turhan Dağlıoğlu - Nuri Katircioğlu, "Katircioğlu Kimdir?", *Ün*, III/25, Isparta 1936, s. 356-357; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, "Katircioğlu'na Dâir", a.e., VIII/87-90 (1941), s. 1251-1252; M. Münir Aktepe, "İpsir Mustafa Paşa ve Kendisi ile İlgili Bazı Belgeler", *TD*, sy. 24 (1970), s. 45-58; Cengiz Orhonlu, "Katirdji-oghli Mehmed Paşa", *E²* (İng.), IV, 765-766.



MÜCTEBA İLGÜREL

KATİA (القطة)

Kamu otoritesinin, tasarrufundaki arazilerden mülkiyetini özel kişilere tahsis ettiği kısım anlamında bir hukuk terimi (bk. İKTÂ).

KÂTİB

(bk. KÂTİP).

KÂTİB-i ADL

(bk. NOTER).

KÂTİB ÇELEBİ

(ö. 1067/1657)

XVII. yüzyıl

Türk ilim dünyasının

müsbet düşüncüyü temsil eden

büyük siması ve çeşitli konulara dair pek çok eserin müellifi.

1017 Zilkadesinde (Şubat 1609) İstanbul'da doğdu. Hayatına ait orijinal bilgiler bizzat kaleme aldığı otobiyografilerine (*Süllemü'l-vüşûl*, vr. 271^a vd.; *Mizânü'l-hak*, s. 129 vd.) ve yeri geldikçe öteki eserlerine serpiştirdiği kısa notlara dayanmaktadır. Asıl adı Mustafa, babasının adı Abdullah'tır. Ulemâ arasında Kâtib Çelebi, Divân-ı Hümâyûn mensupları arasında Hacı Halife diye tanınır. Babası Enderrun'dan yetişerek silâhdarlıkla alâkalı bir görevle çırağ edilmiş, devrin âlim ve şeyhlerinin meclislerine katılarak ilme karşı büyük ilgi içinde olmuştur. Kâtib Çelebi beş yaşında iken babasının özel olarak tuttuğu İshâ Halife el-Kırımı'den ilk dinî bilgileri aldı ve Kur'an'ı kısmen ezberledi. Daha sonra İlyas Hoca'dan dil bilgisi, Bögür Ahmed Çelebi adlı hattattan yazı dersleri aldı (Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 98).

Kâtib Çelebi on dört yaşına geldiğinde babası ona maaşından 14 dirhem harçlık bağladı ve yanına aldı. Böylece Divân-ı Hümâyûn kalemlerinden Anadolu Muhasebeciliği Kalemî'ne girerek burada hesap kaidelerini, erkam ve siyâkat yazısını öğrendi. Ertesi yıl Abaza Paşa isyanını bastırmak için Erzurum'a giden orduyla birlikte babasının yanında Tercan (*Fezleke*, II, 54 vd.), 1035'te (1626) Bağdat seferlerine katıldı. Her iki seferde de savaşın bütün safhalarına ve sıkıntılara şahit oldu. Bağdat'ı alamayıp muhasarayı kaldırmak zorunda kalan ordunun geri dönüşü sırasında çekilen kıtlık ve karışıklıklardan oldukça etkilendi. Musul'a geldiklerinde 1035 Zilkadesinde (Ağustos 1626) babasını, bir ay sonra da Nusaybin'de amcasını kaybetti. Bir süre Diyarbakir'de kaldı. Babasının arkadaşlarından Mehmed Halife tarafından Süvari Mukabelesi Kale-

mi'ne tayin edildi. 1037 (1628) yılında Erzurum muhasarasında bulundu ve birçok sıkıntıyla karşılaştı. İstanbul'a dönünce Kadızâde Mehmed Efendi'nin derslerine devam etti. Düzgün bir ifadeye, tesirli bir hitabet gücüne sahip olan bu zatın etkisinde kaldı (*Mizânü'l-hak*, s. 130). 1039'da (1630) Hüsrev Paşa'nın maiyetinde Hemedan ve Bağdat seferlerine katıldı. Bu seferler sırasında uğradıkları veya zaptettikleri Gülânber Kalesi, Hasanâbâd, Hemedan, Bîsûtûn gibi şehir ve menziller hakkındaki gözlemlerini *Cihannümâ* (s. 300-303) ve *Fezleke* (II, 118 vd.) adlı eserlerinde anlattı. Ayrıca bizzat bulunduğu Bağdat'ın muhasarasını ve savaşın safhalarını oldukça canlı bir şekilde tasvir etti (*Fezleke*, II, 128 vd.). Daha sonra İstanbul'a dönen Kâtib Çelebi yine Kadızâde'nin derslerine devam ederek tefsir, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*, *Şerh-i Mevâkıf*, *Dürrer* ve *Tarikat-i Muhammediyye* okudu. Tabaniyassı Mehmed Paşa'nın kumandasındaki ordu ile tekrar Şark seferine gitti (1633-1634); ordunun Halep'e çekilmesinden istifade ederek hac farızasını yerine getirdi. Ardından Diyarbekir'de kışlamakta olan orduya katıldı. Burada bazı âlimlerle sohbet etti ve ilmi tartışmalar yaptı. 1635'te IV. Murad'ın Revan Seferi'nde bulundu. Bu sefere ait gözlemlerini oldukça geniş biçimde anlatan Kâtib Çelebi (*Fezleke*, II, 164 vd.) daha sonraki hayatını hemen tamamen ilmi çalışmalara verdi. Kendi ifadesiyle "cihâd-ı asgardan cihâd-ı ekber"e döndü. Kendisine kalan küçük bir mirası kitaplara yatırdı. Halep'te iken sahaf dükkânlarında gördüğü kitapların isimlerini yazmaya başlamıştı. Daha ziyade tarih, tabakat ve vefeyât türü eserleri okumayı seven Kâtib Çelebi, 1636 yılına gelinceye kadar bu tür kitaplardan birçoğunu okumuş bulunuyordu. Ertesi yıl zengin bir akrabasının ölümü üzerine kendisine düşen oldukça büyük bir mirasın üç yük kadarını (300.000 akçe) yine kitaplara verdi; geri kalanla da Fâtih Camii'nin kuzey tarafında bu cami ile Yavuz Sultan Selim Camii arasında bulunan evini tamir ettirdi ve aynı tarihte evlendi. Tamamen ilim ve telifle uğraştığından IV. Murad'ın Bağdat Seferi'ne katılmadı. Devrinin fazileti ve geniş bilgisiyyle meşhur âlimlerinden A'rec Mustafa Efendi'nin derslerine devam ederek onu kendisine üstat kabul etti. Hocası da Kâtib Çelebi'ye diğer talebelerinden ayrı bir teveccüh gösterdi. Ondan *el-Endelüsiyye fi'l-'arûz*, *Hidâyetü'l-hikme* (dördüncü ba-

bın sonuna kadar), *Mûlahhas fi'l-hey'ê şerhini* ve *Eşkâlü't-te'sîs'i* okudu (*Cami'ü'l-mütûn*, vr. 5^a). Bu arada Ayasofya Camii dersiârnı Abdullah ve Süleymaniye Camii dersiârnı Keçi Mehmed efendilerin derslerine devam etti (*Fezleke*, II, 239). 1642 yılında Vâiz Veli Efendi'den İbn Hacer el-Askânî'nin *Nuḥbetü'l-fiker* adlı eserini okudu ve yine ondan *Elîyye* derslerine başladı. İki yılda usûl-i hadîs ilmini tamamladı (*Mizânü'l-hak*, s. 136). Ermenek müftüsü Molla Velîyyüddin'den *Telḥîşü'l-miftâḥ*'ı, Ali b. Ömer el-Kâtibî'nin mantika dair *eş-Şemsiyye*'sini okudu. On yıl kadar geceli gündüzlü ilimle uğraşan Kâtib Çelebi bazan kendini tamamen bir kitaba verir, her şeyi unuttur, odasında güneşin doğmasına kadar mum yanar ve bundan hiç yorgunluk duymazdı. Ayrıca bazı talebelere ders veren Kâtib Çelebi (*Sülle-mü'l-vüṣûl*, vr. 42^a) 1645 Girit seferi münasebetiyle harita yapımıyla da ilgilendi. Bu sıralarda mukabele başhalife siyle kadro meselesi yüzünden tartışınca memuriyetten ayrıldı. Diğer öğrenciler yanında kendi oğluna da çeşitli konularda ders veren Kâtib Çelebi, hastalığı sırasında tedavi yollarını öğrenmek amacıyla bir yandan tıp kitaplarını okurken bir yandan da mânevî çareler aramak için esmâ ve havas kitaplarını inceledi; zira temiz bir gönülle edilen duaların şifalı tesirlerinden emindi (*Keşfü'z-zunûn*, I, 725 vd.; II, 1137). Müslüman olan Fransız asıllı Mehmed İhlâsî'nin yardımıyla bazı eserleri Latince'den Türkçe'ye çevirdi. 27 Zilhicce 1067 (6 Ekim 1657) sabahı vefat ederek Zeyrek Camii civarındaki kabristana gömüldü.

Ölümünden iki yıl sonra müsveddelerinin ve teliflerinin çoğunu satın alan İzzetî Mehmed Efendi'nin belirttiğine göre Kâtib Çelebi himmet sahibi, iyi huylu, az konuşan, hakîm meşrepli bir zattı. Uşşâkîzâde onu "rindle rind, zâhidle zâhid, küçükle küçük, büyükle büyük bir zat" olarak nitelemektedir. Vakur bir kişiliği olan Kâtib Çelebi hicivden pek hoşlanmazdı. Çiçek yetiştirmek gibi ince bir zevk ve merakının bulunduğu, hatta katmer, salkımlı mavi sümbüller yetiştirdiği bilinmektedir. Hanefî mezhebinde ve İsrâkî meşrebinde olduğunu söyleyen müellif (*Sülle-mü'l-vüṣûl*, vr. 271^a), İsrâkîliğin İslâmî ilimler içinde tasavvuf menzilesinde felsefe ilimlerinden biri sayıldığına işaret ettikten sonra nefis-i nâtika için en yüksek mertebenin Allah'ı tanımak olduğunu, bunun için de biri ehl-i nazar ve istidlâl,

diğeri riyâzet, mücâhede ve tarikat sâliklerinden olmak üzere iki yol bulunduğunu belirtmektedir. Fakat zamanında tekke-lerin meczupların ve değersiz kişilerin ziyaretgâhı haline geldiğini söyleyen Kâtib Çelebi ölümlerden yardım dilemenin anlamsızlığını, mezarlara konan mumların ve yakılan kandil yağlarının mumculara ve mezar bekçilerine yarayacağını belirterek bu tür boş inançları eleştirmekten çekinmemiştir. Taassubun her çeşidine karşı çıkmış, bunun bir iç savaşa yol açacak kadar şiddetlendiği bir devirde gereksiz taassubu hem şeriata hem akla dayanarak önlemeye çalışmıştır.

Gerek hayat hikâyesinden gerekse devrinin kaynaklarından aşırı derecede kitaba düşkün olduğu anlaşılan Kâtib Çelebi en çok tarihî ve biyografik eserlerle meşgul olmuş, tarihî bir olayı aydınlatmak için birçok kitap karıştırmıştır. Arapça *Fezleke*'sini yazarken elinden 1300 eserin geçtiğini belirtmekte, bunu *Takvîmü't-tevâriḥ*'i için de tekrarlamaktadır. Şehrîzâde Mehmed Said, onun tarih bilgisi ve sahip olduğu tarih kitapları bakımından kendinden önce ve sonra gelen tarihçileri geçtiğini söylediğini nakletmektedir (*Târîḥ-i Neuveydâ*, vr. 20^b). Nitekim Kâtib Çelebi *Fezleke*'sinin ikinci faslını tarihin lûgat ve ıstılah olarak tarifine, konusuna ve faydasına ayırmıştır. Savaşlarda serdarların işledikleri hataları onların tarih bilmemesine bağlayan müellif, devlet adamlarının ve iktidarda bulunanların tarih ve coğrafya okumalarının lüzumunda ısrar etmektedir (*Fezleke*, II, 4 vd., 118; *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 81). Ayrıca tarih yazarken duyguları bir yana bırakıp tarafsızlığa bağlı kalmayı da savunur. Kâtib Çelebi tarihten başka ilimlerle, bu arada coğrafya ile de ilgilenmiş, Batılılar'ın ve Yunanlılar'ın bu alanda İslâm coğrafyacılarından ileride olduğunu belirterek bu eksikliği gidermek için *Cihannümâ*'yı yazmaya karar vermiştir.

Müellif, kâinattaki hakikatleri anlamak hususunda hey'et (astronomi) ilminin önemli üzerinde durmuş, hey'et ve teşrîḥ (anatomi) bilmeyenin Allah'ı tanımaktan âciz kalacağını bir hadise dayanarak belirtmiştir (*İlhâmü'l-mukaddes*, vr. 1^b). Kâtib Çelebi, ilgilendiği değişik ilimler hakkındaki düşünceleri yanında toplumun düzeni ve devamı için ilmi vasıta kabul etmekte, âlimleri toplumun kalbi sayarak bilgiye dair hiçbir şeyin küçük görülmesi gerektiğini belirtmektedir. Osmanlı Devleti'nde Batı kaynaklarına başvuran-

ların belki de ilki olan Kâtib Çelebi, aşağıda adları verilen tercümelerinden başka Aristo'nun felsefesinin şerhinden *Meteorora* kitabının sekizinci meselesini (*Cihan-nümâ*, s. 73), Jovans'ın *Theatrum orbis terrarum* adlı eserini (a.g.e., s. 257) ve Philippus Cluverius'un eski ve yeni coğrafya kitaplarına giriş olmak üzere yazdığı eserini de Türkçe'ye kazandırmıştır (a.g.e., TSMK, Revan Köşkü, nr. 1624, vr. 3^b). Bu arada faydalandığı eserleri eleştirmekten çekinmemiştir. Zekeriyâ el-Kazvî'nin *Âşârü'l-bilâd*'ı, Âlî Mustafa Efendi'nin *Künhü'l-ahbâr*'ı ve *Mir'âtü'l-avâlim*'i ile Hadîdî'nin manzum Osmanlı tarihi onun tenkit ettiği kitapların başlıcalarıdır. Özellikle biobibliyografik eserlerini kaleme alırken fişler ve bazı kısaltmalar kullandığı anlaşılan Kâtib Çelebi (*Süllemü'l-vüûl*, vr. 54^a vd.) edebiyat ve üslûptan çok mânâyı ön planda tutmuş, sözü uzatmaktan kaçınmıştır. Secie eserlerinde pek az yer vermiş, fakat bazan cinas ve teşbihler kullanmıştır.

XVII. yüzyıl Osmanlı ilim ve kültür hayatına âdeta damgasını vuran Kâtib Çelebi, Türkiye'de olduğu kadar Batı dünyasında da büyük bir takdir ve şöhret kazanmış, eserlerinden hayranlık derecesine varan ifadelerle bahsedilmiş ve Franz Babinger onu Osmanlılar'ın Süyûti'si olarak nitelemiştir. Kâtib Çelebi'nin çeşitli eserleri ve özellikle *Keşfü'z-zunûn*, Batı'da İslâm araştırmaları yapan hemen herkesin müracaat ettiği temel başvuru eseri olduğu gibi en azından *Bibliothèque orientale* üzerinden genel olarak bir ansiklopedi, özel olarak da bir İslâm ansiklopedisi düşüncesinin doğmasında önemli etkide bulunmuştur (Flügel'in mukaddimesi, I, 44). Onun eserlerinin bir kısmının çeşitli Batı dillerine tercümesi bunun sonuçlarından biridir.

Kâtib Çelebi, yeni fikirler veya yenilikler peşinde olan bir düşünür olmaktan çok yaşadığı dönemde veya daha önce ortaya çıkarak Osmanlı devlet ve toplum düzenini sıkıntıya sokan meselelerle uğraşmış, bu meselelere çözümler getirmeye çalışmıştır. Onun düşüncesinin en önemli özelliği, yaşadığı hayatın ve devletin önemini kavrayarak kendi toplumunu ciddiye almasıdır. Bundan dolayı hakkında yazı yazdığı hemen her konu o gün yaşanan bir sıkıntıya cevap olmak üzere kaleme alınmıştır. Bu yönden Kâtib Çelebi aynı zamanda yaşadığı döneme şahitlik yapmış bir düşünürdür. Coğrafyaya yönelmesi ve bu alanda özellikle Avrupa'da coğra-

fi keşifler neticesinde ortaya konulan yeni mâlûmattan istifade etmesi onun bu problem şuuru ile alâkalı olduğu gibi, muhtelif alanlarda dine rağmen toplumda yaygınlaşmış olan bazı örf ve âdetlerle din adına mücadele edilmesine karşı çıkışı da bu tavrı toplumsal birliği bozacak gayretler olarak görmesinden kaynaklanmaktadır. Kâtib Çelebi'nin, esasını ilk tahsili sırasında elde ettiği astronomi ve hikemî ilimlere hayatının olgunluk döneminde yönelmesi de yine bu çerçevede anlam taşıdığı gibi bu alanlarda Osmanlı cemiyyetinde bilgi eksikliği olduğunu göstermeye çalışırken bunları fikhî birer meselenin içinde ve fikhî meseleler haline getirerek dile getirmesi onun bu hasasiyetiyle alâkalı olarak görülebilir.

Kâtib Çelebi çeşitli yönlerden İbn Haldûn'un önemli bir takipçisidir. Bir taraftan Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-sa'âde*'sinden epeyce istifade ederek hazırladığı anlaşılan *Keşfü'z-zunûn*'un mukaddimesinde, diğer taraftan Osmanlı içtimâî ve siyasi düzeninde ortaya çıkan bazı aksaklıkları tahlil ettiği *Düstûrü'l-amel* gibi eserlerinde İbn Haldûn'un görüşlerinden faydalanmıştır. Kâtib Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn*'a yazdığı mukaddime, bir yönüyle Osmanlı medresesindeki ilim anlayışının esaslarını verirken diğer yönden Osmanlı ulemâsının, hakkında risâleler ve kitaplar yazdıkları, mevcut olanları şerh ve hâşiye ile geliştirdikleri konuları "muhtasar ve müfid" bir şekilde dile getirmektedir. Ayrıca Kâtib Çelebi'nin ifade ettiği cemiyyetin varlığının ilme bağlı olduğu düşüncesi de esas itibariyle klasik toplum tasavvurunun ve klasik Osmanlı toplumunun kendi kendini kavrayış şeklini anlatması açısından önem arz etmektedir. Bu düşünce her ne kadar sadece veya ilk defa Kâtib Çelebi tarafından dile getirilmiş olmasa da dinle hayat arasında nasıl bir irtibat kurulacağı, dinin içtimâî hayattaki yeriyle dinin ilmi olarak öğrenilip öğretilmesinin toplumun varlığını sürdürmesi arasındaki alâkayı göstermesi bakımından ayrı bir değere sahiptir.

İlimin toplumsal hayatın devamı açısından ne kadar önemli olduğunu vurgulayan Kâtib Çelebi, dinle hayat arasında sağlıklı bir ilişki kurmanın ancak ilim yoluyla olabileceğini belirtir. İçtimâî hayatın vahdetini sağlamada ve sürdürmede toplumsal vahdetin dayanağı olarak ilimde vahdet fikrine sadıktır. Bu yönden ilim meselesini, mevzular ve meseleler arasındaki farklılıkları muhafaza etmekle bir-

likte bunları daha esaslı bir noktada birleştiren bir vahdet cihetinden ele almanın gerekliliğini vurgular (*Mizânü'l-hak*, s. 233).

Bugün Osmanlı dönemi ilim anlayışının dile getirildiği sistematik yazılar söz konusu olduğunda, *Miftâhu's-sa'âde*'nin yanında *Keşfü'z-zunûn*'un mukaddimesi orada özellikle isimleri zikredilen diğer eserlerle birlikte vazgeçilemez kaynaklar olduğu gibi kendileri de bir ilim anlayışının veciz ifadeleri olarak önemlerini muhafaza etmektedir. Kâtib Çelebi'nin eserleri ve düşüncesinin kıymeti genel olarak takdir edildiği için çeşitli dönemlerde onun kitapları ve risâleleri neşredilmiştir.

Eserleri. 1. *Fezleketü't-tevârih.** *Târîh-i Kebîr* olarak da nitelenen eserin tam adı *Fezleketü akvâli'l-ahyâr fi 'ilmi't-târîh ve'l-ahbâr*'dır. Kâinatın yaratılışından 1051 (1641) yılına kadar gelen umumi bir tarih olup müellif hattıyla yazılmış tek nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi'ndedir (nr. 10318); eserin 3-25 arasındaki yaprakları eksiktir. **2. *Fezleke**.** 1000-1065 (1592-1655) yılları arasındaki olayların anlatıldığı bir vekâyî'nâmedir (I-II, İstanbul 1286-1287). **3. *Tuhfetü'l-kibâr fi esfârî'l-bihâr*.** 1645'te başlayan ve yıllarca süren Girit seferi münasebetiyle kaleme alınan bu eserde 1656 yılına kadar gelen Osmanlı deniz savaşları anlatılmıştır. Osmanlı denizcilik tarihi için önemli bir kaynak olan kitap çok ilgi çekmiş ve 1141'-de (1729) Mütferrika Matbaası'nda basılmıştır. İkinci defa İstanbul'da neşredilen (1329) *Tuhfetü'l-kibâr*, Orhan Şaik Gökyay tarafından sadeleştirilip notlar ilâve edilerek yayımlanmıştır (İstanbul 1973, 1980). **4. *Takvîmü't-tevârih*.** Hz. Âdem'den başlayıp 1648'e kadar gelen vak'aların, bu arada müellifin Arapça *Fezleke*'sinin bir nevi kronoloji cetvelidir. Kâtib Çelebi'nin iki ayda yazdığını belirttiği esere sonradan bazı zeyiller yapıldığı gibi yabancı dillere de çevrilmiştir. Eser Mütferrika Matbaası'nda basılmış (1146), ayrıca Ali Suâvi bu çalışmayı notlar ve zeyilleriyle neşretmiştir (Paris 1291). **5. *Kanunnâme*.** Bazı teşrifat kaidelerinin toplandığı bir eserdir (*Mizânü'l-hak*, s. 144). Günümüze intikal etmeyen bu çalışma hakkında Şehrîzâde Mehmed Said, "Mufasssal ve mutavassıt kanunları cemetmiştir" demektedir (*Târîh-i Nevepeydâ*, vr. 19^b). Bu bilgi önce Bursalı Mehmed Tâhir tarafından tekrarlanmışsa da (*Osmanlı Müellifleri*, III, 124 vd.) Mehmed Tâhir, da-

ha sonra Kâtib Çelebi üzerinde yaptığı çalışmada (bk. bibl.) eseri ona ait eserler listesinden çıkarmıştır. 6. *Târih-i Frengî Tercümesi*. Johann Carion'un 1548'de Paris'te yayımlanan *Chronicle* adlı eserinin tercümesidir. Kâtib Çelebi bunu Fransız mühtedisi Mehmed İhlâsî'nin yardımıyla çevirmiştir. Şinâsi tarafından *Tasvîr-i Efkâr*'ın bazı sayılarında kısmen neşredilen eserin Laönicos Chalcondyle tarihinin tercümesi olduğu iddiası doğru değildir. Asıl tarihine kaynak olmak üzere çevirdiği bu kitaba mütercim başka eserlerden bazı ilâveler yapmış. Kanûnî Sultan Süleyman'dan, müslümanların İspanya'dan çıkarılışından da bahsetmiştir. Eserin tek yazma nüshası Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'ndedir. 7. *Târih-i Kostantîniyye ve Kayâsire* (*Revnaku's-saltana*). Johannes Zouaras Nicestas Acominate, Nicephorus Gregoras ve Atinalı Laönicos Chalcondyle tarafından yazılmış *Historia rerum in Oriente gestarum* (Frankfurt 1587) adlı büyük eserin İstanbul'la ilgili kısımlarının çevirisidir (*Mizânü'l-hak*, s. 143). Eserde İslâmiyet'in yayılışından, Bulgar Devleti'nin çöküşünden, Bizanslılar'dan, Selçuklular'dan, Haçlı seferlerinden, İstanbul'un su yollarından, yangınlarından, zelzelelerinden vb. söz edilmektedir. Bunun da bir nüshası Konya İzzet Koyunoğlu Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. 8. *İrşâdü'l-hıyârâ ilâ târihi'l-Yûnân ve'r-Rûm ve'n-nasârâ*. Avrupa ülkeleri hakkında bilgisi olmayan müellif ve tarihçileri bilgilendirmek amacıyla yazılmış eli sekiz varaktan ibaret bir risâle olup *Atlas Minor* vb. eserlerden faydalanıp kaleme alınmıştır. İki bölüme ayrılan eserin birinci bölümünde Avrupalılar'ın dinlerinden, ikinci bölümde Avrupa hükümdarlarının âdet ve kanunlarından söz edilmekte, çeşitli Avrupa ülkelerinin idare tarzları ele alınmakta, bu arada demokrasi, aristokrasi, cumhuriyet vb. kavramlar, seçim usulleri, Batılılar'ın ileri oldukları hususlar ve Osmanlılar'la münasebetleri hakkında bilgi verilmektedir (Koman, *Konya Halkevi Dergisi*, sy. 79 [1945], s. 20). 9. *Sülle-mü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuḥûl*. Alfabetik sıraya göre hazırlanmış Arapça bir tabakat kitabı olup iki ana bölüme ayrılmıştır. İlk bölümde kendi adlarıyla meşhur olmuş kişiler, ikinci bölümde nesep, künye ve lakaplarıyla bilinen şahıslar yer alır. Daha çok *Keşfü'z-zunûn*'da geçen kitapların yazarlarına ait indeks özelliği taşıyan eserde Süyûtî'nin *Tahrîrû'l-lü-*

bâb'ı esas alınmış, buradaki hal tercüme-leri eserin aslını oluşturmuş ve diğer kaynaklardan önemli ilâveler yapılmıştır. Yeri geldikçe zikredilen kaynakların sayısı 100'den fazladır. Müsvedde halinde kalan ve tamamlanmamış olduğu anlaşılan kitabın tek nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 1877). Müstakimzâde esere onun bıraktığı yerden kendi zamanına kadar gelen (1175/1761-62) bir zeyil yazmıştır (*Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628). 10. *Cihannümâ**. Kâtib Çelebi'nin coğrafyaya dair ünlü eseridir (İstanbul 1145). 11. *Levâmiu'n-nûr fî zulumât-i Atlas Minûr*. G. Mercator ve L. Hondius'un 1621'de Arnheim'de bastırılan *Atlas Minor Gerardi Mercatoris A. S. Hondio plurimis aenis Atque Illustratus* adlı kitabının tercümesidir. Kâtib Çelebi bu Latince eseri yine Mehmed İhlâsî'nin yardımıyla çevirmiştir. Fakat kitap kuru bir çeviri olmayıp açıklamalı ve tenkitli bir tercümedir. Kâtib Çelebi'nin asıl amacı ise *Cihannümâ*'sının Avrupa kısmı için kaynak elde etmektir. Eserde Kuzey kutbundan başlayarak nehirler, dağlar, şehirleriyle birlikte Avrupa ülkeleri birer birer ele alınmaktadır. Müellif nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde bulunan eserin (nr. 2998) başka yazmaları da vardır. 12. *İlhâmü'l-mukaddes min feyzü'l-akdes*. Müellifin astronomiyle meşgul olduğu sıralarda zihnini kurcalayan bazı meselelere cevap arayan ilmi bir risâledir. Kâtib Çelebi bunları fıkıh meselesi haline getirerek zamanının ulemâsından cevap istemiş, fakat tatmin edici bir karşılık alamayınca risâleyi kaleme almıştır. Bu meselelerden birincisi, arzin yuvarlaklığından dolayı gece ve gündüzün müddetleri arasında büyük fark olan yerlerde namaz ve oruç vakitlerinin belirlenmesi, ikincisi, güneşin aynı cihetten doğup batmasının dünyanın herhangi bir noktasında mümkün olup olmadığı, üçüncüsü de her ne yöne dönülse kible olabilecek bir yerin bulunup bulunmadığıdır. *İlhâmü'l-mukaddes*'in Süleymaniye Kütüphanesi (Mahmud Efendi, nr. 1938; Hamidiye, nr. 993, vr. 40^b-49^b; Lala İsmâil, nr. 694, vr. 81^a-86^b; Dügümlü Baba, nr. 444'-teki mecmua içinde) ve Nuruosmaniye Kütüphanesi'ndeki mecmua içinde (nr. 4075) nüshaları vardır. Eseri Bedî N. Şehsüvaroğlu neşretmiştir (*Kâtib Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, s. 151-163). 13. *Keşfü'z-zunûn** 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn. Kâtib Çelebi'nin

yirmi yılda hazırladığı büyük bibliyografik eseridir (nşr. Şerefettin Yaltkaya – Kilisi Muallim Rifat, I-II, İstanbul 1360-1362/1941-1943). 14. *Tuhfetü'l-ahyâr fî'l-hikem ve'l-emsâl ve'l-eş'âr*. Alfabetik olarak hazırlanan bir nevi ansiklopedik sözlüktür. Arapça, Farsça ve Türkçe yazılmış çeşitli eserlerden toplanan bilgilerin bir araya getirildiği *Tuhfetü'l-ahyâr*'da felsefi ve edebî fıkralar; aile ve devlet idaresine dair menkıbeler; kuşlara, diğer hayvanlara, otlara ait ilginç bilgiler, hoş latifeler, hikâyeler; sarf ve nahve dair mâlûmat; şiirler, atasözleri vb. bulunmaktadır. Eser, sadece hoş vakit geçirmek için değil aynı zamanda türlü konularda faydalı bilgiler vermek amacıyla kaleme alınmıştır. 1061'de (1650) müellifi tarafından temize çekilmeye başlanan kitap 1063'te (1653) "ح" harfine kadar hazırlanmış, fakat yazarının ifadesine göre üzücü bir sebepten dolayı burada bırakılmıştır. Daha sonra bazı kişilerin elinde dağınık halde kalan müsveddeleri Ağa Mehmed adlı bir kadı toplamış ve Yazıcızâde diye bilinen Mehmed Kâtibi b. Ahmed'e bunları temize çekirmiştir. *Tuhfetü'l-ahyâr*'ın Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 2539) ve Kahire Hidiviyye (nr. 721) kütüphanelerinde birer nüshası vardır. 15. *Dürr-i Müntesire ve Gurer-i Müntesire*. Niyet, selâse, hülle, istikbâl-i kible, yeme içme âdâbı, anne karnındaki cenin, Kâbe içinde namaz, havf ve recâ, kanaat vb. konuların ele alındığı eser merak ve tecessüs sonucu ortaya çıkmıştır. Başlıca kaynağı Gazzâlî ve diğer tanınmış İslâm âlimleridir. Biyografileri verilen kimselerle ilgili fıkralar, hikâyeler Kâtib Çelebi tarafından özenle seçilmiştir. Müellifin otobiyografisini verirken eserleri arasında zikrettiği "Mecmua" ve Şehîrzâde'de geçen *Nigârîstan fî icmâlî't-tevârih* (*Târih-i Nevepeydâ*, vr. 19^b) bu eser olmalıdır. *Dürr-i Müntesire*'nin müellif hatırıyla olan yegâne nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 4949). 16. *Düstûrül-amel** li-islâhi'l-halel. Devlet bütçesindeki açığın sebeplerini araştırmak ve buna çare bulmak amacıyla 1063'te (1653) yazılarak Dîvân-ı Hümâyûn'a sunulmuş bir rapordur. 17. *Recmü'r-racim bi's-sîn ve'l-cîm*. Garip ve acayip fıkıh meselelerine dair fetvaların toplandığı eser 1064-1065 (1654-1655) yıllarında şeyhülislâmlar için derlenmiştir. *Mizânü'l-hak*'ta (s. 144) ve *Vekâyiü'l-fuzalâ*'da (I, 264) adı geçen eserin herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır. 18. *Beyzâvî Tefsirinin Şer-*

hi. Kâtib Çelebi, *Bezzâvî Tefsiri*'ni daha önce A'rec Mustafa Efendi'den okuduğunu ve 1052'de (1642) Kara Kemal tarzında günde bir sayfa olmak üzere şerhini yapmaya başladığını belirtmekte, fakat daha fazla bilgi vermemektedir (*Mizânü'l-hak*, s. 135-136). 19. *Hüsnü'l-hidâye*. Mahmud adlı bir talebesinin ricası üzerine Ali Kuşçu'nun *er-Risâletü'l-Muhammediyye*'sine yazdığı bir şerhtir. 1647 yılı civarında kaleme alınmaya başlanan şerh, cebir ve mukâbele konularına geldiğinde talebesinin ölümü üzerine olduğu gibi bırakılmıştır (*Süllemü'l-vüşûl*, vr. 42^a; *Mizânü'l-hak*, s. 139). 20. *Câmi'ü'l-mütûn min celli'l-fünûn*. Kâtib Çelebi'nin çeşitli konulara dair okuduğu ve okutduğu yirmi yedi eserin özetleri ve şerhlerinden meydana gelmiş antoloji mahiyetinde bir mecmuadır (Süleymaniye Ktp., Lala İsmâil, nr. 694; TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1763). Müellifin eserleri arasında sayılan *Risâle-i Ebhâs* muhtemelen bu kitaptır. Kâtib Çelebi bu eserine daha sonra "Mukaddime fi ilmi't-tefsîr min itmâmî't-dirâyât", "Ta'limü'l-mu'allim", "Bîdâyetü'l-hidâye fi't-tezkîr", "Makâmâtü'l-Harîrî fi'l-edeb" ve "Cuhaynâtü'l-ahbâr fi't-târîh" başlıkları altında ilâvelerde bulunmuştur. Kabiliyetli ve zeki bir kişinin çeşitli fenler hakkında bilgi sahibi olması gerektiğini, imkân bulduğu takdirde bu fenler üzerinde derinleşebileceğini belirten Kâtib Çelebi derlediği mecmuada her ilim için ana metinlerden birini alarak özetlemiştir. Bunu iyice hazmeden kimsenin büyük bir âlim olacağını da söyleyen müellif, mecmuada yer alan ilimlerden faydalanılmasını kolaylaştırmak için baş tarafına ilimlerin bir şeceresini koymuştur. Kâtib Çelebi, *Câmi'ü'l-mütûn*'dan başka hacim bakımından daha küçük olan, Ali Kuşçu'nun *Mahbûbü'l-hamâil*'inin benzeri on iki metinlik *Muhtasar Câmi'ü'l-mütûn* adlı bir eser de hazırlamıştır (*Kezfü'z-zunûn*, I, 572). 21. *Mizânü'l-hak* fi ihtiyârî'l-ehak*. Kâtib Çelebi'nin telif ettiği son eser olup devrinin tartışmalı konularının müsbet fikirlerle açıklanmasından ibarettir (İstanbul 1306). Bunların dışında müellif bütün hakkında bir risâlesinin bulunduğunu da kaydetmektedir (*Mizânü'l-hak*, s. 39). Ona izâfe edilen *Bahriyye* adlı eser ise *Cihannümâ*'nın Rumeli kısmıyla ilgili bir parçadır. Yine kendisine isnad olunan *Tekmile-i İbn Haldûn* adlı eserin bir yanlışlıktan kaynaklanmış olduğunu söylemek gerekir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 343, 637).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vüşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 42^a, 54^a, 235^a, 271^a vd., 567^a; a.mlf., *Câmi'ü'l-mütûn*, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1763, vr. 5^a; a.mlf., *Fezleke*, I, 94 vd., 104 vd.; II, 4, 54 vd., 100, 118, 128, 136, 164, 182, 238, 239, 293, 384; a.mlf., *Takvîmü't-tevârih*, İstanbul 1146, s. 247; a.mlf., *Tuhfetü'l-ahyâr*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2539, vr. 12^b; a.mlf., *Tuhfetü'l-kibâr*, tür.yer.; a.mlf., *Cihannümâ*, s. 73, 257, 300-303; a.mlf., *İlhâmü'l-mukaddet*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 4075, vr. 1^b; *Keşfü'z-zunûn*, I, 572, 725-726; II, 1010, 1137; ayrıca bk. M. Şerefettin Yaltkaya'nın *Mukaddime*'si, I, 7-28; G. Flügel'in *Mukaddime*'si, I, 31-48; a.mlf., *Mizânü'l-hak*, İstanbul 1306, tür.yer.; a.e.: *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü* (s.nşr. Süleyman Uludağ – Mustafa Kara), İstanbul 1990, s. 233; B. Herbelot, *Bibliothèque orientale ou dictionnaire universel* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 1995, I-IV; Uşşâkizâde İbrâhim, *Zeyl-i Şekâik* (nşr. H. J. Kissling), Wiesbaden 1965, s. 235-238; Şeyhî, *Vekâiyü'l-fuzalâ*, I, 262-264; Şehrizâde Mehmed Said, *Târîh-i Neuveydâ*, İÜ Ktp., TY, nr. 3291, vr. 12^a, 17^b-20^a; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 98; a.mlf., *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 361^b, 426^b, 447^a; *Sicill-i Osmânî*, IV, 395; Bursalı Mehmed Tâhir, *Müverrihîn-i Osmâniyye'den Âli ve Kâtib Çelebi'nin Tercüme-i Halleri*, Selânik 1322, s. 18-43; a.mlf., *Kâtib Çelebi*, İstanbul 1331; *Osmanlı Müellifleri*, III, 124-131; Brockelmann, *GAL*, II, 127 vd., 427-429; *Suppl.*, II, 343, 635-637; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943, s. 105 vd., 119, 123, 128; *TCYK*, s. 36-48, 161 vd.; Bekir Kütükoğlu, *Kâtib Çelebi "Fezleke"sinin Kaynakları*, İstanbul 1974; Basinger (Üçok), s. 214-223; Orhan Şaik Gökyay, *Kâtib Çelebi: Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler*, Ankara 1982; a.mlf., "Kâtib Çelebi", *İA*, VI, 432-438; a.mlf., "Kâtib Çelebi", *EL* (İng.), IV, 760-762; *Kâtib Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara 1985; Ali Cânîp [Yöntem], "Kâtib Çelebi'de Liberallik", *HM*, III/20 (1927), s. 462; Mesut Koman, "Kâtib Çelebi'nin Şimdiye Kadar Üzerinde Durulmamış Çok Mühim Bir Eseri: İrşâdü'l-hıyârâ ilâ târîhi'l-Yunân ve'n-Nasârâ", *Konya Halkevi Dergisi*, sy. 79, Konya 1945, s. 20 vd.; *Bilgi*, XI/128, İstanbul 1957 (Kâtib Çelebi özel sayısı); V. L. Ménage, "Katip Çelebiana", *BSOAS*, XXVI/1 (1963), s. 173 vd.



ORHAN ŞAİK GÖKYAY

KÂTİB-i KÜTÜB

(کاتب کتب)

Osmanlı vakıf kütüphaneleri görevlilerinden biri.

Kâtib-i kütübe ilgili en eski kayıt II. Murad'ın Edirne'deki vakıflarına ait muhasebe defterlerinde bulunmaktadır. Bu kayda göre külliye görevli kâtib-i hâfız-ı kütüb günlük 2 akçe ücret almaktadır. Fâtih Sultan Mehmed vakfiyesinde de hâfız-ı kütüb için bir kâtip tayin edildiği be-

lirtilmiştir. Her iki kayıttan da anlaşıldığına göre kâtib-i kütüblük görevi önce sadece kâtiplik olarak başlamış ve muhtemelen Kanûnî Sultan Süleyman devrinde kâtib-i kütüb adı ortaya çıkmıştır.

Fâtih vakfiyesinde kâtip diye adlandırılan kâtib-i kütübün görevleri şöyle açıklanmıştır: "Ve hâfızü'l-kütüb için bir kâtib-i ârif-i câmiu'l-maârif tayin buyurduklar ki dârü'l-kütübe olan kütüb-i şerîfenin kemmiyet ve esâmisi defterinde mazbut ve mahfuz ve her kime ne makûle kitâb virildi ise defterinde mukayyed olmağla mâlûm ve melhûzu ola. Ve bi'l-cümle kâtib-i emîn mârifeti ile hâfızü'l-kütüb tâlibine lâzım oldukça kütüb-i mevkûfeyi tefrîk ...". 894-895 (1489-1490) tarihli Fâtih Külliyesi muhasebe defterinde de bu görevlinin adı kâtip olarak geçmektedir.

Süleymaniye vakfiyesinde ise külliye kitap termin edildiğinde hâfız-ı kütüb ve kâtib-i kütübün vezîriâzam tarafından tayin edileceği bildirilir. Bu külliye ait 991-1001 (1583-1593) tarihli muhasebe defterinde Seyyid Mustafa'nın günlük 4 akçe ücretle kâtib-i kütüblük yapmakta olduğu görülmektedir. II. Selim'in Edirne'deki külliyesinde bulunan kütüphane de ise kâtib-i kütüblük bir ek görev olarak üçüncü hâfız-ı kütübe verilmiştir.

Selimiye'nin ardından kâtib-i kütüblük görevine yaklaşık bir asır sonra Turhan Vâlide Sultan'ın Yenicami'de kurduğu kütüphanede rastlanmaktadır. Turhan Vâlide'nin 1073 (1662-63) tarihli vakfiyesine göre kâtib-i kütüb ödünç verilen kitapların makbuzlarını saklayacak ve adlarını teker teker defterine kaydedecektir. 1076 (1666) tarihli vakfiyesinde ise Turhan Vâlide Sultan kâtib-i kütübün görevlerine yenilerini eklemiştir; kâtib-i kütüb ödünç verilen kitabın hangi ilim dalından olduğunu ve adını tesbit edip sayfa ve formlarını sayacaktır. Ayrıca ödünç vermeden önce kitap isteyen kişinin durumu hakkında bir araştırma yaparak bilgi edinecek ve ödünç verirken de hâfız-ı kütübe istişare edecektir.

Verilen birkaç örnekten anlaşılabacağı üzere XV-XVII. yüzyıl kütüphanelerinde kâtib-i kütübün en önemli görevi ödünç verilen kitapların isimlerini bir deftere yazmaktır. Fakat XVII. yüzyılın sonlarında başlayan kütüphane dışına ödünç kitap vermeye karşı çıkış, XVIII. yüzyılda kurulan birçok kütüphanenin vakfiyesine kesin bir yasak olarak girmiş, böylece kâtib-i kütübün kütüphanede yapmakta olduğu

en önemli görevi ortadan kalkmıştır. Bu yüzden XVIII. yüzyılın ilk yarısında kurulan kütüphanelerde kâtib-i kütübün kütüphanede bulunan kitapları "defter etme" şeklinde tanımlanan görevine ağırlık verilmiştir. Amcazâde Hüseyin Paşa (1112/1700), III. Ahmed Yeniciami (1138/1725-26) ve Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa (1141/1729) kütüphanelerinin vakfiyelerinde kâtib-i kütübün kütüphanede bulunan kitapları defter edeceği, yani kataloglayacağı belirtilmiştir. Beşir Ağa'nın Eyüp'teki dârülhadisnin vakfiyesinde de (1148/1735) medrese talebelerinden birinin medresenin kütüphanesindeki kitapları defter etmek için kâtib-i kütüb olarak tayin edileceği bildirilmiştir.

I. Mahmud'un Ayasofya'da ve Fatih'te kurduğu kütüphanelerde de birer kâtib-i kütüb görevlendirilmiştir. Ayasofya vakfiyesinde (1152/1739-40), kütüphane sayımının kâtib-i kütüb defteriyle kütüphanedeki kitapların karşılaştırılarak yapılacağı belirtilmiştir. Bu kayıttan anlaşıldığına göre Ayasofya Kütüphanesi'nde de kâtib-i kütübün görevi katalog yapmaktır. III. Mustafa'nın vakfiyesinde Bostancılar Ocağı Kütüphanesi'nde (1181/1767-68) görevli kâtib-i kütübün ne iş yapacağına dair herhangi bir kayıt bulunmamaktadır.

XVIII. yüzyılın sonlarında ve XIX. yüzyılın başlarında İstanbul'da ve İstanbul dışında kurulan büyük kütüphanelerde kâtib-i kütüblük görevine rastlanmamaktadır. Muhtemelen kâtib-i kütübün sadece katalog hazırlamaktan ibaret olan görevini vakıf müfettişlerinin, hâfız-ı kütüblerin ve diğer vakıf personelinin üstlenmesiyle bu kadronun muhafazasına gerek duyulmamıştır.

Muhtelif devirlerde kâtib-i kütübün aldığı ücret hâfız-ı kütübün ücretiyle karşılaştırılacak olursa zamanın kâtib-i kütübün aleyhine işlediği görülür. II. Murad'ın Edirne'deki külliyesinde hâfız-ı kütüb ve kâtib-i kütüb 2'şer akçe ücret almaktadır. Fâtih Kütüphanesi'nde ise kâtib-i kütübün 4, hâfız-ı kütübün 6 akçe aldığı görülüyor. Süleymaniye Kütüphanesi'nde de durum aynıdır. Ayasofya Kütüphanesi'nin kuruluşuna kadar kâtib-i kütüb hâfız-ı kütübün hemen hemen yarısı kadar ücret almaktadır. Ayasofya ve Fâtih kütüphanelerinde ise kâtib-i kütübün aldığı ücrette daha da büyük bir azalma meydana gelmiştir. Ayasofya Kütüphanesi'nin birinci hâfız-ı kütübü 90 akçe ücret almakta iken kütüphane kâtib-i kütübüne sadece 10

akçe verilmektedir. Fâtih Kütüphanesi'nde ise kâtib-i kütübün ücreti hâfız-ı kütübün ücretinin beşte biridir. Damad İbrâhim Paşa Kütüphanesi'nde de hâfız-ı kütüb günlük 15 akçe, kâtib-i kütüb ise 10 akçe almaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MAD, nr. 2056, s. 6; nr. 5103, s. 4; nr. 5455, s. 18; VGMA, nr. 744, s. 28; *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri* (nşr. Vakıflar Umum Müdürlüğü), Ankara 1938, s. 269-270; *Hatice Turhan Sultan'ın 1073 Tarihli Yeniciami Vakfiyesi*, Süleymaniye Ktp., Yeniciami, nr. 150, vr. 45^{a-b}; Tahsin Öz, *Zwei Stiftungsurkunden des Sultan Mehmed II. Fatih*, İstanbul 1935, s. 14-15; *Süleymaniye Vakfiyesi* (haz. K. Edib Kürkçüoğlu), Ankara 1962, s. 151-152; Müjgan Cumbur, "Osmanlı Çağı Türk Vakıf Kütüphanelerinde Personel Düzenini Geliştirme Çabaları", *TTK Bildiriler*, VII (1973), II, 677-680; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 182-185; Ömer Lütfi Barkan, "Fatih Câmii ve İmareti Tesislerinin 1489-1490 Yıllarına Ait Muhasebe Bilançoları", *İFM*, XXIII/1-2 (1963), s. 312.



İSMAİL E. ERÜNSAL

KÂTİBÎ, Ali b. Ömer

(علي بن عمر الكاتب)

Ebü'l-Hasen Necmüddin Debîrân Ali b. Ömer b. Ali el-Kâtibî (ö. 675/1277)

Mantık, felsefe ve kelâma dair çalışmalarına tanınan âlim.

600 yılı Receb ayında (Mart 1204) Kazvin'de doğdu. Bazı müellifler doğduğu yere nisbetle Debîrân diye tanındığını belirtir de kelimenin mânâsı göz önünde bulundurularak kâtiplik veya müderrislik yapması sebebiyle bu isimle anılmış olması kuvvetle muhtemeldir. Bir süre Kazvin'de öğrenim gördükten sonra ilim tahsili için belli başlı merkezlere seyahat etti. Kelâm, felsefe, astronomi ve mantık gibi ilimleri Nasîrüddîn-i Tûsî'den öğrendi. Kazvin ve Nizâmiye medreselerinde müderrislik yaptı, pek çok öğrenci yetiştirdi. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî ve Kutbûddîn-i Şîrâzî bunların en tanınmışlarıdır. 675'te (1276-77) Hülâgû'nun emriyle Merâğa'ya gitti ve kurulmakta olan rasathâne çalışmalarına katılıp Nasîrüddîn-i Tûsî'ye yardım etti. 675 yılı Ramazan ayında (Şubat 1277) vefat etti. Bazı kaynaklara göre ise ölüm yılı 693'tür (1294).

Kâtibî astronomi, matematik, kelâm ve felsefe alanında ders veren bir müderris olmakla birlikte daha çok *er-Risâletü's-şemsiyye* adlı mantık kitabıyla üne kavuşmuştur. Kazvin'de verdiği dersler çok sayıda âlimin orada buluşmasına vesile

olacak derecede önemli görülmüştür. Hocası Nasîrüddîn-i Tûsî'nin çeşitli kelâm meselelerine getirdiği çözümlerin etkisiyle Şîa'ya olan aşırı bağlılığını terketmiş, fıkhıta ise Şâfiî çizgisine yaklaşmıştır.

Eserleri. 1. *er-Risâletü's-şemsiyye fi'l-kavâ'id-i'l-mantıkiyye*. Çeşitli yazma nüshaları bulunan eser basılmıştır (Kalküta 1815; İstanbul 1263; Taşkent 1894; ayrıca bk. *eş-ŞEMSIYYE*). 2. *Câmi'u'd-dekâ'ik fi keşfi'l-hakâ'ik*. Mantık ve metafiziğe dair olup mantıkla ilgili bölümü *eş-Şemsiyye*'den daha hacimlidir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1351). 3. *'Aynü'l-ka-vâ'id fi'l-mantık ve'l-hikme*. Müellifi tarafından *Bahrü'l-fevâ'id şerhu 'Aynü'l-kavâ'id* adıyla şerhedilmiştir (İÜ Ktp., AY, nr. 4182). 4. *Hikmetü'l-ayn*. Kâtibî'nin, *'Aynü'l-kavâ'id* adlı eserine ilâhiyât ve tabiiyyât konularını ilâve etmek suretiyle kaleme aldığı kitabıdır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2522). İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin şerhi (nşr. A. Münzevî, Tahran 1378/1959) ve Muhammed b. Mübarek Şah'ın şerhine Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin hâşiyesi yanında (Kalküta 1845; Kazan 1319, 1324) esere birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır (DMT, VI, 440). 5. *Şerhu Keşfi'l-esrâr 'an gâvâmi'z-i'l-efkâr*. Efdalüddin el-Hüncî'ye ait mantıkla ilgili esere yapılmış hacimli bir şerhtir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2664). 6. *el-Mufaşşal fi şerhi'l-Muhasşal*. Fahreddin er-Râzî'nin kelâma dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 821). 7. *el-Münasşas fi şerhi'l-Mulâhhas*. Yine Fahreddin er-Râzî'ye ait mantık ve felsefeyle ilgili esere yapılmış bir şerhtir (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 887, 888, 889 [müellif hattı]). 8. *Risâle fi burhâni isbât-i'l-vâcib* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2117). 9. *Risâle fi cevâbi'l-îtirâz li-Nasîriddîn et-Tûsî*. İsbât-i'l-vâcib konusunda Nasîrüddîn-i Tûsî'nin itirazına müellifin verdiği cevabı ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 2117). 10. *Risâle fi reddi cevâbi Nasîriddîn fi isbât-i'l-vâcib*. Müellifin aynı konuda kaleme aldığı diğer bir risâlesidir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 617).

Kâtibî'nin isbât-i'l-vâcib hakkında Nasîrüddîn-i Tûsî ile yaptığı tartışmalara ilişkin risâleleri Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn *Mu'tarahât felsefiyye* (Bağdat 1956), mantıkla ilgili tartışmaları da Abdullah Nûrânî *Mu'tarahât mantıkiyye* (Tahran 1370) adıyla yayımlamıştır. Kâtibî'nin tıp konusunda Tûsî'ye sorduğu sorular ve bunlara verilen cevaplar da *Mu'tarahât*

tıbbiyye ismiyle bir araya getirilmiştir (Çaldak, sy. 3 [1999], s. 497).

BİBLİYOGRAFYA :

Safedî, *el-Vâfi*, XXI, 366-367; Kütübî, *Fe-vâtü'l-vefeyât*, III, 56-57; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1063, 1486, 1819; *Serkis, Mu'cem*, II, 1538; Brockelmann, *GAL*, I, 612-614; *Suppl.*, I, 845-848; a.mlf., "Kâtibî", *IA*, VI, 438-439; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 713; Fuâd Seyyid, *Fihri-sû'l-mahfûzâtü'l-muşavvere*, Kahire 1954, I, 225; Mahmut Karakaş, *Müsbet İlimde Müslü-man Alimler*, Ankara 1991, s. 398; Hüseyin Çal-dak, "Necmeddin Ali Bin Ömer el-Kâtibî el-Kazvinî: Hayatı Eserleri ve Şemsiyye'si", *Cum-huriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Sivas 1999, s. 492-497; M. Mohaghegh, "al-Kâtibî", *El²* (İng.), IV, 762; Dihhudâ, *Luğat-nâme*, XIII, 265; Muhammed Kerîmî, "Hikme-tü'l-âyn", *DMT*, VI, 439-440.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

KÂTİBÎ, Şemseddin

(شمس الدین کاتبی)

Şemsüddin Muhammed b. Abdillâh
(ö. 839/1435 [?])

İranlı şair.

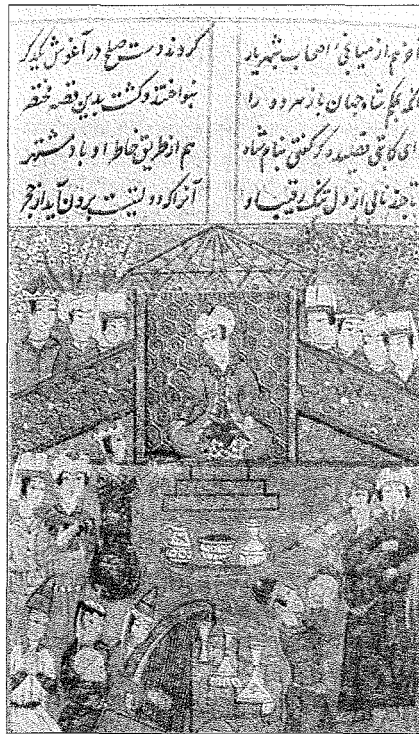
Nişâbur yakınlarında Turukverâviş'te doğdu. Öğrenim için gittiği Nişâbur'da döneminin tanınmış şair ve sanatkârlarından Sîmî-i Nişâburî'den istifade etti. Özellikle hat sanatında temayüz etti. Daha sonra Herat'a gidip Timurîlular'dan Gı-yâseddin Baysungur'un hizmetine girdi; onun için kasideler yazdı. Esterâbâd, Mâ-zenderan ve Gîlân'ı dolaşarak Şirvan'a geldi. Şirvanşahlar'dan Minûcihr ve Der-bendli Şeyh İbrâhim adına kasideler ya-zarak karşılığında bol miktarda mükâfat aldı. Bir süre sonra Tebriz'e gidip Karako-yunlular'dan İskender b. Kara Yûsuf'un hizmetinde bulundu. Ancak hakkında ka-leme aldığı kasidelerden bir karşılık gör-meyince Tebriz'i terkedip İsfahan'a gitti. Burada zamanının tanınmış âlim ve sûfi-lerinden Şâhinüddin Türke'ye intisap eden Kâtibî şeyhinin tavsiyesiyle methiye yaz-maktan vazgeçip inzivaya çekildi. 838 (1434) veya 839 (1435) yılında bir veba salgınında Esterâbâd'da öldü.

Hat sanatıyla meşgul olduğundan do-layı Kâtibî mahlasını kullanan şair. Timur-lular dönemi İran şiirinin belli başlı özel-liklerinden biri olan sanatlı dille şiir yazma tarzının önde gelen temsilcilerindendir. Onun bu üslûbu bazı İranlı şairlerle Bur-salı Ahmed Paşa gibi Türk şairleri tarafın-dan da benimsenmiştir. Şiirlerinin ço-ğunda Nizâmî, Kemâleddin-i İsfahânî ve Selmân-ı Sâvecî gibi şairlerin etkisi görü-

lür. Bu durum kaside ve mesnevilerinde daha belirgindir.

Eserleri. Kâtibî'nin birçok nüshası bu-lunan külliyyatı divanı ile *Hamse*'sinden oluşmakta olup henüz yayımlanmamıştır (nüshaları için bk. Münzevî, III, 1890-1891). Kaside, gazel, kıta ve rubâîlerinden mey-dana gelen divanı yaklaşık 10.000 beyit ihtiva etmektedir. *Hamse*'sinde yer alan mesneviler ise şunlardır: 1. *Gülşen-i Eb-râr*. Nizâmî'nin *Mağzenü'l-esrâr*'ına na-zîre şeklinde yazılmış dinî-ahlâkî düşün-ce ve öğütleri içeren küçük bir mesnevi-dir. 2. *Mecma'u'l-bahreyn*. Karışık ola-rak iki bahirde (remel ve münserih) ka-leme alındığı için Kâtibî bu mesneviyi böyle adlandırmıştır. *Nâzır u Menzûr* diye de isimlendirilir. 3. *Kitâb-ı Deh Bâb*. Kât-i-bî'nin oğlu için yazdığı öğüt ve hikâyeleri içeren bir mesnevidir. 4. *Kitâb-ı Sînâme*. Otuz tasavvufî aşk mektubundan meyda-na gelen eser *Muhibb ü Mağbûb* olarak da adlandırılır. 5. *Kitâb-ı Dîrübây*. Ye-men padişahı Kubâd ile vezirinden bah-seden temsili bir mesnevisidir. Kâtibî'nin *Behrâm u Gülendâm* veya *Behrâmnâ-me* adlı bir eseri daha bulunmaktadır

Şemseddin Kâtibî'nin şahin huzurunda kaside okuyuşunu gösteren bir minyatür (*Külliyyât-ı Kâtibî*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 989, vr. 93*)



(Kütübhanê-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî, nr. 2617).

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Şir Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâ'is* (nşr. S. Gani-eva), Taşkent 1961, s. 10-11, 23, 42; Devletşah, *Tezkiretüş-şu'arâ* (nşr. Muhammed Abbâsî), Tahran 1337, s. 327, 381-384, 389, 391; Hând-mîr, *Habîbü's-siyer* (nşr. Celâleddin Hümâî), Tahran 1333 hş., IV, 18; Sâm Mirza, *Tuḥfe-i Sâ-mî* (nşr. Rükneddin Hümâyûnferrûh), Tahran 1346 hş., s. 193-216; Emîn-i Ahmed-i Râzî, *Heft İklim* (nşr. Cevad Fâzıl), Tahran 1341 hş./1962, II, 259; Rieu, *Catalogue of the Persian Manu-scripts*, II, 637-639; Browne, *LHP*, III, 487; Fahrî Rastkâr, *Fihrist-i Kütübhanê-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî*, Tahran 1347, VIII, 355-361; *FME*, I, 340-345; Münzevî, *Fihrist*, III, 1890-1891; IV, 2071, 2813, 2932, 3259; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 233-240; Muhammed Ali Terbiyet, "Mevlânâ Mu-hammed Terbiyet", *Âyende*, II/8, Tahran 1306 hş./1346 h., s. 583-588; H. Ritter, "Persische Handschriften", *Oriens*, XXIX-XXX (1986), s. 198-199; Cl. Huart, "Kâtibî", *IA*, VI, 439; T. Dehghan, "Kâtibî", *El²* (İng.), IV, 762-763.



MEHMET VANLIOĞLU

KÂTİBÜLLEYS

(bk. ABDULLAH b. SÂLİH el-MISRÎ).

KÂTİBZÂDE MEHMED REFİ

(ö. 1183/1769)

Osmanlı hekimbaşısı, hattat ve şair.

İstanbul Çarşamba'da Kovacı Dede ma-hallesinde doğdu. III. Ahmed zamanında Divân-ı Hümâyûn çavuşları kâtipliği gö-revinde bulunmuş olan Mustafa Efendi'nin oğlu olduğundan Kâtibzâde lakabıyla tanındı. İlk öğrenimiyle beraber sülûs ve nesih yazılarını Kevkeb Hâfız Mehmed Efendi'den öğrendi. Nesta'lik yazıyı Ka-zasker Abdülbâkî Ârif Efendi'den meş-kederek icâzet aldı. Nesta'lik ve celîsinin inceliklerine vâkıf olmak için Durmuşzâ-de Ahmed Efendi'nin derslerine devam ederek bu sanatın sayılı üstatları arasına girdi. *Risâle fî evcâi'l-mefâsıl* adlı ese-rinden öğrenildiğine göre medresede şer'î ilimlerle beraber tıp eğitimi de gör-dü. Tıpla ilgili çalışmalarında kullandığı kaynaklardan Arapça ve Farsça'yı iyi se-viyede bildiği belli olan Kâtibzâde şiirle de uğraştı. Onun bir mısraında, "Karâr et-me Refîâ Gülşenî bülbüllerindensin" de-mesinden Gülşenî olduğu anlaşılmaktadı-r. Kâtibzâde, Edirneli Şeyh La'î Efendi'nin terbiyesinde tasavvufî eğitimini ta-mamladı. Etrafında geniş bir aydınlar kitlesinin toplandığı Şeyh Mehmed Ermin Tokadî'nin sohbetlerine devam etti.

Medresede gösterdiği başarı devrin ilim adamları arasında dikkati çektiğinden Kâtibzâde, 1117'de (1705) Rumeli Kazaskeri Ebezâde Abdullah Efendi'ye mülâzım oldu. 1126'da (1714) Mimar Mustafa Mehmed Paşa, Şehid Ali Paşa ve Süleymaniye medreselerinde müderrislik yaptı; Galata ve Bursa mevleviyetiyle görevlendirildi, Mekke-i Mukerreme pâyesiyile ödüllendirildi. Tıp sahasında bilgi ve tercübesini kendi gayretiyle arttıran Kâtibzâde 1126'da (1714) saray hekimleri arasında yer aldı. Zilkade 1171'de (Temmuz 1758) Mehmed Ârif Efendi'nin azli üzerine hekimbaşı oldu ve ölümüne kadar bu görevi sürdürdü. III. Mustafa'nın sevgi ve takdirini kazanarak pek çok ihsanına nâil oldu (BA, Saraylar Dosyası, nr. 522). 1172'de (1759) Anadolu pâyesiyile İstanbul kadılığına, 1174'te (1760) Anadolu, iki yıl sonra da Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. Kâtibzâde, 7 Cemâziyelevvel 1183'te (8 Eylül 1769) doksan yaşına yaklaştığı sırada vefat etti ve Çarşamba'da Kovacı Dede Türbesi hazîresinde Şeyhülislâm Ankaravî Mehmed Emin Efendi'nin yanına gömüldü. Mezar taşı-

na Çeşmizâde Mustafa Reşid Efendi'nin söylediği, "Gitti ol ferd-i zamâne dedi târihi Reşid / Kıla adn içre mekân rûh-ı reîsü'l-hükemâ" tarih beyti yazılmıştır. XX. yüzyılda yapılan yol genişletilmesi sırasında kabri ve mezar taşı ortadan kalkmıştır. Kâtibzâde'nin Bâhir mahlasıyla şiir yazan Abdülkerim (ö. 1152/1739) ile Mehmed Said (ö. 1228/1813) adlarında müderris iki oğlu ve İsmet adında şair bir kızı olduğu kaydedilmektedir.

Şark tıp geleneğine bağlı kalmakla beraber Kâtibzâde Batı dünyasındaki yenilikleri de takip etmiş, İstanbul'a gelen Avrupalı doktorlarla talebesi hekim Abbas Vesim Efendi aracılığı ile görüşerek onlardan faydalanmış. Osmanlı tıbbının gelişmesinde rol oynamıştır. Onun zamanında padişahın 1182 (1768) tarihli hükmü üzerine (Ahmed Refik, s. 214-215) İstanbul'da bulunan hekimler imtihan edilmiş, başarısız olanlar meslekten uzaklaştırılarak sağlık işleri disiplin altına alınmıştır. Arkadaşı Tokatlı hekim Mustafa Efendi'ye İbn Sînâ'nın *el-Kânûn fi't-tib* adlı eserini *Tebhîrû'l-mathûn* adıyla Türkçe'ye tercüme ettiren Kâtibzâde'nin (Râgıb Paşa Ktp., nr. 1335/1) zengin bir kütüphanesinin bulunduğu, bugün İstanbul'un çeşitli kütüphanelerine dağılmış olan kitaplarının kendi hattıyla yazılmış temellük kayıtlarından anlaşılmaktadır.

Kâtibzâde'nin tıpla ilgili Türkçe eserleri şunlardır: *Risâle fi evcâi'l-mefâsıl* (müellifi tarafından nesta'lik hatla yazılmıştır; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2471); *Risâle-i Pâd Zehr Anber* (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 71/5); *Risâle fi za'-fi'l-bâh* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2471); *Risâle-i İllet-i Sadriyye* (TSMK, Hazine, nr. 571); *Risâle-i İllet-i Mesâne* (bir makale niteliğindedir; İÜ Ktp., TY, nr. 796). Kâtibzâde'nin daha önce bilinmeyen *Hayât-âbâd* adlı mesnevisinin 1131'de (1719) kendi hattıyla yazılmış bir nüshası Aralık 1994'te İstanbul'da bir kitap müzayedesinde satılmıştır.

Kâtibzâde, XVIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra İmâd-ı Hasenî üslûbunu yorumlayarak güzelleştiren ve İran tarzından farklı Türk nesta'lik ve celi nesta'lik ekolünü ortaya koyan bir oluşumun önde gelen hattatları arasında yer almış ve İmâd-ı Rûm (Mîr İmâd-ı Zamân, Mîr-i Devrân) diye anılmıştır. Döneminde hattatları etkilemiş ve çevresinde geniş bir sanat muhiti oluşmuştur. Kâtibzâde'nin celi nesta'lik yazıları İstanbul'daki çeşitli kitâbelerle müze, kütüphane ve özel kole-

siyonlarda kıta, murakka' şeklinde zamanımıza kadar gelmiştir. Zeyrek Soğukku-yu Camii hazîresinde Şeyh Hoca Mehmed Emin Tokadî'nin kabir taşı kitâbesi (Müstakimzâde, s. 401), Saraçhânebaşı'nda Seyyid Mustafa Efendi Çeşmesi'nin yazısı, Eyüpsultan Babahaydar'da Şeyhülislâm Mustafa Efendi Tekkesi şadırvan kapa-sı ve çeşme kitâbeleri, 1157 (1744) tarihli ketebeli yazıları, Kasımpaşa Camii avlusunda Feyzullah Efendi Çeşmesi ile Nuruosmaniye Camii Medresesi inşa kitâbeleri onun celi nesta'lik yazıda ulaştığı seviyeyi gösteren örneklerdir. Nesta'lik kıtaları arasında Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde birer kıtası (Hazine, nr. 2155; Emanet Hazinesi, nr. 2645), yazı kalıpları (Hırka-i Saâdet, nr. 1124), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 1168 (1755) tarihli nesta'lik mâil kıtası (İbnü-lemin, nr. 193), İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü'nde nesta'lik kıtası, İstanbul Türk Vakıf Hat Sanatları Müzesi'nde nesta'lik kıtaları (nr. 372, 728, 762), Amerika Birleşik Devletleri Michigan Üniversitesi II. Abdülhamid koleksiyonunda saray ciltli albüm içinde bir kıtası (nr. 439), Ekrem Hakkı Ayverdi hat koleksiyonunda iki, Türk Petrol Vakfı Müzesi'nde bir nesta'lik karalaması bulunmaktadır.

Yetiştirdiği talebeleri vasıtasıyla da Kâtibzâde hat sanatının gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Eğrikapılı Mehmed Râsim Efendi ondan nesta'lik meşketmiş, Kâtibzâde de ilerlemiş yaşına rağmen Râsim Efendi'den sülûs nesih öğrenerek icâzet almıştır. Kaynaklarda adı geçen talebeleri arasında Mîr İbrâhîm Hanîf b. Mustafa, Müstakimzâde Süleyman Sâdeddin, el-Hâc Mehmed Said Efendi, Şeyh Ahmed Hüsâmî, Ahmed Bosnevî, İsmâil Refik, Abbas Vesim, oğlu Abdülkerim b. Mehmed Refî, Şeyhülislâm Osman, Mehmed Es'ad b. Hamza (Hamzazâde), Şeyhülislâm Seyyid Mehmed b. Şerîf, Şeyhülislâm Mehmed Esad, Mehmed Esad Şefik (Sâcidizâde), Seyyid Mehmed Said (Hocazâde), Mustafa İffet (Saatçizâde), Mustafa Ârif (Çalkandizâde) ve Mustafa Rûhî çağının önde gelen hattatlarındandır.

Kâtibzâde önceleri Said, kırk yaşından sonra da Refî mahlasını kullanmıştır. Drağman Zâkiri Ahmed Efendi tarafından rast makamında bestelenmiş olan, "Bu şeb hurşid-i evreng-i risâlet geldi dünyâya / Muhammed Mustafâ'nın nûru saldı âleme sâye" mısraıyla başlayan na't-ı şerîfi Türk din musikisinin klasikleri arasında yer alır.

Kâtibzâde Mehmed Refî'nin nesta'lik mâil kıtası (Muhittin Serin arşivi)



BİBLİYOGRAFYA :

Suyulcuzâde, *Devhatü'l-küttâb*, s. 54; Çeşmîzâde, *Târih* (nşr. Bekir Kütükoğlu), İstanbul 1993, s. 30, 78, 92; Şemî'dânîzâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), II/A, s. 11, 18; Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 373, 401, 455, 616, 617, 717; Avyansarâyî, *Hadikatu'l-cevâmi'*, I, 46-47, 137; Habîb, *Hat ve Hattâtân*, İstanbul 1305, s. 243; İsmet, *Tekmilü't-Şekâik*, V, 216, 232; *Sicill-i Osmani*, IV, 702; İlmîyye *Salnâmesi*, s. 536, 541, 545; *Osmanlı Müellifleri*, III, 234; Osman Şevki [Uludağ], *Beşbuçuk Asırlık Türk Tabâbeti Tarihi*, İstanbul 1341/1925, s. 166; Ahmed Refik [Altınay], *Hicri On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1100-1200)*, İstanbul 1930, s. 214-215; A. Süheyl Ünver, *Hekimbaşı ve Hattat Kalıpzâde Mehmed Refi Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1950; Şengel, *İlahiler*, I, 58; Şeşen, *Fihrisü mahtûâtü't-tıbbi'l-İslâmî*, s. 331-332; Ali Haydar Bayat, *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılik Kurumu ve Hekimbaşılar*, Ankara 1999, s. 109-115; Sabri Koz, "Bir Kitap Müzâyedesi", *TT*, XXI/1 (1994), s. 64; Nil Sarı, "Hekimbaşı", *DİA*, XVII, 162.



MUHİTTİN SERİN

KATÎF

(القطيف)

Suudi Arabistan'da bir liman şehri.

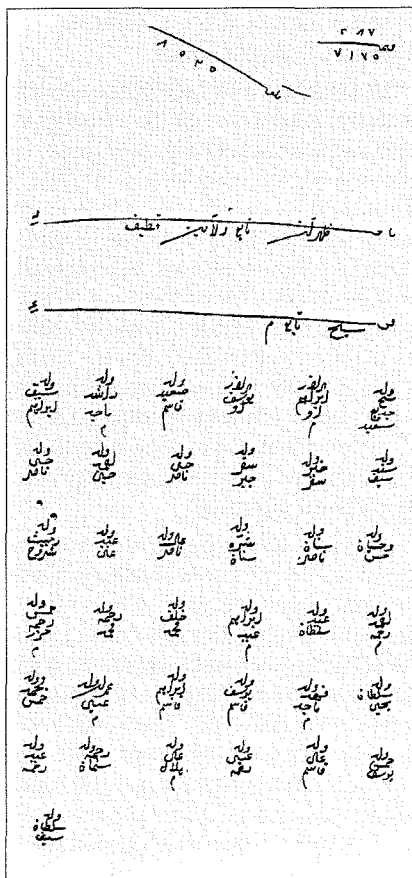
Basra körfezi kıyısında bulunan Katîf koyunun orta kesiminde yer alır. Tarih boyunca bölgenin en önemli ticaret merkezi iken son dönemlerde kuzeyindeki Re's Tennûre ile güneyindeki Demmâm'ın gölgesinde kalmıştır. Katîfililer çoğunlukla Şîî olup Ca'ferî mezhebine mensuptur. Bahreynliler'le aynı gruba giren bölge halkı Eskiçağ'lardan beri İran'ın tesiri altında kalmıştır. IV. yüzyılda buraya yerleşen İranlılar sebebiyle Bahreyn adasının hinterlandı sayılmış ve zamanla körfezin batı kıyılarının tamamına Bahreyn bölgesi denilmiştir. Bundan dolayı Yâkût Katîf'ten Bahreyn'de bir şehir diye bahseder (*Mu'cemü'l-büldân*, IV, 378).

İslâmîyet'ten önce Bahreyn bölgesi Abdülkays kabilesinin elindeydi; Hz. Peygamber, buraya önce elçi olarak gönderdiği Alâ b. Hadramî'yi (8/629-30) daha sonra vali olarak tayin etti. 11 yılında (632-33) bölgede çıkan *ridde** hareketleri sırasında irtidat eden Bekir b. Vâil ve Rebîa kabileleri, Hutam b. Dubey'a kumandasında Katîf'i işgal ettilerse de ertesi yıl Alâ b. Hadramî şehri geri aldı ve Hutam öldürüldü. 67'de (686-87) Hâricîler'in eline geçen Katîf dahil bütün bölge, iki yüzyıl sonra kanlı savaşların ardından birkaç defa el değiştirerek Ebû Saîd el-Cennabî idaresindeki Karmatîler tarafından zapt edildi (286/899). 598 (1201-1202) yılında İran'daki Fars Atabegleri'nden (Salqur-

lular) Ebû Bekir b. Sa'd, Katîf ve Ahsâ'yı ele geçirdi. 731'de (1330) Hürmüz Sultanı Kutbüddin Tehemten'in Katîf'i aldığı söylenir; ancak bir yıl sonra burayı ziyaret eden İbn Battûta şehrin Ukayfîler'in elinde olduğunu belirtmektedir. XV. yüzyılda Cebriiler Ahsâ bölgesinde hâkim güç haline geldiler. 1507'de Portekizli Albuquerque'nin Hürmüz'ü kuşatmasının ardından Cebriiler, Katîf'teki ticareti bir süre daha kontrol ettillerse de Basralı Şeyh Râşid b. Megâmis hâkimiyetlerine 931'de (1524-25) son verdi.

Kanûnî Sultan Süleyman'ın 941'de (1534) Bağdat'ı ele geçirmesiyle Katif de Osmanlı Devleti'ne bağlanmış oldu; ancak Osmanlılar burayı 1550'den itibaren ilgilennmeye başladılar ve ilk önce sahile hâkim bir noktaya güçlü bir kale yaptırdılar. Katif 1555'te yeni kurulan Lahsâ (Ahsâ) eyaletine bağlandı. Tapu tahrir defterlerinde, iki nahiye ile bazı adaların bağlı olduğu Katif livâsıyla ilgili çeşitli bilgiler bu-

Katîf'e bağı Zahran'daki esâmi listesi (BA, *Tapu Tahrir Defteri*, nr. 282)



lunmaktadır. Meselâ bu kayıtlardan, Katif'teki bir mahallenin “mahalle-i sâdât” olduğu ve buradaki seyyidlerin vergiden muaf tutulduğu öğrenilmektedir. Önceleri Arabistan yarımadasında bulunması dolayısıyla Mekke şeriflerine bağlı olan Katif bölgenin diğer kesimleri gibi sonradan Basra ve Bağdat'a bağlandı.

1792 yılında Suûdî ailesinden Suûd b. Abdülazîz Katîf'e hücum ederek 400 kişiyi öldürdü ve bölgeye hâkim oldu. Bâbiâli tarafından Vehhâbî meselesini halletmekle görevlendirilen Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın gönderdiği oğlu İbrâhim Paşa, 1818'de Hicaz'da emniyeti sağladıktan sonra bütün Bahreyn bölgesine hâkim oldu ve idaresini Benî Hâlid emîrlerine bıraktı. İbrâhim Paşa'nın bölgeye getirdiği idarî taksimata göre Katîf Medine'ye bağlandı. Fakat Suûdîler, 1830'da Hüfûf ve Katîf'i ele geçirerek halktan yine vergi toplamaya başladılar. 1838 yılında Mehmed Ali Paşa ikinci defa bölgede asayişin sağlanmasıyla görevlendirildi ve Mısır kuvvetleri Lahsâ ve Katîf'i yeniden Osmanlılar'a bağladılar (1840). Ancak Suûdîler iki yıl geçmeden bölgeye tekrar hâkim oldular. Nihayet 5 Haziran 1871'de Osmanlı kuvvetleri Suûdî Emîri Suûd b. Faysal'ı itaat altına aldı. Önceleri Basra'ya bağlanan Katîf 1875'te kaza merkezi haline getirildi ve Necid sancağına bağlandı. Fakat 1913'ten sonra Katîf dahil bütün bölge Suûd idaresine geçti. 1940 yılına kadar doğu eyaletinin (şarkiyi) merkezi olan Katîf, 1992'de düzenlenen yeni bölgesel sistem içerisinde aynı adlı idarî birimin merkezi oldu. Katîf'in 1974'te 25.510 olan nüfusu 1992'de 98.000'e, 2001'de de 125.000'e ulaştı. Şiîler'in yoğun olduğu Katîf bölgesinin nüfusu ise 300.000 civarındadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Ruus Defteri*, nr. 209, Tarih 957 H/1550 M., s. 71; BA, *Tapu Tahrir Defteri*, nr. 282, s. 292; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme* (trc. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 145; Yâkût, *Mu'cemül-büldân*, IV, 378; İbn Battûta, *er-Rihle*, İstanbul 1322, I, 172; Ahsâi, *Tuhfetü'l-müsteftid bi'târîhi'l-Ahsâ fi'l-kadim ve'l-cedid* (nşr. Muhammed Abdülkadir el-Ensârî), Riyad 1960, s. 13-15, 27, 84-90; Cemâleddin Zekerîyyâ Kâsim, *el-Halicü'l-'Arabî (1840-1914)*, Kahire 1966, s. 323-350; Salih Özbaran, "The Importance of the Turkish Archives for the History of Arabia in the XVIth Century (With Particular Reference to the Beylerbeyliks of Yemen and Lahsa)", *Studies in the History of Arabia*, Riyad 1979, I/2, s. 105-112; G. R. D. King, *The Historical Mosques of Saudi Arabia*, London 1986, s. 180-182; Zekerîya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hakimiyeti*, Ankara 1998, tür.yer.; Mehmed Mehdi İlhan, "The Katif District (Liva) during the

first few Years of Ottoman Rule", *TTK Belleten*, LI/200 (1987), s. 781-800; Abdülfettâh Ebû Aliyye, "el-İdâretü'l-‘Osmâniyye fî Necd hattâ istiklâlî Muhammed ‘Alî", *el-Mecelletü't-târîhiyyetü'l-‘Arabiyye li'd-dirâsâti'l-‘Osmâniyye*, sy. 5-6, Zağvân 1992, s. 21-51; Besim Darkot – Adolf Grohmann, "Katîf", *İA*, VI, 439-442; G. Rentz, "al-‘Katîf", *EP* (İng.), IV, 763-765.



MUSTAFA L. BİLGE

KATİİ

(القطيعي)

Ebû Bekr Ahmed b. Ca'fer
b. Hamdân el-Bağdâdî el-Katîf
(ö. 378/988-89)

Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ine
oğlu Abdullah ile birlikte
birçok hadis ilâve eden
ve döneminde "Müsnidü'l-İrâk"
diye tanınan hadis âlimi
(bk. el-MÜSNED).

KATİL

(القتل)

Bir şahsın hayatına
haksız yere son verme,
adam öldürme suçu.

Sözlükte ve örfte "bir canlının bir başka canlıyı öldürmesi" şeklinde geniş bir anlamı bulunan **katil** (**katl**) kelimesi, İslâm hukukunda bir kimsenin hukuken can dokunulmazlığı bulunan bir şahsın ölümüne yol açacak bir davranışta bulunmasını, teknik tabiriyle adam öldürme cürmünü ifade eder. Bu fiili işleyene **kâtîl**, öldürülene **maktûl** denilir. Kelimenin fıkıhtaki ikinci terim anlamı ise irtidat, muhsanın zinası, eşkıyalık, adam öldürme gibi belli ağırlıktaki suçları işleyenlere verilen ölüm cezasıdır. Ancak ceza olarak öldürme belli suç türlerinde kısas, recm, siyaset gibi özel adlarla anıldığından kelimenin bu anlamı çok belirgin değildir (bk. ÖLÜM CEZASI).

İnsanların birbirine karşı işlediği en ağır suç ve günah olan haksız yere adam öldürme fiili insanlık tarihi kadar eski olup hemen bütün dinlerde, ahlâkî öğretilerde ve hukuk düzenlerinde ağır bir dille kınanıp yasaklanmış, bu yöndeki teşebbüsleri engelleyecek ve adaleti sağlayarak toplum vicdanını tatmin edecek şekilde bir takım maddî ve mânevî yaptırımlarla önlenmeye çalışılmıştır.

Kur'an'da insanın dünyaya gönderilişi anlatılırken meleklerin insanoğlunun yüzünde fesat çıkarıp kan dökkeceği itirazında bulunduğundan söz edilir (el-Baka-

ra 2/30). Gerçekten de çok geçmeden Hz. Âdem'in iki oğlu arasında kıskançlıktan doğan aşırı kin ve düşmanlık sebebiyle ilk kan dökme olayı meydana gelmiştir (bk. HÂBİL ve KÂBİL). Olay Ahd-i Atîk'te ve Kur'an'da yaklaşık ifadelerle anlatılır (Tekvîn, 4/1-8; el-Mâide 5/27-31) ve haksız yere birisini öldürenin onun günahını da yüklenerek büyük bir vebal üstlendiği ve âdeta bütün insanlığı öldürmüş gibi ağır bir suç işlediği belirtilir (el-Mâide 5/28-32). Hadiste de kötü bir çığır açmanın doğuracağı sorumluluğa işaretle haksız yere öldürmenin günahından Âderr'in birinci oğluna da pay ayrılacağı bildirilir (Buhârî, "Cenâ'iz", 33; "Diyât", 2; Müslim, "Kasâme", 27).

Haksız yere adam öldürmenin büyük bir suç ve günah olduğu ilâhî dinlerin ortak temalarından biridir (Tekvîn, 9/5-6, Çıkış, 20/13, 21/12-14, 23/7; Sayılar, 35/11-21; Matta, 5/21-22; Luka, 18/20). Kur'an'da da insanları tevhid dinine davet eden peygamberlerin ve sâlih kimselerin, ahlak korkusu ve utanç sebebiyle kız çocuklarının, inançları sebebiyle müminlerin öldürülmesi başta olmak üzere insanoğlunun haksız yere kan dökmesinin çeşitli örneklerine temas edilir (el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/21, 112, 181; el-En'âm 6/140; el-İsrâ 17/31; Yâsîn 36/20-27; el-Mü'min 40/28). İnsan hayatının Allah tarafından dokunulmaz kılındığı belirtilerek haklı (meşrû) bir sebep bulunmadıkça hiçbir cana kıyılmaması (el-En'âm 6/151), yanlışlıkla olması dışında bir müminin bir başka mümini öldürme hakkının bulunmadığı, yanlışlıkla bir müminin ölümüne yol açanın mümin bir köle âzat etmesi ve diyet vermesinin gerektiği (en-Nisâ 4/92), haksız yere ve bilerek adam öldürmenin dünyevî cezasının kısas, uhrevî cezasının da cehennemde ebedî kalış olduğu bildirilir (el-Bakara 2/178; en-Nisâ 4/93; el-Mâide 5/45).

Adam öldürme suçuna ilişkin âyetler bir bütünlük içinde değerlendirilecek olursa, kasten cana kıymanın Kur'an'da âdeta bir insanlık suçu olarak tasvir edildiği görülür. İnsanlar bir nefisten yaratıldıkları için (en-Nisâ 4/1, el-En'âm 6/98, el-A'râf 7/189, ez-Zümer 39/6; ayrıca bk. Lokmân 31/28) birine karşı yapılan bir saldırı hepsine yapılmış gibidir. Kur'an'ın, "Kim bir cana kıyarsa veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın bir insanı öldürürse âdeta bütün insanları öldürmüş gibi olur; kim de bir insanı yaşattırsa o bütün insanları yaşattırmış gibi olur" mealindeki âyeti de (el-Mâide 5/32) İslâm'ın

insan hayatına atfettiği önemi ve değeri gösterir. Hadislerde de konu bu çizgide ele alınmış, insan hayatının dokunulmazlığını, haksızlıkla adam öldürmenin dünyevî ve uhrevî ağır sorumluluğunu belirleyen çeşitli açıklamalara yer verilmiştir. Bunun için İslâmî öğretilerde insan hayatının korunması dinlerin gönderilmesindeki temel amaçlardan biri olarak kabul edilmiş, adam öldürme fiili, dünyevî açıdan mutlaka cezalandırılması ve doğurduğu olumsuz sonuçların mümkün olduğu ölçüde telâfi edilmesi gereken ağır bir suç ve hak ihlâli, uhrevî açıdan da büyük günahlardan biri, hatta ilgili hadislerde de açıklandığı gibi (Buhârî, "Veşâyâ", 23; "Hudûd", 44; Müslim, "İmân", 141-145) şirkten sonra günahların en büyüğü olarak görülmüştür. Kelâm, ahlâk ve fıkıh literatürünün konuya farklı açılardan yaklaşımları sonuçta birbirini tamamlar niteliktedir.

Mahiyeti. Ana rahminden itibaren yaşama hakkı dokunulmazlık kazanan insanoğluna karşı işlenebilen en ağır cürümlerden biri, şüphesiz ki onun hayatına haksız yere son vermedir. İslâmî terminolojide bu dokunulmazlık hayatı veren ve alanın Allah olduğu, ruhun bedende emanet olup kişinin kendi hayatına dahi son verme hakkının bulunmadığı, Allah'ın verdiği canın yine O'nun tarafından alınacağı fikriyle ifade edilir. Bunun için de insanın hayat hakkına ve beden bütünlüğüne karşı işlenen cürümler özü itibarıyla Allah'ın yaptığı binayı yıkma sayılıp büyük bir günah olarak görülmüşse de hukukî düzenleme açısından suçu işleyeninin kastına ve gerçekleşen hak ihlâlinin derecesine göre dünyevî cezasında belli bir gruplandırmaya gidilerek suç-ceza dengesi kurulmuştur.

İslâm hukukunda cinayet terimi, mala ve bedene yönelik hukuka aykırı bütün fiilleri kapsayan bir genişlikte kullanılmakla birlikte mala karşı işlenen cürümler türüne göre gasp ve itlâf kelimeleriyle ifade edilir ve bu başlıklar altında ele alınır. Şahsa yönelik cinayetler de adam öldürme (cinâyet ale'n-nefs) ve müessir fiil (cinâyet alâ mâ düne'n-nefs) şeklinde ikiye ayrılır. Anne karnındaki çocuğun düşürülmesi de bu grubun üçüncü türünü teşkil eder ve nisbeten farklı hükümlere tâbidir (bk. ÇOCUK DÜŞÜRME; GURRE). Katil, cinayet kavramının merkezinde yer aldığı ve onun en özel türünü teşkil ettiği için cinayet kelimesinin katil anlamında kullanılmasına sık rastlanır. Öte yan-

dan İslâm hukukunun klasik doktrinde suçların had, cinayet (kisas ve diyet), ta'zîr şeklinde üçlü ayırımı içinde katil, cezası şâri' tarafından belirlenen, öncelikli olarak şahsî hakkı ihlâl ettiği için de cezanın infazı suç mağdurunun talebine bağlı olan bir suç niteliğindedir. Hatta recm, siyaseten katil ve mürtedin katil konusunda fakihler arasında ittifak olmadığı göz önüne alınır ve ceza hukukunun tabiatına uygun bir daraltıcı yoruma gidilirse katlin; karşılığında ölüm cezası verilebilen tek suç olduğu söylenebilir.

Çeşitleri ve Şartları. Katil hukuka uygun ve aykırı şeklinde iki gruba ayrılıp ölüm cezasının infazı ya da savaşta düşmanın öldürülmesi birinci türün, mâsumun öldürülmesi ikinci türün örneği olarak verilirse de bu ayırım kelimenin sözlük anlamına göredir. Çünkü öldürme suçunun oluşmasında ana unsurlardan biri öldürülen kimsenin mâsum oluşu, diğer bir ifadeyle öldürme eyleminin hukuka aykırılığıdır. Tıpkı ceninin yaşama hakkı anne ve babasının isteğine bırakılmayarak rahimde canlılık kazandığı andan itibaren dinî ve hukukî bir korumaya konu olmuşsa insanın yaşama hakkı da kendi eline bırakılmamış, başkaları açısından hak niteliği, kişi açısından ise yaratana ve bütün insanlığa karşı görev ve sorumluluk yönü ön plana çıkarılarak hukukî olduğu kadar dinî ve uhrevî açıdan da koruma altına alınmıştır. Kişinin kendi canına kıyması veya başkasına bu konuda izin vermesi hukuka aykırılığı ve günahı ortadan kaldırmadığından intihar katil derecesinde büyük günahlardan biri sayılmıştır (bk. İNTİHAR). Ötenazi de böyledir; kişinin tedaviye cevap vermeyip hayatından ümidin kesilmesi durumunda daha fazla acı çekmesinin önlenmesi için kendisinin, yakınlarının veya sağlık ekibinin, ölümüne onay vermesi eylemi suç ve günah olmaktan çıkarmaz.

Öldürme suçunun ikinci temel unsuru kişinin böyle bir sonucu doğuran eylemi yapmış olmasıdır. Eyleme başkalarının aslî ya da fer'î iştiraki onu katil suçu olmaktan çıkarmaz. Ancak yaptığı fiilin sonucunu istemiş olması suçun ağırlığını belirleyen önemli bir faktör olduğundan klasik doktrinde katil suçunun ayırımı bu ölçüde göre yapılır.

Adam öldürme suçu doktrinde cinayeti işleyenin kastı ölçü alınarak kasten (amden) ve hatâen şeklinde iki gruba ayrılır. Kur'an'da bu iki tür katilden söz edilir (en-Nisâ 4/92-93). Mâlikîler ve Zâhirîler bu ayırımı benimserken Şâfiî, Hanbelî ve

Zeydiyye fakihleri araya kasıt benzeri öldürmeyi de dahil ederek katil çeşitlerini üçe, Hanefîler'den bir grup hata mahiyetindeki öldürme ilâvesiyle dörde, bir kısmı tesebbübün öldürmeyi de ekleyerek beşe çıkarır. Bununla birlikte ayırımlar genelde kasıt-hata veya mübâşeret-tesebbüb ekseninde yapılmakta, sonucu da bu ayırım belirlemektedir.

a) **Kasıt-Hata Ayırımı.** Adam öldürme suçunda kasıt (amd), fâilin sonucunu bilerek ve isteyerek ölümüne yol açan bir fiili işlemesi demektir ve suçun mânevî unsurunu teşkil eder. Kastın bulunması için fâilin önceden plan ve tasavvurda bulunması şart olmayıp ölümüne yol açan fiili işlediği anda sonucu istemiş olması yeterlidir. Bunun için de doktrinde "suçu önceden planlama" anlamıyla taammüd ve "fiilin sonucunu o anda istemiş olma" anlamıyla kasıt ayırımı yapılmaz. Ancak kasıt kişinin iç dünyasıyla alakalı bir durum olduğu ve kişinin öldürme niyetinin tesbitinde zorluklar bulunduğu, hukukî hükümlerin ise objektif verilere dayanması gerektiği için fakihler, kişinin kasıt ve niyetini göstermeye elverişli objektif bir ölçüt geliştirmeye çalışmışlar, bunun için de fâilin kullandığı aletin öldürücü olması şartını ileri sürmüşlerdir. Aletin bu vasfı onu kullanan kişinin de kural olarak öldürme kastını taşıdığından delili sayılmıştır. İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşü bu olmakla birlikte öldürücü aletin tanım ve örneklemesi mezhepler, hatta fakihlerin kişisel bilgi birikimi ve takdirine göre değişiklik gösterir. Meselâ Ebû Hanîfe bıçak, kılıç, mızrak gibi yapılaş itibarıyla bu amaca hizmet eden kesici ve delici bir aletin kullanılmasını kastın varlığına hükmedebilmek için gerekli görürken diğerleri, aletin örfen öldürücü sayılmasını veya böyle olmasa da kullanıldığı şartlarda galiben öldürücü olmasını yeterli görür. Ağır bir taşı üzerine atma, sopayla vücudun ölümcül bölgelerine vurma, zayıf ve hastalıklı kimseyi dövme böyledir. Mâlikî fakihleri ise genelde sübjektif metodu benimseyerek aletin öldürücü olmasını değil fâilin öldürme kastı taşımasını ölçü alırlar.

Kasten öldürme suçunun maddî unsuru canlı ve mâsum bir insanın ölmesine yol açan fiilin işlenmesidir. Bu sebeple ölüme ya da anne karnındaki cenine yönelik fiiller kasten öldürme suçu teşkil etmediği gibi ölümlle sonuçlanmayan veya ölümler arasında sebep-sonuç ilişkisi kurulamayan fiiller de böyledir. Savaş veya aleyhinde yargı kararının kesinleşmesi sebebiyle

can güvenliği bulunmayan kimselerin öldürülmesi katil suçu teşkil etmez. Hatta maktulün yakınlarının yargı kararını beklemeden katili öldürmesi de ilgili âyetle (el-İsrâ 17/33) kendilerine belli bir yetki tanınmış olması sebebiyle katil olarak nitelendirilmez. Buna karşılık suçun oluşumu için öldürülen kimsenin yaşayan ve hukukî can güvenliği bulunan bir insan olması yeterli olup bu konuda din, ırk, cinsiyet ve sağlık ayırımı yapılmaz. Kâtilin âkıl bâliğ olması, fiili ikrah altında işlememesi, öldürülenle öldüren arasında denkliliğin bulunması veya usul-fürû bağının bulunmaması gibi şartlar ise kasten öldürmenin değil, bu suç türünün karşılığı olan tam cezanın yani kisasın uygulanma şartı olarak gündeme getirilir. Aynı şekilde maktulün yakınlarının kâtili affetmesi de onun eylemini katil suçu olmaktan çıkarmayıp sadece kisasın uygulanmasını önler.

Hatâen öldürme bir kimsenin yanlışlıkla öldürülmesidir. Bu da ya fiilde (şahista) hata ya da kasıta hata şeklinde olur. Av hayvanına ateş etmişken bir insanın vurulması birincisine, düşman askeri sanı olarak mâsum birinin öldürülmesi ikincisine örnektir. Kasten adam öldürmeden temel farkı fâilin maktulün ölümünü hiç istememiş, fakat taksirli hareketinin sonucu ölümün meydana gelmiş olmasıdır. Taksirli hareket de genelde gerektiği şekilde tedbirli davranmama, o davranışa uygun düşen özen ve dikkati gösterme şeklinde kendini gösterir. Maktulün ayağına atılan kurşunun göğsüne ya da başına isabet ederek onu öldürmesi ise hata değil kasıt grubunda yer alır.

Öldürmede kasıt ve hata, suçun ağırlığı ve tam cezanın gerekliliği açısından olduğu kadar dinî ve ahlâkî açıdan da önemlidir. Ancak bu ayırımı yapmak her zaman kolay olmaz. Bunun için fakihler, kasıtle hata arasına kasıt benzeri (şibh-i amd) öldürme adıyla üçüncü bir grup ilâve ederek fâilin öldürme kastının tam bulunmadığı, fakat hatâen öldürmedeki kadar da mâzur görülemeyeceği durumları bu gruba almış ve bunu diğer iki grup fiilin sonuçlarından ayrı tutmuştur. Kasıt benzerinin tam bir tanımı verilemezse de fâilin ölümle sonuçlanan fiili bilerek işlediği, ancak ölüm sonucunu istemediği durumlar, modern hukuktaki ifadesiyle "kastı aşan müessir fiille adam öldürme" kuralı olarak kasten değil kasıt benzeri bir kusurla öldürme kabul edilir. Bu da genelde kullanılan alete ve olayın cereyan şekline bakılarak belirlenir. Meselâ Ebû Ha-

nife'ye göre kesici ve delici bir alet kullanmaksızın taş, sopa veya yumrukla öldürme böyledir. Şâfiîler ve Hanbelîler bilerek çelme takıp düşürme, suya itme, üzerine azgın bir köpeği salma, ateşe verme gibi fâilin öldürme kastını açıkça göstermeyen iradî bir fiilin ölümüne yol açmasını kasıt benzeri sayarlar. Mâlikî ve Zâhirî fakihlerinin kasten öldürme grubunda gördüğü bu tür fiilleri fakihlerin çoğunluğunun ayrı bir kategori olarak değerlendirmesinin temel amacı, fâilin adam öldürme kastının tam bulunmadığı durumlarda kısas cezasının uygulanmasına engel olmaktır. Trafik araçlarının, sanayi makine ve aletlerinin kullanılması, yanlış tedavi, eğitim amaçlı dayak, bedeni bir cezanın infazı gibi bir hakkın kullanımının ölümüne yol açmasının hata mı kasıt benzeri mi sayılacağı hukukçular arasında tartışmalı olup ihmal ve kusurun ağırlık derecesi bu konuda belirleyici bir role sahiptir.

Kasıt-hata ekseninde özellikle Hanefî fakihlerince dile getirilen bir başka katil çeşidi de hata yerine geçen öldürme olup bu da hata grubunda yer alan ve ölümüne yol açan gayri iradî fiilleri kapsar. Burada hatadan farklı olarak ölüm, fâilin hiç kimseyi öldürme niyeti taşımayan bir fiili neticesinde meydana gelmektedir. Meselâ fâilin uyku esnasında bir çocuğun üstüne düşmesi veya onarmadığı duvarının yoldan geçen birinin üzerine yıkılması ve böylece onların ölümüne yol açması böyledir.

b) Mübâşeret-Tesebbüb Ayırımı. Özellikle Hanefîler'in dile getirdiği bu adlandırma ölümüne doğrudan yol açan fiillerle, araya ikinci, üçüncü bir sebebin girmesiyle ölümüne yol açan fiilleri birbirinden ayırmayı ve ikinci grubu doğrudan öldürmenin ağır sonuçlarından ayrı tutmayı amaçlar. Fıkhi terminolojide bunlardan birincisine mübâşeret ikincisine de tesebbüb denilir. Meselâ yumruk, kurşun veya bıçak darbesiyle ölüm arasında doğrudan ilişki kurulabildiği sürece mübâşereten katilden söz edilir. Birinin aleyhinde yalancı şahitlik yaparak mahkemece idamına hüküm verilmesine sebep olma, kuyu kazarak, hapsederek ya da terk ve ihmal suçu işleyerek yani selbî fiillerle birinin ölümüne yol açma gibi durumlar ise tesebbüb grubuna girer. Bu ayırmada araya giren diğer iradî fiillerin varlığı önemlidir. Nitekim tam ikrah altında işlenen öldürmeyi fakihlerin çoğunluğu zorlayan ve zorlanan açısından da mübâşeret sayarken Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed

zorlanana alet konumunda görüp sadece zorlayanın fiilini mübâşeret sayar. Ancak bu gruba giren suç örneklerinin her birinde sebeple sonuç arasındaki illiyet bağı ve fâilin öldürme kastı farklılık taşıdığından fakihler tesebbüb katlin sonuçlarını ve suçun ağırlık derecesini her olay türüne göre ayrı ayrı değerlendirme eğilimindedir. Meselâ yalan yere şahitlik yaparak birinin ölümüne yol açan kimse bunu itiraf ettiğinde Şâfiî ve Hanbelîler'le bazı Mâlikîler'e göre kasten adam öldürme suçu işlenmiş sayılır. Hapsedilenin ağırlıktan ölmesi halinde Ebû Hanîfe'ye aykırı olarak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed de yine kasten katlin gerçekleştiği görüşündedir.

Adam öldürme suçunun bu kabil ayırımlara tâbi tutulmasında güdülen temel amaç, suçun ağırlığını derecelendirerek fâile buna denk bir ceza verilmesini sağlamaktır. Meselâ kasten adam öldürme suçu diğer şartların da bulunması halinde kısasla, kasıt benzeri öldürme kâtilin şahsen ödeyeceği ağırlaştırılmış diyetle cezalandırılırken hatâen öldürmede diyet yükü âkileye dağıtılmaktadır. Bu kadar önemli hukukî sonuçları bulunduğu için de öldürme fiilinin ayırım ve adlandırması fakihler arasında ayrıntılı tartışmaların cereyan ettiği bir konu olmuştur.

Sonuçları. Suçun ağırlığı fâilin bilgi, irade ve niyetiyle sıkı sıkıya bağlantılı olduğundan adam öldürme suçunun günah, kısas, diyet, mirastan mahrumiyet ve kefarete şeklinde beş başlık altında toplanabilecek dinî ve hukukî sonuçları buna göre belirlenir. Öldürmenin en başta gelen dinî hükmü büyük günahlardan biri olmasıdır. Kur'an'da bir mümini kasten öldüren kimsenin cezasının cehennem olduğu, orada ebediyen kalacağı, Allah'ın gazabına, müminlerin lânetine ve büyük bir azaba uğrayacağı bildirilmiş (en-Nisâ 4/93), birçok âyetle, "Allah'ın saygın kıldığı canı katletmeyin" denilerek (el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/33) cana kıymanın İslâm dininde büyük günah olduğu gösterilmiştir. Hz. Peygamber'in haksız yere bir cana kıymayı kişiyi cennetten mahrum bırakacak büyük günahlardan biri, dünyanın sonu gelmesinden daha ağır bir fiil, âhrette insanları öncelikli olarak yargılayacağı bir günah olarak nitelendirilmesi de aynı vurguyu içerir (Buhârî, "Diyât", 1; Tirmizî, "Diyât", 7-8; Nesâî, "Taḥrîmü'd-dem", 2; İbn Mâce, "Diyât", 1, 32). Resûl-i Ekrem'in, yer ve gök ehli toplanıp bir müminin kanının dökülmesine iştirak etse

Allah'ın hepsini de yüzüstü cehenneme atacağını bildirmesi (Tirmizî, "Diyât", 8), birbiriyle vuruşan iki müslümandan ölünün de öldürülenin de cehennemde olduğunu, öldürülenin diğerini öldürme kastını taşıması sebebiyle bu cezaya çarptırılacağını belirtmesi (Buhârî, "Eymân", 22, "Diyât", 2; Müslim, "Kasâme", 33; krş. Ebû Dâvûd, "Fiten", 2), öncelikli olarak öldürme kastının ve bu kasıtlı işlenen fiilin vehametini göstermeyi amaçlar.

Günah ve sevap mümeyyiz kimselerin iradî davranışlarına terettüp eden dinî hüküm olduğundan ister mübâşeret ister tesebbüb yoluyla olsun hatâen öldürmenin yukarıdaki ağır tehdidin dışında olduğu, ancak bu davranışlar iradî olduğu ölçüde dinî sorumluluğun artacağı anlaşılmaktadır. Kur'an'da hatâen öldürmelerde sadece dünyevî-hukukî müeyyide söz edilmesi, bir başka âyetle hatâen yapılanlardan dolayı değil bile bile yapılanlardan dolayı vebal olacağını bildirilmesi (el-Ahzâb 33/5), hadiste de ümmetten hata sonucu yaptığının uhrevî sonucunun kaldırdığını haber verilmesi (İbn Mâce, "Talâk", 16) bu anlamdadır. Kasıt benzeri öldürme ise ölümüne yol açan fiilin işlenmesinin iradî olması sebebiyle kasıt, ölüm sonucunun doğrudan istenmemiş olması yönüyle de hataya benzerlik gösterir ve bu iki noktaya yakınlığı nisbetinde dinî hükmü değişir.

Kasten adam öldürmenin günahının ve uhrevî sorumluluğunun cinayeti işleyenin dünyada yapacağı tövbe ile ne ölçüde düşeceği hususu, doğrudan kul ile Allah arasında kalan ve hakkındaki sem'î bilgi bulunmadıkça görüş beyan edilmesi pek mümkün olmayan bir konudur. Allah'ın tövbeleri kabul edip dilediğini affedeceğine ve kendisine ortak koşulması dışındaki günahları bağışlayacağına dair âyetlere karşılık (el-Bakara 2/160; en-Nisâ 4/48, 116; et-Tevbe 9/104, 118; ez-Zümer 39/53) kul hakkı ihlâlinin ve adam öldürmenin ağır uhrevî sorumluluğunu belirten nasların ve küfürle kasten adam öldürmenin dışındaki günahların affedilebileceğini bildiren hadisîn üslûbu (Nesâî, "Taḥrîmü'd-dem", 1; Müsned, IV, 99) bu konuda iki farklı görüşü mümkün kılmaktadır. Bu sebeple İslâm âlimlerinden iki yönde de görüş beyan edenler olmuştur.

Öldürme fiilinin ikinci fıkhi hükmü, bu suça ihlâl ettiği hakka denk düşen ve onu mümkün olduğu ölçüde telâfi eden, toplum vicdanını da tatmin eden dünyevî bir cezanın verilmesidir. Kur'an'da insanlık tecrübesinin ve dinlerin, üzerinde ittifak

ettiği birçok büyük günah ve suçtan söz edilirse de bunlardan sadece adam öldürmenin dünyevî karşılığı olarak ölüm cezası (kisas) öngörülür. Bu aynı zamanda önceki semavî dinlerin de hükmüdür (el-Bakara 2/178-179; el-Mâide 5/45). Ancak haksız öldürmelerde öldürülenin velisine yetki verildiğinden söz eden ve affetmeyi öğütleyen âyetlerden (el-Bakara 2/178; el-İsrâ 17/33) kisasın uygulanmasının bir emir değil onay olduğu anlaşılmaktadır. Kisas sadece kasten öldürmelerde söz konusudur. Klasik dönem İslâm hukukçularının ortak anlayışına göre öldürme suçu öncelikli ve ağırlıklı olarak öldürülenin yakınlarının şahsî hakkını ihlâl ettiğinden kısasa da ancak onların müştereken istemesi halinde gidilebilir. Kisastan af yetkisi de onlara aittir (bk. KISAS).

Kasten öldürmede kisasın düşmesi halinde, ayrıca kasıt benzeri ve hatâen öldürmeler dahil kastın tam olarak bulunmadığı öldürmelerde suç tam oluşmadığı için öldürülenin yakınlarına diyet ödenir. Diyet bir yönüyle ceza, bir yönüyle de tazminat mahiyetindedir. Kasten öldürmede ceza, hatâen öldürmede tazminat ve kan bedeli niteliği ağır basar. Bu sebeple miktarı ve ödeme yükümlülükleri suçun ağırlığına göre değişebildiği gibi failin kusursuz veya kısıtlı ehliyetlilerden olması halinde de diyet ödenir. Meselâ kasıt ve bir grup fakîhe göre kasıt benzeri fiil cezayı ağırlaştırıcı sebep olduğundan bunlarda diyet miktarı artırılmış ve kâtilin şahsına yüklenmiştir. Hatâen öldürmede ise diyet miktarı hafiftir ve kâtilin akraba çevresine ya da mensup olduğu dayanışma grubuna (âkile) geniş bir zaman dilimine yayılarak ödetilir (bk. DİYET). Kâtile kısas yerine diyet cezası verilebilmesi için onun iznine ihtiyaç olup olmadığı, diğer bir ifadeyle kısas ve diyetten birini seçmenin münhasıran maktulün velilerine ait bir hak olup olmadığı doktrinde tartışmalı olup Hanefîler ve Mâlikîler dahil çoğunluk, kisastan vazgeçilip diyete ancak kâtilin razı olması halinde gidilebileceği görüşündedir. Doktrinde maktulün yakınlarının kisastan vazgeçip diyet istemesi halinde kamu otoritesinin, ihlâl edilen toplum hakkına karşılık teşkil etmek üzere ta'zîr grubunda ilâve bir ceza verebileceği görüşü hâkimdir.

Öldürmenin bir diğer hukukî sonucu da mirastan mahrumiyet, yani yakınının öldüren kimsenin ona mirasçı olamaması hükmüdür. Hz. Peygamber'in kâtilin mi-

rasçı olamayacağı yönündeki hadisi (Ebû Dâvûd, "Diyât", 18; Tirmizî, "Ferâ'iz", 17; İbn Mâce, "Ferâ'iz", 8) fakihlerce ilke olarak kabul edilse de hadiste geçen kâtil kelimesinin yorumu ve ilkenin kasıt dışı öldürmelere nasıl uygulanacağı tartışmalıdır. Hanefîler mirastan mahrumiyette mücerret kasıt değil mübâşeretî esas alıp öldürmenin haksız olması ve mükellef bir kimse tarafından işlenmesi şartını arar, öldürmenin kasten veya hatâen olmasına önem vermezler. Bunun için kasten de işlense tessebbübün öldürme mirasa engel görülmez. Mâlikîler, mübâşeret ve tessebbüb ayırımı yapmaksızın failin kasıt ve tecavüzünün bulunmasını yeterli sayarlar. Şâfiîler, lafzî bir yorumla ister kasten ister hatâen isterse meşrû müdafaa gibi haklı bir sebebe dayansın, öldürme fiilini işleyen kimsenin mükellef olsun olmasının mirastan mahrum bırakılması görüşünde iken Hanbelîler fiilin şer'an cezalandırılmasını ölçü alırlar.

Dinî terminolojide kefare, işlenen bir kusur ve günahın dolayı Allah'tan af dilemeye yönelik ceza niteliğinde malî veya bedenî bir ibadet yükümlülüğü olup adam öldürme de kefareti gerektiren fiillerden biridir. Kur'an'da hatâen öldürmeden söz eden âyette (en-Nisâ 4/92) yanlışlıkla bir mümini öldüren kimsenin ödeyeceği diyetten ayrı olarak mümin bir köle âzat etmesi, buna imkân bulamazsa tövbesinin kabulü için iki ay peş peşe oruç tutması istenir. Hanefîler'e göre kefare, sadece hatâen öldürmede gerekirken Şâfiîler kasten öldürmede de bunu daha öncelikli olarak gerekli görürler. Kefâret için Hanefîler'e göre kâtilin ayrıca eda ehliyetinin bulunması, müslüman olması ve katlin de mübâşeretî işlenmesi gerekir. Müslüman olma şartına Mâlikîler'le bazı Hanbelîler de katılır. Öte yandan öldürme kefaretinde önceliğin köle âzat etmeye verilmesi ve kefare, yükümlülüğü için fakihlerin çoğunluğuna göre öldürülen kimsenin müslüman veya gayri müslim olmasının farketmemesi, insan hayatının ve hürriyetin iki temel değer olması ve bir kimseyi hürriyete kavuşturmanın âdeta ölen kimse yerine dirilişi sembolize etmesi şeklinde açıklanabilir.

Öldürme suçuna terettüp eden dünyevî cezaların kamu otoritesi eliyle verilmesi esas olup şahsî hakkı ihlâl edilenlerin veya bu kanaatte olanların, hakkını bizzat alması yetkileri bulunmaz. İslâm döneminde ceza hukuku alanında yapılan önemli bir yenilik de eski uygulamalarda görülen tutarsızlıkların, aşırılıkların, güce dayalı

dengesizliklerin önlenmesi amacıyla suçların takip ve ispatı ile cezaların infazının belli objektif kurallara bağlanarak devletin aslı görevleri arasına alınması ve şahsî intikam yolunun kapatılması olmuştur. Bu sebeple cinayet mağdurunun kâtili şahsen cezalandırması yeni bir suç oluşturur. Meselâ maktulün yakınlarının kâtili öldürmesi kısası gerektiren katil suçu olarak görülmesi de kamu otoritesinin yetkisine tecavüz olduğundan ta'zîr suçudur. Kanun koyucunun uygun göreceği şekilde cezalandırılır. Bundan dolayı cinayet mağdurlarının kâtilin cezalandırılması yönünde talep hakkına sahip olmaları, suçluyu bizzat cezalandırma ve kan davasını devam ettirme haklarının bulunduğu anlamına gelmez. Böyle bir yola gidilmemesinde suçla ceza arasında dengeyi kurucu, mağdur tarafın haklarını gözetici ve kamu oyunun hassasiyetini göz önüne alıcı bir cezalandırma siyasetinin de önemli payı vardır. Buna, özellikle mâsum kimselerin ölümüne ve bir dizi cinayete yol açan kan davalarının önlenmesi açısından cinayet suçlarında daha çok ihtiyaç vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Müsned*, IV, 99; Buhârî, "Cenâ'iz", 33, "Eymân", 22, "Veşâyâ", 23, "Diyât", 1-2, "Hudûd", 44; Müslim, "İmân", 141-145, "Kasâme", 27, 33; Ebû Dâvûd, "Fiten", 2, "Diyât", 18; İbn Mâce, "Diyât", 1, 32, "Talak", 16, "Ferâ'iz", 8; Tirmizî, "Diyât", 7-8, "Ferâ'iz", 17; Nesâî, "Tahrîmü'd-dem", 1-2; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, Kahire 1391/1971, XII, 3-376; Şirâzî, *el-Muhezzeb*, II, 172-217; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 122-192; XXVII, 2-124; Kâsânî, *Bedâ'î*, VII, 233-327; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 330-357; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, Kahire 1389/1969, VIII, 209-522; Nevevî, *Rauzatü't-tâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, VII, 3-261; İbn Cüzey, *Ḳavâninü'l-aḥkâmî's-şer'iyye*, Beyrut 1979, s. 373-382; İbnü'l-Murtazâ, *el-Baḥrû'z-zehḥâr*, San'a 1366/1947, V, 212-256; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Kahire 1386/1967, VII, 245-401; Şevkânî, *Neylü'l-evṭâr*, VII, 7-64; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), VI, 527-625; Abdülkâdir Üdeh, *et-Tesnî'u'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kâtibi'l-Arabî), II, 3-204; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 580-587; M. Ebû Zehre, *el-Cerime*, Kahire 1974, tür.yer.; a.m.f., *el-Uḳûbe*, Kahire 1974, tür.yer.; M. Selîm el-Avâ, *Fî Uṣûlî'n-nizâmî'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*, Kahire 1983, s. 235-256; Bilmen, *Kamus*², III, 27-47, 58-63, 107-145; Ahmed Fethî Behnesî, *el-Mevsû'atü'l-cinâ'iyye fi'l-fıkhî'l-İslâmî*, Beyrut 1412/1991, VI, 122-161; J. N. D. Anderson, "Homicide in Islamic Law", *BSOAS*, XIII/4 (1951), s. 811-828; Talat Koçyiğit, "Kasden İnsan Öldürmenin Dindeki Yeri", *AÖİFD*, XXXIV (1993), s. 13-23; J. Schacht, "Katil", *El*² (İng.), IV, 766-772; "Katil", *Mu.F*, XXXII, 321-343.



KÂTİP

(الكاتب)

Devlet dairelerinde
çeşitli işlerin yerine getirilmesiyle
görevli memur.

Sözlükte **ketb** "yazmak" fiilinden türetilmiş bir ism-i fâil olan **kâtip** (kâtib, çoğulu küttâb, ketebe) "yazı işleriyle uğraşan kimse, sekreter, yazıcı; bilgili kişi, noter; muharrir" demektir. Kitâbet işiyle uğraşanlardan kelâmın telifi ve mânânın tertibiyle ilgilenenlere "inşâ kâtibi", malların tahsili ve sarfedilmeleriyle uğraşanlara ise "emvâl kâtibi" denilir (Kalkaşendî, I, 84-85). Kur'an'da kâtip kelimesi ikisi çoğul olmak üzere altı yerde geçer (el-Bakara 2/282-283; el-Enbiyâ 21/94; el-İnfîtar 82/11). Kâtiplik yazının icadıyla birlikte ortaya çıkmış, zamanla Mezopotamya ve Mısır gibi eski uygarlıklarda en saygın mesleklerden biri haline gelmiştir. İslâm'dan önce, özellikle kendi kabilelerine ait bilgileri yazarak muhafaza eden yerleşik Araplar arasında yazı sanıldığından daha çok kullanılıyor, dinî ve hikemî metinlerin yanında ticarî hesapların yapıldığı belgeler, antlaşma metinleri, önemli konulara dair mektuplar vb. kaleme alınıyordu. Arapça'da kullanılan pek çok kelime kâtiplerin toplumdaki yerinin önemini göstermektedir (Cevâd Ali, VIII, 313-314). İslâm kaynakları, her peygamberin bir kâtibinin bulunduğunu ve Hz. İsâ'nın havârililerinin aynı zamanda onun kâtipliğini yapmış olduklarını kaydeder (İbn Sa'd, I, 47; Taberî, II, 273).

Kur'an, kitâbeti zorunlu kılan ve kullanma sahasını genişleten âmilleri beraberinde getirmiş, Hz. Peygamber de bilginin yazı ile tesbit ve muhafazasını emredererek vahyin yazıya geçirilmesi başta olmak üzere ahidnâmeler, hükümdarlara gönderilecek mektuplar ve çeşitli yazışmalar için kâtipler görevlendirmiştir. Kaynaklardaki farklı bilgilere göre bu kâtiplerin sayısı yirmi üç-kırk iki arasında değişmektedir (Abdülhay el-Kettânî, I, 200-201). İhtiyaca göre kâtiplerin yabancı dil bilmeleri gerekiyordu; Resûl-i Ekrem, Zeyd b. Sâbit'ten Süryânîce ve İbrânîce öğrenmesini istemişti (İbn Sa'd, II, 274). Medine anayasası (Medine vesikası), kâtiplerin elinden çıkarak günümüze ulaşan ilk İslâmî dönem belgelerindendir. Zeyd b. Sâbit hükümdarlara yazılan mektuplarla, Hz. Ali antlaşmalarla, Mugire b. Şu'be ortaya çıkan ihtiyaçlarla, Hâlid b. Saîd

b. Âs Hz. Peygamber'e arzedilen hususlarla, Abdullah b. Erkam akid ve borçlarla, Muaykib b. Ebû Fâtıma ganimetlerle ve Huzeyfe b. Yemân zekât işleriyle ilgilenen kâtiplerden bazılarıydı (Mes'ûdî, s. 282-283). Resûl-i Ekrem'in kâtiplerden birinin yokluğunda yerine görevlendirdiği Hanzale b. Rebî' "kâtib" lakabıyla tanınmıştı.

Hulefâ-yi Râşidîn döneminde her halifenin özel bir kâtibi bulunduğu gibi çeşitli görevler için de ayrı kâtipleri vardı. Hz. Ebû Bekir'in, yaptığı istişarelerden sonra özel kâtibi Osman b. Affân'a yerine Hz. Ömer'i bıraktığını açıklayan bir ahidnâme yazdığını bilinmektedir. Hz. Ebû Bekir, Resûlullah'ın sır kâtibi Huzeyfe b. Yemân ile Osman b. Huneyf'i haraç kâtibi olarak Sevâd'a göndermiş, onlar da Sâsânî kâtiplerinin uygulamalarından yararlanarak bu bölgeden alınacak vergiyi hesaplamışlardı (Taberî, II, 151-152; Cehşiyârî, s. 5). Hz. Ömer, divan teşkilâtının oluşturulması sırasında Araplar'ın nesebini çok iyi bilen Akil b. Ebû Tâlib, Mahreme b. Nevfel ve Cübeyr b. Mut'im'i, Medine'de yaşayan müslümanları kabile esasına göre divan defterlerine kaydetmekle görevlendirdi (İbn Sa'd, III, 224). Onun zamanında divanların kurulması resmî kitâbet alanını genişletti ve kâtiplerin görevleri arasına divan hesaplarının tutulması, askerlerin isim ve maaşlarının yazılması da girdi. Hz. Osman, Mervân b. Hakem'i kâtip tayin etmesi yüzünden eleştirilmiştir. Hz. Ömer ve Osman zamanlarında Medine dışındaki şehirlerde kurulan divanlara da kâtipler gönderilmişti (Halîfe b. Hayyât, s. 112; Cehşiyârî, s. 16, 21). Hz. Ali döneminden itibaren mahkemelerde kâtip görevlendirilmesi zorunlu tutuldu.

Divan kâtipliği, ilk defa Emevî Halifesi Muâviye zamanında Dîvânü'r-resâil adı altında müesseseseleştirildi. Edebiyat kabiliyeti bulunan ve devlet mekanizması içerisindeki makamların hiyerarşik düzenini bilen kâtiplerin istihdamı zaman içerisinde eyalet valilikleri tarafından da benimsendi ve kâtiplik önemli bir meslek haline geldi. Divanların Arapça'ya çevrilmesi tedvînin Arap dilinde yapılmasını yaygınlaştırdı ve kâtipliğin önemini destekleyen diğer bir unsur oldu. Emevîler zamanında kâtipler mektup, haraç, ordu, emniyet ve mahkeme kâtipleri olmak üzere en az beş sınıftan teşekkül ediyordu; bunların en nüfuzlusu mektupları kaleme alanlardı. Divanlarda görev yapan kâtiplerin büyük çoğunluğu o bölgelerin yerlileri arasından

seçiliyordu. Elleri devlet sınırları teslim edilen bu görevlilerin aslında yalnız güvenilir kişiler arasından seçilmesi gerekirken (Buhârî, "Ahkâm", 17) Emevîler kabilecilik gayretiyle daima akrabalarını seçmişlerdir. İdarî hayatına Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin yanında kâtip olarak başlayan Basra Valisi Ziyâd b. Ebîh'in başlattığı Kur'an'ın harekelenmesi ve noktalanması işi, Irak Valisi Haccâc b. Yûsuf zamanında Nasr b. Âsım'ın öncülüğünde kâtiplerden oluşturulan bir heyet tarafından tamamlandı. Endülüs Emevîleri'nde hâciblik makamından sonra gelen kâtiplik müessesesi resmî evrakı yazan kâtibü'r-resâil ile beytûlmâlin harcamalarını kaydeden kâtibü'z-zimâm adları altında ikiye ayrıldı. Kâtibü'l-cehbeze de denilen ve çeşitli birimlerinde çok sayıda kâtime görev verilen kâtibü'z-zimâmın başkanının müslüman olması şarttı ve rütbesi vezirden daha yüksekti (Makkarî, I, 217). Devlet başkanının dönemin ileri gelen ediplerinden seçilen özel kâtibine "el-kâtibü'l-hâs" unvanı veriliyordu. Dîvân-ı İnşâ kâtipliğinin yanında tuğrakeşlik benzeri olan kuruma ise alâmet kâtipliği deniliyordu (İbn Haldûn, s. 579). VI. (XII.) yüzyılda Ebû Abdullah Muhammed el-Gâfîkî Endülüs'ün en ünlü kâtibi idi ve ülkede "el-kâtib" lakabıyla tanınan ondan başka bir kimse yoktu (Kettânî, I, 22). Doğuda kâtiplik için erkek olmak şartı aranırken Endülüs'te kadınların da görevlendirildiği görülür (İbn Beşkûvâl, III, 992-994; İbnü'l-Ebbâr, I, 264; IV, 247, 252).

Emevîler'in oluşturduğu idarî sistemi takip eden Abbâsîler, idarî müesseselerin gelişimine paralel olarak mevcut divanlara yenilerini eklediler. Nitelikli elemanlarla oluşturulan ve onlara çeşitli imkânlar getiren bu divanların her birinde yazışma usulleri farklılaştı ve kâtipler yaptıkları işlere göre haraç, resâil, kadı, ordu, şurta ve maûnet kâtipleri şeklinde sınıflandırıldı (İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakî, s. 470-471; İbn Abdürabbih, IV, 258-259; daha ayrıntılı bir sınıflandırma için bk. Kudâme b. Ca'fer, *ed-Devâvîn*, neşredenin girişi, s. 9-19). Abbâsîler döneminde (750-1258) âdeta kapalı bir sınıf teşkil eden kâtipler, devlet bürokrasisini kendi inhisarları altında tutmayı başarak ameli bilgi ve yetenekleriyle ordu, hâcibler ve ulemâ karşısında üstün bir konuma yükseldiler. Başlangıçta doğrudan halifeye bağlı olan kâtipler vezirlik müessesesinin ortaya çıkmasıyla birlikte bu makama bağlandılar, bundan dolayı bazı dönemlerde vezirler-

le birlikte tutuklanmışlardır ve mallarına da el konulmuştur (İbn Miskeveyh, I, 62, 239). Abbâsiler döneminde iktidarda etkin olan halife eşlerinin yanı sıra eyalet valileri ve emîrû'l-ümerâ unvanını taşıyanlar da kâtipler istihdam ediyorlardı. Emevî kâtipleri çok basit ve resmî bir üslûp kullanırken Abbâsiler'le birlikte genel eğitim ve edebî zevkteki değişime paralel olarak nesre secinin girmesi yaygınlaştı.

Ortaçağ'daki bütün müslüman ve Türk devletlerinde Dîvân-ı İnşâ'da zamanın en kudretli kâtiplerinin (münşî) görevlendirilmesi bir gelenek halini almıştı. Çok geniş edebî kültüre, Arap ve Fars edebiyatlarıyla İslâm ilimlerinde geniş bilgiye sahip olan bu kâtiplerin önemli bir kısmı Arap ve Fars edebiyatlarının en büyük nesir üstatları arasından seçiliyordu. Başka hükümdarlara yazılan mektupların, fetihnâmelerin, önemli görevler üstlenen devlet adamlarına verilen menşurların, ağır ve süslü bir üslûpla yazılması, özellikle kâtiplik müessesesiyle ilgili bütün geleneklerin oluşmasının tamamlandığı XII. yüzyıldan itibaren bu devletlerde umumi bir gelenek olmuştur.

Fâtımîler'de resmî yazışmalar, Dîvân-ı İnşâ başkanının gözetiminde olan ve rütbe bakımından vezirlerden sonra gelen kâtipler tarafından yürütülürdü. Vezirler tek başlarına devlet işlerini yürütemez hale gelince bürokratik işlerde kendilerine yardımcı olarak kâtipler görevlendirmeye başladılar. Böylece idarî işlerde tecrübe kazanan ve görevlerinde başarılı olan kâtipler vezirlik makamına yükselmişler ve vezir tayin edilmediği zaman onun görevini üstlenmişlerdi. Vakıflara ait işlerle ilgilenen Dîvânü'l-ahbâs'ta sadece müslüman kâtipler görevlendirilir (Kalkaşendî, III, 565-567) ve devlet başkanının mektuplarını yazan kâtibe "sâhibü'l-kalemi'd-dakik" adı verilirdi (a.g.e., VI, 200).

Türk devletlerinde genellikle dış politikayla ilgili alınan kararları yazan ve yürüten kâtiplerin görevleri bitikçilerle (yazıcı) mühürdar olan damgacılar (tamgacı) tarafından yerine getiriliyordu. Muhtemelen Uygur kâtipleri tarafından Moğol diline sokulmuş olan bitikçi tabiri, Moğol ve Türk devletlerinde idarî ve malî alanda görevlendirilen bütün memurları kapsayan bir anlam kazanmıştır. Oğuzlar elçi ve habercilere kâtip anlamında da kullanılan "yazıgçı" unvanını veriyorlar ve

Oğuzlar'dan önce Türkçe yazan kâtiplere "ılmğa" deniliyordu (*Dîvânü lugâti't-Türk Tercümesi*, I, 143; III, 55). Bitikçi ve ılmğa unvanlı kâtiplerin görevlendirildiği Karahanlılar'da küçük yaşlarda devlet teşkilâtına yerleştirilerek yetiştirilen kişilerden yazısı güzel, anlayışı ve zekâsı keskin olanlar bitikçi olarak istihdam edilirdi, hâkanların yazışmalarını Türkçe yazan kâtipler ise ılmğa unvanını alırlardı. Yûsuf Hâs Hâcib ılmğa terimini sır kâtibine karşılık olarak kullanır ve resmî yazışmaları kaleme alan kâtiplere "bitigci ılmğa" adını verir (*Kutadgu Bilig*, s. 293, 300).

Sâsânîler ile Fars ve Hint kültür muhitindeki bazı İslâm devletlerinde kâtip ve münşî karşılığı "debîr" terimi kullanılmıştır. Gazneli ve Selçuklular'da debîrlerin en iyileri sarayda görev alır, diğerleri ise eyaletlere gönderilirdi. Selçuklular'da yazışmalar Dîvânü'r-resâil ve'l-inşâ'da görevli kâtipler tarafından yapılırdı. Selçuklu vezirlerinin önemli bir bölümü Abbâsî vezirleri gibi divanların çeşitli basamaklarında görev alan kâtiplerden seçilmişti. Dönemin edebî ve fikrî hayatının temsilcileri arasından seçilen kâtipler, merkez ve eyalet divanlarının yanında vezirlere bağlı olarak da görevlendirilirdi.

I. Alâeddin Keykubad zamanında divanlarda sayıları yirmi dörde kadar ulaşan inşâ ve emvâl kâtipleri görev yapıyor ve başkanlarına melikü'l-küttâb adı verilirdi (İbn Bîbî, I, 220). Divanda alınan kararlar, müslüman ve hristiyan devletlerle ilişkiler ve tâbi devletlere ait topraklarda yaşayan çeşitli unsurların hükümetle alâkalarının tanzimi için Farsça dışındaki dilleri bilen kâtipler görevlendiriliyordu. Zaman içerisinde sayıları artarak bütçeye yük olan kâtiplerin sayıları azaltıldı (İbn Bîbî, II, 134-135; Aksarâyî, s. 121, 144-145). Dîvân-ı A'lâ'nın üyelerinden olan pervane ile Selçuklu prenslerinin emrine kâtipler verilir (Aksarâyî, s. 177), kadı huzurunda yapılan akidler kâtipler tarafından sicillere geçirilirdi.

Memlûkler'de Dîvân-ı İnşâ'da görev yapan kâtiplere kâtibü'd-dest (kâtibü'd-derc) adı verilirdi. VIII. (XIV.) yüzyılda kâtibü's-sır unvanlı kâtip Dîvân-ı İnşâ'nın başkanı olmuştur. el-Memâlikü's-sultâniyye denilen memlûklerin işleriyle ilgilenen Dîvânü'l-ceyş'te görev yapan kâtiplere kâtibü'l-memâlik tabir edilirdi. Daha sonra Dîvânü'l-ceyş'ten ayrılan Dîvânü'l-müfred'de görev alan kâtiplere kâtibü'l-müf-

red adı verilmiştir. Nâibü'l-kâfilin sır kâtibi ve askerî divan kâtipleri dışındaki bütün kâtipler hakkında hükümdarın görüşünü almadan tasarruf yetkisi vardı. Memlûkler döneminde kadıların emrinde görev yapan kâtiplere kâtibü'l-kâdî denirdi.

Moğollar'da imparatorun altın damgasını taşıyan kâtibe "uluğ bitikçi" (büyük kâtip) adı verilirdi ve göçebe bir devlet görünümünde olan Altın Orda Hanlığı'nda yazışmalar divan bitikçileri tarafından yapılırdı. Uluğ bitikçi veya bitikçi emîri denilen defterdarlar da kurultaya katılan memurlar arasında yer alırdı. İlhanlılar'da resmî evrak ve kanunlar reisü'l-küttâb tarafından bitikçilere hazırlatılır ve divanlarda çeşitli lisanlara vâkıf nitelikli kâtipler görevlendirilirdi (Aksarâyî, s. 245). Arazi kayıtları için eyaletlere gönderilen bitikçilerin yanı sıra her eyalete divanı temsil eden kâtipler tayin edilmişti. Timurlular'da Türkler ve Türkleşmiş Moğollar'ın işlerine bakan divanın kâtiplerine "bahşı" veya "nüvisendegân-i Türk" adı veriliyordu. Bitikçi ve ılmğa unvanlı kâtiplerin görev yaptığı damgacının başkanlığındaki divanda ise iç ve dış yazışmalar yürütülürdü. İlhanlılar'dan sonra Irak ve İran'da hüküm süren Celâyirîler, Muzafferîler ve Serbedârîler devrinde de askerî bürokraside Türkçe ve Moğolca bilen kâtipler çalıştırıldı; kendilerini Farsça konuşan kâtiplerden ayırmak amacıyla bunlara bitikçi adı verilirdi. Askerî idarededeki en önemli kâtibe bitikçi-yi ahkâm-ı Moğolî (kâtib-i Moğolî-nüvis) denilirdi. Ülkenin hazinesinden sorumlu olan müstevfî'l-memâlik emrindeki kâtipler bitikçiyan arasında sayılmazdı. Dârü'l-inşânın başındaki münşî'l-memâlik emrinde ise münşiler ve muharirler olmak üzere iki sınıf kâtip görev yapardı. Safevîler devrinde de resmî yazışmaların yürütüldüğü dairenin başındaki münşî'l-memâlik ve defterhânenin başındaki müstevfî'l-memâlik emrinde çeşitli unvanlarla anılan kâtipler bulunurdu.

İbn Haldûn'a göre kâtiplik düzgün bir medeniyet ve kültür seviyesine ulaşmamış, gelişmiş güzel sanatlarla sahip olmamış, bedeviliğin hâkim olduğu devletler için söz konusu olmamıştır. Ona göre İslâm devletlerinde bu kuruma duyulan ihtiyacı pekiştiren husus durumu ve maksadı ifade etmede belâgata önem verilmesidir (*Mukaddime*, s. 246-247). Ortaçağ siyaset düşüncesi alanında yazılan eserlerde memleketlerin kılıçla alınıp kalemle yönetildiği sık sık vurgulanır (Yûsuf Has

Hâcib, s. 200; İbnü'l-İmâd, IV, 327). Bundan dolayı İslâm devletlerinde kâtiplik bir sanat ve meslek, kitâbet ise bir fen sayılmıştır (Hasan b. Abdülmün'im el-Hûf, s. 1; Kalkaşendî, I, 34). Divanlarda görevlendirilebilmeleri için kendilerinde hukuken adalet ve yeterlilik aranan kâtiplerin yüksek tabakaya mensup, nüfuz sahibi, yazışmalarda kullanılan ifade ve imalarla nelerin kastedildiğini kavrayacak, saray protokolünü bilen, devlet başkanıyla bir arada bulunmanın gerektirdiği vasıflara sahip, toplantılarda ilmi ve fikrî tartışmalara katılacak kadar bilgili ve güzel konuşanlar arasından seçilmesine dikkat ediliyordu (İbnü'l-Esîr, XII, 159, 171; İbn Haldûn, s. 247). Abbâsî Halifesi Me'mûn Horasan'dan Irak'a geldiği zaman divanlardaki kâtiplerin büyük bir kısmını beraberinde getirdiği Horasanlılar'la değiştirmişti. Kitâbet işinde bilgisi olmayan yeni görevliler işleri aksatınca bunların yanına işsiz kalan kâtipler verilerek aksaklık giderilmişti. Ebû Hayyân et-Tevhîdî'nin *Ahlâku'l-vezîreyn* adlı eserinde, vezirliğe atlama taşı olan kitâbet müessesesinde görevli kâtipleri nitelikleri ve ortaya çıkardıkları metin bakımından yedi kısma ayırarak, onlardan bir kısmının bürokrasi içerisinde yazı yazmaktan başka özellikleri olmadığını ortaya koymaktadır (s. 93-94).

Fethedilen Suriye, Mısır ve Irak'ta görev alan kâtiplerin önemli bir kısmı gayri müslim ve yerli unsurlardan oluşuyordu. Bürokraside gayri müslim istihdamının yaygınlaşmasından rahatsız olan Hz. Ömer valilerinden gayri müslim kâtip edinmemelerini istemişse de (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 165-166) bu isteğin genel kabul görmediği, gerek zamanında ve gerekse ondan sonraki dönemlerde gayri müslim kâtipler istihdam edilmesinden anlaşılmaktadır (Öztürk, s. 397-407). X. yüzyılda Muhammed b. Ahmed el-Makdisî'nin Şam divanında görevli kâtiplerden müslüman olanına hiç rastlamadığını kaydetmesi (Makdisî, s. 183), kurumun çoğu hristiyan olmak üzere gayri müslim unsurlar tarafından devam ettirildiğinin işaretidir. Uygulamalarından ve kimliklerinden rahatsızlık duyulan kâtiplerden şikâyetler olduğu gibi (İbnü'l-Esîr, VII, 495) onların çeşitli şekillerde cezalandırıldıkları da oluyordu. Gayri müslim kâtiplerden Müslümanlığı kabul ederek vazifelerine devam edenler bulunuyordu. Nitekim 484'te (1091), zimmîlerin gayri müslim olduklarını gösteren âlâmet tak-

maları emredilince Bağdat'ta zimmî kâtiplerden bazıları müslüman olmuştu (a.g.e., X, 186-187). Doğu'da Anadolu Selçukluları ile çağdaş olan müslüman-Türk devletlerinde işlerinin uzmanı ve düzenli orduda yer almayan yerliler kâtip olarak görevlendirilirdi.

Abbâsîler döneminde divanlarda çalışan kâtipler makamları ve yaptıkları işlere göre 10-150 dinar ile 10-40 dirhem arasında değişen miktarlarda aylık maaş alıyorlardı. Fâtımîler zamanında Dîvân-ı İnşâ başkanına 120-150 dinar, emrindeki kâtiplere ise 30-70 dinar ödeniyordu. III. (IX.) yüzyılda mektuplara müstakil olarak cevap verebilecek yetenekte olan kâtiplere ortalama 40 dinar aylık verilmekteydi. Memlûkler zamanında sağlık problemleri sebebiyle görevini yapamayan Muhammed b. Ubeydullah adlı kâtibin maaşıyla emekli edilmesi (İzzeddin İbn Şeddâd, s. 71) ve Anadolu Selçukluları zamanında maaşlarını almakta zorluk çeken kâtiplerin işlerini yavaşlatmaları (Aksarâyî, s. 145) gibi haberler istisnâî olmalıdır. Kâtiplerin takip ettikleri evrak karşılığında para aldıkları (İbn Miskeveyh, V, 344) veya gayri meşrû yollardan gelir elde ettiklerine dair haberler de vardır (Yâkût, XVI, 73). İşlerini iyi yürütmeyen ve evraklarda sahtecilik yapan kâtiplerin mahkeme sonunda hapsedildikleri veya meşrû yollardan elde etmediklerine hükmedilen mallarına el konulduğu da kaydedilir (Taberî, IX, 125). Kâtiplerin yazısını taklit etmekte mâhir olanların faaliyetlerini önleyebilmek için elleri mühürleniyordu (İbnü'l-Esîr, IX, 17).

Abbâsîler'in ilk dönemlerinde ehl-i seyf ile kâtipler arasında belirgin bir sosyal farklılık yoktu. Zaman içerisinde sosyal ve ekonomik sebeplere dayalı olarak her iki kesim arasındaki mesafe arttı ve kâtipler ehl-i seyf ile hâkim aile çevresinin yanında şehirli bir grup meydana getirdiler. Reâyânın üzerinde sayılan ve Ortaçağ'da kurulan bütün müslüman-Türk devletlerinde görülen bu kesimin oluşmasında, aralarında kadınların da bulunduğu (Yâkût, XVI, 169-174; Makkarî, IV, 283) bürokraside görev almayan kitâbet ehlinin (müellifler) önemli rolü vardır. Çeşitli ekollere bağlı olarak (Yâkût, XVI, 59, 73, 215; İbnü'l-Esîr, XII, 405) ürün veren kâtiplerin yazıları üslûp ve şekil bakımından farklılıklar gösterirdi (İbnü'l-Esîr, X, 377-378).

Bürokraside görevli her kesim gibi askerî divandakiler ayrı olmak üzere kâtiplerin özel kıyafetleri vardı (Câhiz, III, 114;

Hatîb, XIII, 254). Kâtipler her zaman ulemâ ve fukahadan farklı konumda tutulmuş ve onların giydiği taylasanı giymelerine izin verilmemiştir. Halifeler de ulemâdan birini vezir seçmemişlerdi; çünkü bu, ülkede aynı işi yapabilecek yetenekte bir kâtip olmadığı anlamına gelirdi. Kâtipler "derraa" denilen elbise giyerlerdi. Memlûkler döneminde ise kâtiplerin tek tip kıyafet giymeleri veya kıyafetlerinin üzerine bir âlâmet koymaları gelenek olmuştu (İbn Tağrıberdî, XV, 451; XVI, 340). Memlûkler'de, Sâsânîler ve Bizans'ta mevcut olan birtakım hukukî semboller gibi kâtiplerin bulundukları makama göre semboller vardı ve bir üst makama tayini yapılırken eski armasına yeni görevinin işareti eklenirdi. Halifenin onayından sonra yazdıkları metni mühürleyen kâtiplerin resmî yazışmalarda kullandıkları kendilerine ait mühürleri vardı ve metnin başına veya sonuna kendilerine ait bir âlâmet koyarlardı. Kâtip devlet başkanının yakınına oturarak ona sunulan dilekçelerin üzerine, devlet başkanının o konuda söylemiş olduğu sözleri en veciz ve anlaşılır bir tarzda not eder ve hazırladığı bir sûretini dilekçe sahibine verirdi (bk. TEVKİ').

Hükümdarlar nezdinde resmî devlet evrakını kaleme almak ve siyasî yazışmaları sürdürmek gibi görevleri dolayısıyla kâtiplerin edebî nesrin gelişmesine önemli katkıları olmuştur. Bürokratik işlemlerin kusursuz biçimde yerine getirilebilmesi iyi bir edebiyat bilgisi ve sanatkârane bir üslûp gerektiriyordu. Bürokrasi içerisinde erbâbü'l-kalem adı verilen ve devlet için erbâbü's-seyf kadar muteber olan kâtiplerin kitâbet müessesesinin gelişimine paralel biçimde belli bir standart yakalayabilmeleri için resmî yazışma, muhasebe ve defter tutma usullerini öğreten eserler kaleme alınmıştır. Arap edebiyatının inşâ türüne dahil olan bu eserler, divan kâtipleri için resmî ve özel yazışmalarda örnek alınmak üzere derlenmiş metinlerden teşekkül eden münşeât mecmuaları ile divan kâtiplerinin görev yaparken üslûp ve konu açısından kendilerine yardımcı olmak için meydana getirilen metinler olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilir. Adları farklı olsa da unvanlarında "kâtip, küttâb, kitâbe, inşâ, sînâa, teressül" gibi kelimeler bulunan eserlerin çoğu kâtipler ve görev alanlarıyla ilgilidir. Emevî Halifesi II. Mervân'ın kâtibi olan Abdülhamîd el-Kâtib'in *Risâle ile'l-küttâb* adlı eseriyle başlayan bu gelenek kitâbet sanatının geliştiği, kâtiplere ihti-

yacın fazlaştığı ve istihdam alanlarının genişlediği dönemlerde artarak devam etmiştir. Abbâsî devlet teşkilâtına ait önemli kaynaklardan olan Ceḥşiyârî'nin *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*'ında kâtiplerin çalışmalarıyla ilgili pratik bilgiler vardır. Hafsî Sultanı Ebû Zekeriyâ tarafından kâtiplikten azledilen İbnü'l-Ebbâr, sultanın afına mazhar olabilmek için İslâm dünyasının doğu ve batısında görev yapıp azledildikten sonra affedilen yetmiş beş kâtibin biyografisini anlatan *İ'tâbü'l-küttâb* adlı eserini kaleme almıştır. Devlet kademelerinde önemli görevlere gelecek kimselerin çeşitli yönlerden yetiştirilmesi için yazılan İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib*'inde, kâtiplik müessesesinin oluşumunda Abbâsîler başta olmak üzere Ortaçağ boyunca kurulan devletlerde izleri görülen Sâsânî etkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Emevîler'le başlayan ve Abbâsîler'le birlikte en üst seviyeye ulaşan bu türün öncülüğünü yapan kâtipler, kendilerinden önceki meslektaşları ve özellikle de etkilendikleri Sâsânîler zamanından farklılaşmış özgün bir gelenek oluşturdular ve kitâbeti üst emir tarafından imlâ ettirilen bir metin olmaktan çıkardılar (Hodgson, I, 444-445; İhsan Abbas, s. 132). Kalkaşendî'nin Memlûk inşâ divanındaki resmî yazışma tekniklerini ayrıntılı biçimde anlattığı *Şubḥu'l-a'sâ* adlı eseri, Suriye ve Mısır'ın bürokratik yapısı ve kâtiplerin çalışma tarzları hakkında bilgi vermesinin yanında kâtiplik müessesesinin ulaşmış olduğu seviyeyi göstermesi bakımından da önemlidir.

Farsça'nın Sâmânîler ve Gaznelîler'in hâkimiyetleriyle birlikte devlet ve ilim dili olarak öne çıkması ve Selçuklular'la Hârizmşâhlar zamanında resmî devlet dili olması kitâbet geleneğinin farklı bir vechesini ortaya çıkarmıştır. Kâtiplerin edebî kudretlerini göstermek ve bunun taklit edilmesi amacıyla yazmış oldukları metinlerle önemli kâtiplerin kaleminden çıkan resmî ve hususî yazışmaların bir kısmı münşeat mecmualarında bir araya getirilmiştir. Gerçekleştirilen faaliyetler, Abdülhamîd el-Kâtib'le başlayan geleneğin Farsça'daki devamı niteliğindedir ve Pehlevî dilinin Arap edebiyatına uyarlanması (Hodgson, I, 450). Hârizmşâhlı Alâeddin Tekiş zamanında kâtiplik yapan Muhammed b. Müeyyed el-Bağdâdî'nin *et-Tevessül ile't-teressül*'ü ile Celâyirîler devrinde Muhammed b. Hindûşah tarafından kaleme alınan *Destûrû'l-kâtib fi ta'yîni'l-merâtib* adlı eserler bu türlü münşeatların en mükemmel örneklerin-

dendir. Kitâbet alanındaki gelişmeler kâtiplere idarî mekanizmalara müdahale etme imkânı vermiş ve Abbâsîler'le birlikte hâkimiyete katılma alanı daha da genişlemiştir. Bu gelişmenin diğer bir sonucu da siyasî tarih yazımının saray ve divanlarda görevli memurların eline geçmesidir. Resmî arşivlerden yararlanma imkânları olan ve üst makamlara rapor veriyormuşçasına yazan tecrübeli kâtipler için devam eden tarihi derlemek kolay ve yeteneklerine uygun bir görevdi (Gibb, s. 120).

BİBLİYOGRAFYA :

Divânü lugâti't-Türk Tercümesi, I, 143; III, 55; *Lisânü'l-Arab*, "ktb" md.; İbn Sa'd. *et-Tabakât* (nşr. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 47; II, 274; III, 224; Halife b. Hayyât, *et-Târîḥ* (Zekkâr), s. 63, 82, 112, 133, 151; Cähiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 287; II, 36; III, 114; ayrıca bk. İndeks; Belâzürî, *Fütûḥ* (Fayda), s. 690-695; Taberî, *Târîḥ* (Ebû'l-Fazl), II, 151-152, 273; VI, 179-186, 414-415; IX, 125; X, 28, 40, 71, 107; ayrıca bk. İndeks; İbrâhim b. Muhammed el-Beyhakî, *el-Meḥâsin ve'l-mesâvi*, Beyrut 1984, s. 470-471; İbn Abdürabbih, *el-İkdü'l-ferid* (nşr. Abdülmeccid et-Terhîni), Beyrut 1987, IV, 239-331; Ceḥşiyârî, *el-Vüzerâ' ve'l-küttâb*, s. 5, 16, 19, 21, 38-40, 67, 73-79; Nehâs, *Şinâ'atü'l-küttâb* (nşr. Bedr Ahmed Dayf), Beyrut 1990; Kudâme b. Ca'fer, *el-Ḥarâc* (Zebîdî), tür.yer.; a.mlf., *ed-Devâvin min Kitâbi'l-Ḥarâc ve şinâ'ati'l-kitâbe* (nşr. Mustafa el-Hıyârî), Amman 1986, neşreden giriş, s. 9-19; Mes'ûdî, *et-Tenbîḥ*, s. 282-283; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 193, 198, 338; ayrıca bk. tür.yer.; Makdisî, *Aḥsenü't-teḳâsim*, s. 183; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ʿulûm* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Kahire 1342/1923, s. 36-50; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Aḥlâku'l-vezireyn* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), Dimaşk 1385/1965, s. 93-94; İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, I, 20, 43-44, 62, 93, 106-107, 149, 166, 239; II, 18, 29, 88, 170, 237, 240-241, 257-259, 266, 276; V, 344; Hâtib, *Târîḥu Bağdâd*, XII, 254; Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig* (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1988, s. 184, 200-202, 205, 292-293, 300; Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme* (Köymen), s. 199, 208, 222, 281; Mevḥûb b. Es'ad el-Cevâlikî, *Şerḥu Edebi'l-kâtib*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî); Ebû'l-Kâsim İbnü's-Sayrafi, *el-Kânûn fi divânî'r-resâ'il* (nşr. Eymen Fuâd Seyyid), Kahire 1410/1990, s. 7-42; Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Makâle* (nşr. Muhammed Kazvîni - Muhammed Mu'in), Tahran 1334, s. 45-59; İbn Beşkuvâl, *eş-Şıla*, II, 459, 701, 742; III, 992-994; Muhammed b. Abdülhâlik el-Meyhenî, *Destûr-i Debîrî* (nşr. Adnan Sadık Erzî), Ankara 1962; Es'ad b. Memmâtî, *Kavâninü'd-devâvin* (nşr. Aziz Suryal Atıya), Kahire 1411/1991, s. 61-69, 297-306; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, II, 21; V, 167; VI, 82-87, 171-173; XV, 97-98, 139; XVI, 59, 73, 169-174, 215; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 495; IX, 8-9, 17, 251-252, 472, 500-501; X, 186-187, 377-378; XI, 297, 461; XII, 159, 171, 405; Ziyâeddin İbnü'l-Esir, *el-Miftâḥu'l-münşâ li-ḥadîkatil-inşâ* (nşr. Abdülvâhid Hasan eş-Şeyh), İskenderiye 1410/1990; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra* (Bursan), s. 109-112; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmilê li-Ki-*

tâbi's-Şıla (nşr. Abdüsselîm el-Herrâs), Beyrut 1995, I, 264; IV, 247, 252; İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-Alâiyye* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 134-135; ayrıca bk. tür.yer.; Hasan b. Abdül-mün'im el-Hûfî, *Gunyetü'l-kâtib ve münyetü't-tâlib* (nşr. Adnan Sadık Erzî), Ankara 1963, s. 1-14; İzzeddin İbn Şeddâd, *Baypars Târîhi* (trc. M. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 71; Ak-sarâyî, *Müsâmeretü'l-aḥbâr*, s. 26, 69-70, 121, 144-145, 177, 183-184, 218, 245; Nüveyrî, *Ni-hâyetü'l-ereb*, VII, 1-61; IX, 1 vd.; Mûsâ b. Hasan el-Mevsilî, *el-Bürdû'l-müveşşâ fi şinâ'ati'l-inşâ* (nşr. Afâf Seyyid Sabra), Beyrut 1410/1990, s. 74-307; Sübkî, *Mu'îdû'n-ni'am ve mübidû'n-nikam*, Beyrut 1407/1986, s. 30, 52; Şems-i Münşî, *Destûrû'l-kâtib* (nşr. Abdülkerim Alioğlu Alizâde), Moskva 1964, s. 57, 77-79, 419; ayrıca bk. İndeks; İbn Haldûn, *Muḥaddime*, Beyrut 1984, s. 238, 246-251, 579; Kalkaşendî, *Şubḥu'l-a'sâ* (Şemseddin), I, 34, 84-85, 127, 173; III, 565-567; IV, 17-19; VI, 200; VIII, 183; XII, 445; XIV, 424; ayrıca bk. İndeks; Makrîzî, *el-Ḥi-tâf*, I, 98, 305, 327, 401; II, 42, 225-227, 497; ayrıca bk. İndeks; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Aḥ-kâmü ehlî'z-zümme* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1995, s. 165-166, 169; ayrıca bk. tür.yer.; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, XV, 451; XVI, 340; Makkarî, *Nefḥu't-tîb*, I, 217; IV, 283; İbnü'l-imâd, *Şezerât*, IV, 327; ayrıca bk. tür.yer.; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, VIII, 313-314; D. Sourdel, *Le vizirat 'abbâsîde de 749 à 936*, Damas 1959-60, I-II, bk. İndeks; C. L. Klausner, *The Seljuk Vizirate, A Study of Civil Administration: 1055-1194*, Cambridge 1973, tür.yer.; Abdülâzîz er-Rifâî, *Min 'Abdülhamîd el-Kâtib ile'l-küttâb ve'l-muavazfa'n*, Taif 1393/1973; M. G. S. Hodgson, *The Venture of Islam*, Chicago 1974, I, 444-445, 450-452, 460, 465-468; II, 117, 121, 128, 155, 467; M. Mustafa el-A'zamî, *Küttâbü'n-nebî*, Riyad 1401/1981, tür.yer.; H. A. R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (ed. S. J. Shaw - W. R. Polk), Princeton 1982, s. 93, 120; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, tür.yer.; İhsan Abbas, *'Abdülhamîd b. Yahyâ el-Kâtib*, Amman 1988, s. 21-188; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), bk. İndeks; Mehmet Aykaç, *Abbâsî Devleti'nin İlk Dönemi İdarî Teşkilâtında Divânlar*, Ankara 1997, s. 28-38; Levent Öztürk, *İslâm Toplumunda Hristiyanlar*, İstanbul 1998, s. 397-407; M. A. M. Khan, "The Literary and Social Role of the Arab Amanuenses During the Middle Ages", *IC*, XXVI (1952), s. 180-203; Momin Mohiuddin, "The Development of Muslim Chancellery and Secretarial Art in Persia and Central Asia", *Bulletin of the Institute of Islamic Studies*, IV, Aligarh 1960, s. 46-69; S. Kortantamer, "Memlûklarda Devlet Yönetimi ve Bürokrasi", *TİD*, II (1984), s. 27-45; Ridvân es-Seyyid, "el-Kâtib ve's-Sultân: Dirâsetün fi nüşû'i kâtibi'd-divân fi'd-devleti'l-İslâmiyye", *el-İctihâd*, I/4, Beyrut 1989, s. 13-51; M. Meouak, "Histoire de la kitâbe et des kuttâbs en al-Andulus umayyade", *Orientalia Suecana*, XLI-XLII, Uppsala 1992-93, s. 166-180; Nuray Yıldız, "Eskiçağ Kültür Tarihinde Kâtip", *TED*, sy. 16 (1998), s. 1-19; F. Krenkow, "Kâtib", *İA*, VI, 431-432; R. Sellheim - D. Sourdel, "Kâtib", *EP* (İng.), IV, 754-757; B. Fragner, "Kâtib (in Persia)", *a.e.*, IV, 757-758; Riazul Islam, "Kâtib (in India)", *a.e.*, IV, 758-760.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKBAŞÇI

Osmanlı Dönemi. Osmanlılar'da kâtip zümresinin varlığına dair ilk bilgiler Orhan Bey zamanına kadar iner. Bu dönemden kalmış az sayıdaki belge, kitâbet usullerini iyi bilen bir kâtip zümresiyle bunları örgütleyen merkezî bir dairenin olduğunu ortaya koymaktadır. XIV. yüzyılın ilk yarısında İlhanlı malî bürokrasisine dair eserlerin Bursa'da istinsah edilmiş nüshalarına rastlanması da bunu doğrular. Osmanlılar kendilerinden önceki Türk-İslâm devletlerindeki kâtiplik geleneğini sürdürmüşlerdir. Kâtip sınıfının organizasyonunda özellikle İlhanlı ve Anadolu Selçukluları'ndan etkilenmiştir.

Klasik dönemde Osmanlı merkez bürokrasisinde kâtipler Dîvân-ı Hümâyûn, defterdarlık ve defterhâneneden oluşan üç ana dairede çalışmaktaydılar. Bürokratik işlemlerin çoğalması sonucunda daha önce Dîvân-ı Hümâyûn ve defterdarlığa bağlı olarak bir kâtip tarafından yapılan işler zaman içerisinde ortaya çıkan birçok alt büroda yapılmaya başlandı. Maliye daireleri bürokrasinin diğer yerlerine göre daha gelişmiş bir yapıya sahipti. Burada çalışan kâtipler XVII. yüzyılın ilk yarısından itibaren "halife" diye anıldı ve kendi aralarında bir iç hiyerarşi ve terfi mekanizması gelişti. Başmuhasebe, küçük evkaf vb. maliye dairelerinde kâtipler birinci, ikinci, üçüncü ... halife şeklinde sıralandı. Bir üst sıradaki kâtip öldüğünde veya başka bir sebeple görevinden ayrıldığında yerine altındaki halife tayin edilirdi. XVII. yüzyılın ortalarında teşekkül eden Bâbîâlî'de yeni bir bürokratik örgütlenme ortaya çıktı. Daha önce maiyetinde pek az kâtibin bulunduğu sadâret kethüdâlığı, mektupçuluk gibi memuriyetler oldukça önem kazanarak birçok halifenin

çalıştığı birer büro haline geldi. Maliye dairelerinde olduğu gibi, Bâbîâlî kalemlerinde çalışan Dîvân-ı Hümâyûn dışındaki kâtipler de halife diye adlandırıldı.

Askerî ve dinî müesseselerde de önemli sayılabilecek miktarda kâtip çalışmaktaydı. Yeniçeri ve kapıkulu sipahileri içerisinde bunların tayin, azil, maaş ödemesi gibi işlerini yapan, kayıtlarını tutan kâtipler vardı. Şeyhülislâm ve kazaskerlerin divanlarında bulunan kâtipler de bu makamların yazışmalarını gerçekleştirdi. Osmanlı taşra bürokrasisi merkezdekine paralel bir biçimde örgütlenmişti. Beylerbeyi divanlarında çalışan kâtipler, gerek eyalet içerisindeki gerekse merkezle olan yazışmaları gerçekleştirmekteydiler. Sınır eyaletlerinde ise o bölgenin dillerini bilen kişiler kâtip olarak çalışıyordu. Bunlar ayrıca komşu devletlerle eyaletin yazışmalarını da yapmaktaydılar.

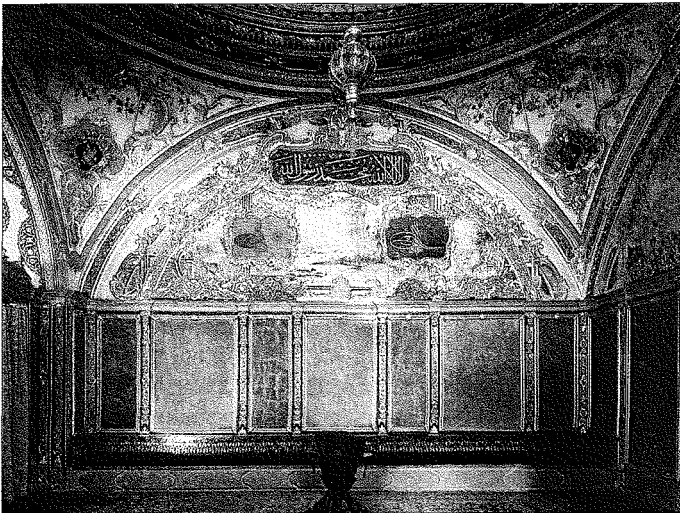
Nezâretler öncesi klasik Osmanlı bürokrasisindeki daireler aynı zamanda kendi memurunu yetiştiren birer mektep durumundaydı. Küçük yaşlarda (sekiz on yaşlarında) yetenekli çocuklar kalemlere şâkird (çırak) olarak alınır ve burada dairenin kıdemli kâtiplerinden birinin yanına verilerek ondan kitâbet, inşâ, yazı çeşitleri, hesap ve defter tutma usullerini öğrenirlerdi. Şâkirdlere iyice ustalaşana kadar yazı yazdırılmaz, bunlar defter ve evrakları getirip götürme işlerini yaparlardı. Yazı yazabilecek seviyeye gelen şâkirdde yazdığı tezkirelerde, hükümlerde ve çıkardığı kayıtlarda kullanılmak üzere bir mahlas verilirdi. Böyle bir seviyeye gelmiş şâkird kadro bulduğu takdirde kâtip olurdu. Tanzimat döneminde kalemlerin içerisinde kâtip yetiştirilmesinden vazgeçilip memurların eğitimi için Mekteb-i

Maârif-i Adliyye ve Mekteb-i Ulûm-ı Edebiyye adlı okullar açıldı.

Osmanlı bürokrasisinde hizmet eden kâtiplerin çoğunluğu Türk kökenli idi. Dîvân-ı Hümâyûn, defterhâne, defterdarlık gibi dairelerde görev yapan kâtiplerin önemli bir kısmı şâkirdlikten yetişmeydi ve kalemlerin kendi içerisindeki personelin çocukları veya akrabalarıydı. Ayrıca dairelerin dışından sipahi oğlanları cemaati, beylerbeyi ve vezir gibi çeşitli devlet görevlilerinin adamları ve çocuklarıyla taşra bürokrasisinden yetişen kâtiplerin de merkez bürokrasisinde kâtip olabilirlerdi. Ancak XVII. yüzyıldan itibaren dışarıdan Dîvân-ı Hümâyûn ve defterhâne kâtipliğine geçenlerin oranı XVI. yüzyıla göre oldukça azalmıştır. Bunun sebebi merkez bürokrasisinin gelişmesi ve oturmuş yapısıdır. Defterhâne, divan ve maliye gibi dairelerin kâtipliği zamanla babadan oğula geçen bir meslek haline gelmiştir. Bir kâtibin üç dört oğlunun dahi babalarının görev yaptığı yerde çalıştığı görülmektedir (TK, *Timar Rûznâmçe Defterleri*, nr. 1330, s. 92-96). Kâtipler, XVI. yüzyılın ikinci yarısına kadar genellikle medrese eğitimi almış kişilerden olurken bu yıllardan itibaren büroların gelişmesiyle bunlar kendi personelinin yetiştirmeye başlamış, medrese kökenli kâtiplerin sayısı azalmıştır. Kâtiplerin bürolara alınması için kalem âmirinin veya başka bir devlet görevlisinin arz sunması yahut şahsın kendisinin arzuhal vermesi gerekiyordu. Kalem âmiri veya başka bir devlet görevlisinin himayesi bir kişinin kaleme kâtip olarak alınmasında önemli bir etken olmuştur.

Osmanlı bürokrasisindeki işlerin yürütülmesinde en önemli rol kâtiplerindi. Devlet yazışmaları bunların elinden çıktığı ve devletin her türlü sırrına vâkıf oldukları için kâtiplik mesleğine büyük önem verilirdi. Yavuz Sultan Selim zamanında, çavuşlarla kâtiplerin arasında teşrifatta kimin önde olacağı konusundaki bir meselede padişah, kâtiplerin "esrâr-ı saltanat" olması hasebiyle daha önde gelmesi gerektiği yönünde karar vermiştir (Hezârfen Hüseyin Efendi, s. 86).

Merkeze gelen arz, arzuhal, mazhar türü belgelerin üzerine ilgili defterlerden kayıt çıkarmak (derkenar), ferman, berat, tezkire türü belgeleri hazırlamak gibi işler çoğunlukla kâtipler tarafından gerçekleştiriliyordu. Çıkarılan kayıtlarla hazırlanan evrakın doğru olup olmadığının kontrolü de genellikle kıdemli kâtipler tara-



Topkapı Sarayı'nda Dîvân-ı Hümâyûn kâtiplerinin çalıştıkları bölüm

findan yapıldı. Dairelerde yazılmış olan yazıların sûretlerinin ilgili defterlere kaydı, başka kalemlere verilecek ilmühaberlerin yazılması, kalemlere mahsus defterlerin tutulması, bazı defterlerin hazırlanması, sûretlerinin çıkarılması, defterlerden sûret ihracı gibi işlemler ve bunlarla ilgili kontroller yine kâtiplerin görevleri içindeydi. Çeşitli dairelerde yazışmaları müsvedde olarak hazırlayan kâtipler bulunur ve bunlar "müsevvid" adıyla anılırdı. Ayrıca müsvedde evrakı temize çekenlere mübeyyiz (beyaza çeken) denirdi. Klasik dönemde Dîvân-ı Hümâyûn kayıtlarının bazı özel durumlarda bizzat reîsülküttâb tarafından tesvîd edildiği, daha sonra temize çekildiği anlaşılmaktadır. XIX. yüzyılda müsevvidlik bazı resmî dairelerde özel bir kalem haline gelmiştir. Meselâ fetva kaleminde müsevvidlik ayrı bir şube durumundaydı.

Osmanlı merkez teşkilâtının çeşitli bürolarında çalışan kâtipler seferlere katılarak kendi daireleriyle ilgili işleri yürütürlerdi. Sefer sırasında dairelerinin defterlerinin korunması ve nakli işlemi onların sorumluluğundaydı. Seferler esnasında bir kısım kâtipler de merkezde kalarak buradaki kendi kalemlerine mahsus işlerle ilgilenirlerdi. XVII. yüzyıl başlarında merkezdeki işlerini yürütmek üzere Dîvân-ı Hümâyûn Kalemi'ne kırk kişilik, defterhâneye ise on beş kişilik kıdemli kâtip kadrosu tahsis edilmiştir. Kırklı ve on beşli kâtip adı verilen bu kişilerin dışındaki bütün divan ve defterhâne kâtiplerinin seferde bulunması gerekmekteydi. Yapılan yoklamalarda seferde mevcut bulunmayan kâtiplerin ellerindeki timar veya ulûfe gibi gelir kaynakları alınırdı.

Kâtipler kendi bürolarındaki çalışmalarının yanı sıra başka işlerle de görevlendirilmişlerdir. Eyaletlerin tahririnin yapılması için birçok Dîvân-ı Hümâyûn ve defterhâne kâtibî istihdam edilmiştir. Ayrıca cizye, avâız gibi vergilerin toplanması, bazı devlet adamlarının terekelerinin tesbiti gibi görevleri de yerine getirmekteydiler. Özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren taşrada çıkan hukukî ve idarî çeşitli meselelerin denetlenmesinde Bâbîâlî'deki kâtipler mübâşir olarak vazife yapmıştır. Merkez kâtipleri ayrıca bilhassa seferler sırasında vezirler ve beylerbeyilerin yanında hizmet etmişlerdir.

Kâtiplerin görev süreleri oldukça uzundur. Çok gerekmedikçe emekli olmadıkları, ağır hasta veya iyice yaşlanmadan gö-

revi bırakmadıkları görülmektedir (BA, KK, nr. 257, s. 5, 14, 64). Elli yıldan fazla çalışan kâtiplere rastlandığı gibi (BA, *Timar Rûznâmçe Defterleri*, nr. 567, s. 434) doksan yaşını geçtiği halde kâtiplik yapanlar da vardı (BA, A. RSK, nr. 1474, s. 25). Kâtipler, başka bir göreve geçmedikleri veya emekli olmadıkları takdirde dairelerinde ölene kadar çalışırlardı. Çeşitli dairelerde emekli olma oranının % 10'un altında kalması bu bakımdan dikkat çekicidir. Kâtiplerin görevlerinden başkası lehine feragat etmesi de sık rastlanılan bir husustur. Bilhassa yaşlandıkları zaman kendi çocuklarının lehine kadrolarından feragat etmekteydiler.

Osmanlı bürokrasisinde çalışan kâtipler işe sabah namazından sonra gelmeye başlarlardı. Birçok defa işe geç gelinip erken gidilmesinin önlenmesi için emir çıkarılması kâtiplerin zaman zaman mesai saatlerine uymadıkları ve görevlerini aksattıklarını düşündürmektedir. 27 Nisan 1777'de defterdar dairesine gelen Sadrazam Darendeli Mehmed Paşa mevkufat kesedârından başka kimseyi göremeyince kâtiplerin ezânî saat 1'de kaleme gelip 10-10.30'da gitmeleri için emir çıkarmıştır. Yine 18 Nisan 1789 tarihli bir hükümde kâtiplerin ezânî saatle yarımdaya gelip 11'den önce gitmemeleri emredilmiştir. Tarihsiz bir telhiste ise Defterdar Kapısı kâtiplerinin ezânî saatle 2-3'te gelip 10.30-11'de gitmeleri istenmektedir (BA, MD, nr. CXC, s. 1; BA, Ali Emîrî, Abdülhamid I, nr. 387, 813; Cevdet, II, 80-81). Bu duruma göre kâtiplerin mesailerі yaklaşık dokuz on saat sürmekte ve meşai saatlerinin başlangıç ve bitişleri de mevsime göre değişmekteydi. Kâtiplerin haftanın hangi günlerinde çalışıp hangi günlerinde tatil yaptıkları ise tam olarak tesbit edilememektedir. Muhtemelen bu du-

rum Dîvân-ı Hümâyûn ve Bâb-ı Âsaffî'nin çalışma günlerine göre ayarlanmıştır. 30 Kasım 1774 tarihinde çıkarılan bir emirde pazartesi ve perşembe günleri kalemlerin tatil olduğu belirtilmektedir (TSMA, nr. E 5381).

Kâtipler çalıştıkları yerlere kendilerine mahsus kıyafetle, kâtibî sarık ve kavukla gelmek zorundaydılar. Bu kıyafetle kaleme gelmemeleri, iş sahiplerinin kâtipleri başkalarından ayırt edememelerine ve orada bulunan diğer kişiler tarafından dolandırılmalarına sebep olmaktadır. Bu yüzden Ekim 1719'da kâtiplerin kendilerine mahsus kâtibî sarık ve kavukla kaleme gelmeleri, başka çeşit sarık sarmaları emredilmiştir (BA, MD, nr. CXXIX, s. 130).

Bazı kâtipler çeşitli suistimallere karışmışlardır. Sahte evrak hazırlayanlar olduğu gibi kalemlerde işi olan kimselerden fazla para almak için işleri geciktirenlere de rastlanmaktadır. Suistimal yapan kâtipler tesbit edildiğinde işten çıkarma, sürgün, küreğe koyma, el kesme ve idam gibi cezalara çarptırılmışlardır (Selânikî, I, 227).

Osmanlı merkez teşkilâtında çalışan kâtiplerin sayısı tam olarak tesbit edilememektedir. Kâtipler, devlet tarafından bir ödeme (ulûfe, sâlyâne, tayinat) yapıldığında veya timar tasarruf ettiklerinde arşiv kayıtlarında toplu olarak zikredilmektedir. Fakat ulûfe ve timar tasarruf etmeyen çok miktarda kâtip de Dîvân-ı Hümâyûn, defterhâne ve maliye gibi dairelerde çalışmaktaydı. Ayrıca buralara başka bir görevden geçmiş olanların bir kısmı eski görevlerindeki (sipahi oğlanları cemaati gibi) maaşlarını almayı sürdürdükleri için ulûfe alan veya timar tasarruf eden o müessesenin kâtipleri içerisinde görülmemektedir. Bundan dolayı Osmanlı merkez teşkilâtında çalışan kâtiplerin tamamının kaç kişi olduğunu belirlemek zordur. XVIII. yüzyıl sonlarına ait bir belgede merkez bürokrasisinde çalışan kâtiplerin sayısı 869 olarak verilmiştir (TSMA, nr. D 3208/1). Ancak bu rakamın kadrosuz kâtipleri ihtiva edip etmediği anlaşılmamaktadır. Ekim 1635'te, timar tasarruf eden defterhâne ve divan kâtipleriyle çavuş ve müteferrikalarının sayılarının çok arttığı, müstahak olmayanların bu zümrelere seferlerdeki askerlikle ilgili hizmetlerden kaçmak için katıldıkları, bu durumun askerlik hizmeti yapacakların sayısını azalttığı için dergâh-ı âlî müteferrikalarının 200, dergâh-ı âlî çavuşlarının



Kusağında
divit
tasıyan
başkâtip
tasviri

400, defterhâne ve divan kâtiplerinin ise seksen kişiye indirilmesi yönünde hatt-ı hümayun çıkarılmıştır (BA, MAD, nr. 5562, vr. 1^b). Bu seksen kâtipten yirmisi defterhâneye, altmışı divana ayrılmıştır. Bu ayarlama gereği Van'da yapılan yoklama da kırk iki divan, on dört defterhâne kâtibi tesbit edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde XVI. yüzyıl sonlarından itibaren kâtip, çavuş, müteferrika vb. görevlilerin ihtiyaçtan fazla olmaması ve belirlenmiş sayıların aşılmaması yönünde birçok karar alınmışsa da bu tedbirler uzun vadede etkili olmamıştır. XVIII. yüzyılda III. Ahmed'in hatt-ı hümayunuyla Dîvân-ı Hümayun'un timarlı kâtip sayısı kırk defterhâneninki on beş olarak belirlenmiş, fakat zaman zaman yine de bu sayılar aşılmıştır.

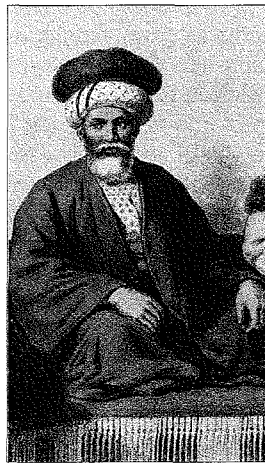
Kâtiplikten nişancılık, reisülküttâblık, defterdarlık, sadâret kethüdâlığı vb. önemli görevlere yükselenler olduğu gibi sadrazamlığa kadar çıkanlara da rastlanmaktadır. Osmanlı tarihinin en meşhur sadrazamlarından Râmi Mehmed Paşa Dîvân-ı Hümayun, Mehmed Râgıb Paşa ise defterhâne kâtipliğinden yetişmiştir. Kıdemli kâtiplerine kalemdaki görevlerinin yanı sıra müteferrikalık da verilmekteydi (BA, A. RSK, Dosya kısmı, nr. 2/70; BA, *Timar Rûznâmçe Defterleri*, nr. 301, s. 21; BA, Ali Emîrî, Ahmed I, nr. 684).

Merkez bürokrasisinde görev yapan kâtiplerin birkaç çeşit geliri bulunmaktaydı. Defterhâne ve divan kâtipleri genellikle 30.000 akçe civarında zeâmete sahiptiler. Kâtiplerden 10-15.000 akçelik timar tasarruf edenler olduğu gibi, 100.000 akçenin üzerinde (BA, TD, nr. 749, s. 22) has seviyesinde zeâmet tasarruf edenler de bulunmaktaydı. Kâtiplerin fazla zeâmet tasarruf etmelerini önlemek için XVII. yüzyılın başlarında zeâmetlerinin 40.000 akçeden çok olmaması yönünde ferman çıkarılmıştır (BA, *Timar Rûznâmçe Defterleri*, nr. 262, s. 36-37). Bununla birlikte daha sonraları 40.000 akçenin üzerinde zeâmet tasarruf eden birçok kâtibe rastlanması emre uyulmadığını gösterir. Maliye kâtiplerine ise timar verilmesi kanun değildi (BA, A. DVN, Dosya kısmı, nr. 14/87). Fakat buna rağmen bazı maliye kâtipleri muhtemelen babalarından kalması veya başka bir görevde bulunmaları dolayısıyla timara sahip bulunmaktaydılar. Maliye kâtipleri ulûfe tasarruf etmekteyken XVII. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren artık maaş almamaya başlamışlardır. Bundan sonraki gelirleri sadece kalem harçlarından karşılanmış olmalıdır.

Ulûfeli kâtipler, hizmet yılına ve başarsına göre değişen miktarda günlük olarak hesaplanan bir meblağı hazinenin nakit para durumuna göre üç ayda bir alarlardı. Kâtiplerin en önemli gelirleri ise kalem harçları idi. Bürolarda kâtiplerin düzenlediği evrak için iş sahiplerinden belirli bir miktar para tahsil edilir, bunun bir kısmını işi yapan kâtip alırken kalanı kesedar veya başhalife eliyle biriktirilirdi. "Orta akçesi" adı verilen bu paradan kalemin masrafları görüldükten sonra geri kalanı o dairede hizmet eden bütün görevlilere dağıtılırdı. Timar ve ulûfe almayan kâtipler geçimlerini bu paradan sağlardı.

Defterhâne ve divan kâtiplerinin bir kısmına XVI ve XVII. yüzyıllarda "sâlyâne" adı altında bir para da verilmekteydi. Kâtipler yıllık olarak 1000-3000 akçe civarında bir para almaktaydılar. Kâtiplerden birinin ölümü veya başka bir sebepten görevden ayrılması durumunda onun sâlyânesi o kurumdaki diğer bir kâtibe verilirdi. Divan ve maliye kâtipleri de sâlyâne tasarruf ederlerdi. Kıdemli kâtiplerin atları için devlet tarafından ot tahsisatı yapılırdı. Bu tahsisat kalemlerdeki belirli sayıda kâtibe verilir, biri öldüğünde veya görevden ayrıldığında o dairedeki başka bir kâtibe geçerdi. Merkez kâtiplerinin bir kısmının ekmek, arpa gibi ihtiyaçları da devlet tarafından tayinat olarak karşılanırdı. XVIII. yüzyılda özellikle Bâbiâli'deki idarî ve siyasî yazışmaları yürüten âmedî, mektûbî, kethüdâ kitâbeti kalemlemindeki kâtiplerle dış işlerine ait işleri yapan divan kâtipleri gibi evrak harcı gelirlerinden mahrum kâtiplere "atıyye" adı altında, kişiye göre değişen yıllık bir miktar para verilmeye başlanmıştır. Tanzimat ile birlikte bu gelir çeşitliliğinin yeri-ne düzenli maaş sistemine geçilmiştir.

Kethüdâ
kâtibi efendi
(Ârif
Mehmed
Paşa,
Mecmûa-i
Tesâvir-i
Osmâniyye,
İstanbul 1279)



BİBLİYOGRAFYA :

- T SMA, nr. E 5381, E 11389, D 3208/1; TK, *Timar Rûznâmçe Defterleri*, nr. 1330, s. 92-96; BA, KK, nr. 257, s. 5, 14, 64; nr. 3401, s. 21; BA, A. RSK, Dosya kısmı, nr. 2/70; BA, A. RSK, nr. 1474, s. 25; BA, A. DVN, Dosya kısmı, nr. 14/87; BA, *Tahvil Defterleri*, nr. 84, s. 4-14; BA, MD, nr. CXXIX, s. 130; nr. CXC, s. 1; BA, *Timar Rûznâmçe Defterleri*, nr. 262, s. 36-37; nr. 301, s. 21; nr. 567, s. 434; BA, Ali Emîrî, Ahmed I, nr. 684; Abdülhamid I, nr. 387, 813; BA, MAD, nr. 5562, vr. 1^b; BA, TD, nr. 749, s. 22; Selânikî, *Târîh* (İpşirli), I, 227; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beyân fî Kavânin-i Âli Osmân* (haz. Sevim İlgürel), Ankara 1998; Cevdet, *Târîh*, II, 80-81; *Kitâbü Mesâlihü'l-müslimîn ve menâfi'ü'l-mü'minîn* (haz. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar* içinde), Ankara 1988, s. 127-128; Ahmed Refik [Altınay], *Hicrî On İkinci Asırda İstanbul Hayatı (1689-1785)*, İstanbul 1988, s. 204-205; *Türkiye Maarif Tarihi*, I, 63-66; Feridun Emecen, "Sefere Götürülen Defterlerin Defteri", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 241-268; a.mlf., "Ali'nin 'Ayn'ı: XVII. Yüzyıl Başlarında Osmanlı Bürokrasisinde Kâtib Rumuzları", *TD*, sy. 35 (1994), s. 131-149; Ali Akyıldız, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilâtında Reform (1836-1856)*, İstanbul 1993, tür.yer.; Muzaffer Doğan, *İstanbul, Sadâret Kethüdâlığı* (doktora tezi, 1995), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; C. V. Findley, *Kalemiyeden Mülkiyeye: Osmanlı Memurlarının Toplumsal Tarihi* (trc. Gül Çağalı Güven), İstanbul 1996, tür.yer.; Erhan Afyoncu, *Osmanlı Devlet Teşkilâtında Defterhâne-i Âmir* (doktora tezi, 1997), MÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, tür.yer.; Recep Ahışhalı, *Osmanlı Devlet Teşkilâtında Reisülküttâblık*, İstanbul 2001, tür.yer.; L. Darling, "Ottoman Salary Registers as a Source For Economic and Social History", *TSAB*, XIV/1 (1990), s. 13-33; Halil İnalçık, "Reis-ül-küttâb", *İA*, IX, 671-681.



ERHAN AFYONCU – RECEP AHİSKALI

KAT'İYYE (القطيعة)

İmam Mûsâ el-Kâzım'ın ölümünü kabul eden Şîa fırkalarına verilen isim (bk. İMÂMİYYE).

KATL (bk. KATİL).

KATOLİKLİK

İnanç ve ahlâk alanında papanın otorite kabul edildiği, Hristiyanlığın en kalabalık cemaatini teşkil eden hristiyan kilisesi/mezhebi.

Katolik (catholic, catholique) kelimesinin aslı olan ve "genel, evrensel" anlamına gelen Grekçe katholikos Latince'de universalis, generalis, communis kelime-

leriyle karşılanmıştır. Katolik kelimesi Kitâb-ı Mukaddes'te geçmemekle birlikte çok erken dönemlerden itibaren öncelikle Yahudiliğin millî karakterine, ayrıca mahallî kiliselere karşı kilisenin evrenselliğini ifade etmenin yanında zamanla ortaya çıkan fırkalara ve heretik akımlara karşı gerçek kiliseyi, bütün kiliselerce ortak kabul gören doktrini ifade etmek için kullanılmıştır (Congar, II, 722; ERE, III, 259). Bu şekliyle katolik kavramı kilise için kullanılan niteliklerden biri olmaktadır. Öte yandan Yeni Ahid külliyatındaki yedi mektup, şahıs ve cemaat ayırımı yapmaksızın bütün hristiyanlara hitap ettiği için "Katolik (genel) Mektuplar" diye adlandırılmaktadır (bk. AHD-i CEDİD).

Katolik kilisesi ifadesini ilk kullanan Antakyalı St. Ignace'dır (ö. 107). Katolik kavramının Hristiyanlığın ilk üç asrındaki gelişmeleri de yansıtan tanımını Kudüslü St. Cyril şöyle yapmaktadır: "Kilise mekânındaki genişlemesi, doktrindeki bütünlüğü ve evrenselliği, insanın ihtiyaçlarına cevap vermesi, ahlâkî ve mânevî mükemmelliği sebebiyle katolik diye nitelendirilir". St. Augustin katolik kavramının coğrafi evrensellik anlamı üzerinde durmuştur. V. yüzyılda Lerinsli Vincent (Peregrinus) bu kavramı, "Gerçekten ve tam anlamıyla katolik olan şey her yerde, her zaman ve herkes tarafından inanılan şeydir" diye tanımlamıştır (ERE, III, 260; EBr.², II, 957).

Ortaçağ'da katolik kelimesi daha çok "heretik" in karşıtı olarak kullanılmış, 1054'teki bölünmeden sonra Batı kilisesi kendisini Katolik, Doğu kilisesi de Ortodoks diye nitelendirmiştir. XVI. yüzyılın büyük dinî çalkantılarının ardından Protestanlar kendileri için Katolik nitelemesini kullanmazken Katolikliği tekellerine alan papalığa bağlı kiliseler, gerçek kiliseye mensubiyet için Roma Piskoposluğu ile birleşmenin zaruri şart olduğunda ve sadece bu birliğe mensup olanların Katolik olabileceklerinde ısrar etmişlerdir. Böylece Katolik terimi, yaygın bir şekilde Protestan teriminin karşıtı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Anglikanlar ise Katolikliğin sadece Roma'ya tahsisini doğru bulmamış, eski bölünmemiş kilisenin temsil ettiği tek bir Katolik kilisenin mevcudiyetini ve bunun Anglikanlar'la eski Katolikler'i (old Catholics) ve Ortodokslar'ı da kapsadığını, çünkü onların da havârilere dayandıklarını, eski Katolik (evrensel) inanç ve uygulamayı devam ettirdiklerini söylemişlerdir. Bununla birlikte Anglikanlar, XVI. yüzyıldan itibaren Roma'ya

bağlı kiliselere Roma Katolik kilisesi adını vermişlerdir (New Catholic Encyclopedia, XII, 562; ERE, III, 259-261; ER, XII, 429).

Hz. İsa'nın evrensel mesajının temsilcisi olma anlamında bütün hristiyanlar Katolik vasfını benimsemektedirler. Nitekim kendilerini Romalı kabul etmeyen Katolikler (Uniate Katolikler) olduğu gibi kendilerini Katolik sayan, fakat papanın otoritesini kabul etmeyen hristiyanlar da (Anglikan, Ortodoks, Doğu ve bazı Protestan kiliseler) vardır (ER, XII, 429). Fakat günümüzde bu kavram, lideri Roma piskoposu (papa) olan hristiyanları diğerlerinden ayırmak için kullanılmakta ve Roma Katolikliği diye adlandırılan kiliseyi ifade etmektedir.

Roma Katolik kilisesi Katolikliği evrensel, başlangıcından itibaren doğru inancı taşıyan ve tek bir organizasyon tarafından tarihî sürekliliği içinde yönetilen kilise olarak vazetmekte ve bu niteliklerin sadece Roma Katolik kilisesinde bulunduğunu ileri sürmektedir. Ona göre Doğu kiliseleri tarihî sürekliliği sahip olsalar da tek bir yönetimleri olmamıştır. Protestanlar tarihî süreklilikten yoksundur ve birlikleri de yoktur. Anglikanlar'a göre ise merkezî yönetim Katolikliğin şartı sayılmaz. Kadîm kilise bir merkezden yönetildiği için değil bütün zamanlarda her türlü insanın bütün mânevî ihtiyaçlarına cevap verebildiği için Katolik'ti (ERE, III, 260).

Tarih. Katolik hristiyanların anlayışına göre Roma Katolikliği gerçek Hristiyanlıktır, Roma kilisesinin Katolik diye adlandırılması tarihî realiteye de uygundur; zira Hristiyanlığın kurucusu olan İsa Mesih tarafından havâri Petrus'a, "Ben kilisemi bu kayanın (Petrus) üzerine kuracağım ... Göklerin melekûtunun anahtarlarını sana vereceğim" (Matta, 16/18-19) diyerek ilk hristiyan cemaat içinde birinci sırayı ona vermiştir. Petrus ise rivayete göre Roma'da görev yapmış ve ilk Roma piskoposu olmuş, onun halefleri olan Roma piskoposları da kendisinden sonra bu görevi sürdürmüşlerdir. Petrus, İsa Mesih'in yeryüzündeki vekili ve Roma piskoposu olduğu için onun yerine geçen piskoposlar da (papalar) hem İsa Mesih'in yeryüzündeki vekilleri hem de Petrus'un halefleri olmakta, dolayısıyla İsa Mesih'in dinini temsil etmektedirler, böylece Roma kilisesi de Mesih'in kilisesi olmaktadır. Ancak birçokları Petrus'un Roma'ya gelişini kabul etmemekte ve Roma'nın üstünlüğünün muahhar bir olay olduğunu ileri sürmektedir (Duroselle – Mayeur, s. 14).

Hz. İsa sonrasında Hristiyanlık yahudiler ve yahudi olmayanlar arasında yayılmaya başlamış, asıl gelişmesini Pavlus'un önderliğinde yahudi olmayanlar içinde ve Avrupa coğrafyasında gerçekleştirmiştir. Pavlus'un liderliğini yaptığı, onun yorumuyla şekillenen Gentile Hristiyanlığı Avrupa'da hızla yayılırken Roma İmparatorluğu'nun karşı tavır alması sebebiyle IV. yüzyıla kadar bir yer altı hareketi olma özelliğini sürdürmüş, bu dönemde hristiyanlara çeşitli baskı ve zulümler yapılmıştır. Neron, Roma'nın yakılmasından hristiyanları sorumlu tutmuş, Pavlus ve Petrus Roma'da öldürülmüş, daha sonra Domitian, Decius, Valerian, Diocletian ve Galerius dönemlerinde hristiyanlar şiddetli zulümlere maruz kalmıştır.

Konstantin'in 313'te yayımladığı Milan fermanıyla Hristiyanlığa serbestlik tanınması, daha sonra kendisinin de hristiyan olması kilise tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Konstantin, Hristiyanlığın karşılaştığı çeşitli problemlerin çözümü için konsiller toplamıştır. Ayrıca Konstantin tarafından yeni Roma ilân edilen (330) İstanbul, 381 tarihli İstanbul Konsili'nde dinî açıdan Roma'dan sonra ikinci sıraya yerleştirilmiş, ancak Roma, siyasi üstünlüğün dinî üstünlüğe temel yapılmasına karşı çıkarak konsilin bu kararını reddetmiştir. I. Theodosios Hristiyanlığı Roma Devleti'nin resmî dini yapmış (380) ve imparator kilisenin hâmisî ve kilise kurumlarının düzenleyicisi haline gelmiştir. Bu dönemde kilise, bir taraftan yayıldığı Roma dünyasına intibak etmeye çalışırken diğer taraftan kilise hiyerarşisini, sakramentleri, ibadet ve disiplin kurallarını tesis etmiş, örgütlenme modeli olarak Roma İmparatorluğu'nun siyasi ve idarî yapısını örnek almıştır. Gerek kilisenin yönetim birimlerine gerekse bu birimlerin başında bulunanlara unvan olarak imparatorluğun siyasi literatüründeki isimler verilmiştir. Grek ve Roma mirası kiliseye nüfuz etmiş, piskoposlar üst düzey imparatorluk görevlilerinin âdetlerini benimsemiş, Roma piskoposu da putperest Roma'nın başrahibinin unvanını (pontifex maximus) almıştır.

395'te Roma İmparatorluğu'nun ikiye bölünmesi sonucunda Batı'daki Hristiyanlık Latin kökenine bağlı kalıp Avrupa coğrafyasını şekillendirmiş, Doğu Hristiyanlığı ise İstanbul merkez olmak üzere Anadolu coğrafyasındaki Hristiyanlığı oluşturmuştur. İlk dönem kilisesi Gnostisizm gibi çeşitli akımlarla mücadele et-

miş ve hristiyan teolojisinin temellerini atan önemli kilise babaları yetiştirmiş, konsillerde başta Hz. İsa'nın tabiatı olmak üzere çeşitli konular tartışılmıştır.

IV ve V. yüzyıllarda Hristiyanlık Akdeniz çevresindeki bütün bölgelere yayılmış, diğer taraftan Roma'nın barbar diye nitelendiği başta Germen kabileleri olmak üzere çeşitli kavimlerin istilâları sonucunda Batı Roma çökmüştür (476). İmparatorluk çökerken istilâcı kavimlerin karşısında tek güç odağı olarak başında Roma piskoposu (papa) bulunan Katolik kilisesi kalmıştı. Böylece Roma İmparatorluğu yıkılırken Roma Katolik kilisesi, içinden çıktığı İmparatorluğun nüfuz ve itibarından, geleneklerinden faydalanarak gelişmiştir. Roma patriği (papa) kendisini bütün hristiyanların başı ilân etmiş, artık ortada imparator da kalmadığından kendisine bazı imparatorluk unvanlarını izâfe etmiştir (Wells, s. 151-152). Bizans, Konstantin'den itibaren hristiyanlaşan Grek-Roma medeniyetini muhafaza ederken Batı Roma hristiyan kalarak barbarlaşmıştır. Doğu'da çok ciddi teolojik problemler tartışılırken Batı Roma'da düzenin sağlanması için disipline ağırlık verilmiştir.

Kilise istilâcıları hristiyanlaştırmış, Keltler, Alman kökenli Frank kabileleri, İngilizler hristiyan olmuş, böylece Hristiyanlığın Roma kilisesine özgü biçimiyle Batı Avrupa kültürü arasında sağlam bağlar kurulmuştur. Kilisenin Batı Roma topraklarında devletin yerini almasıyla Roma piskoposu Batı'da düzeni sağlayabilecek tek etkin güç durumuna gelmiştir. Buna karşılık Doğu'da kilise imparatorun hükmü altına girmiş ve sezero-papizm denilen bir devlet-kilise ilişkisi ortaya çıkmıştır (Yazıcıoğlu, s. 50).

İlk asırlarda papa halk ve ruhban sınıfınca seçilerek göreve gelen küçük Roma piskoposu iken IV. yüzyılın başında İtalya yarımadası ve adaların metropoliti olmuş ve Batı'nın patriği kabul edilmiştir. Nihayet papa, Petrus'un halefi olarak evrensel üstünlüğe sahip olduğunu ilân etmiş, Papa I. Leon papanın yetkilerini arttırmıştır. 535'te Bizans İmparatoru Iustinianos İtalya'yı fethinin ardından bir tür sezero-papizm tesis ederek papalığı kendine bağlamaya çalışmış, zamanla zayıflayan papalık Büyük Gregory ile tekrar gücünü kazanmıştır. Bu arada Batı'daki manastır hayatının temelleri atılmıştır.

VIII. yüzyılın başlarında papalık, Kuzey İtalya'daki Lombardlar'ın baskısı karşısın-

da Franklar'dan yardım istemiş ve papalıkla Franklar arasındaki ittifak sonucunda Papa III. Leon'nun 800'de Franklar'ın kralı Charlemagne'i imparator olarak tanınması ve ona taç giydirmesiyle Kutsal Roma İmparatorluğu kurulmuştur. Böylece hristiyan dünyasında yeniden ikili imparatorluk sürecine girilmiş ve imparatorların papaların elinden taç giymeleri geleneği yerleşmiştir. Charlemagne döneminde kilisede çeşitli reformlar yapılmışsa da kral, bütün Batı Hristiyanlığını maddî ve mânevî aynı güç altında toplama idealini gerçekleştirememiştir.

Germen kavimlerinden Franklar'ın kurduğu Karolenj İmparatorluğu yıkılınca dağılan siyasî birliğe paralel olarak hristiyan birliği ülküsü de çözülme sürecine girmiş, X. yüzyıl ve XI. yüzyılın bir bölümü karanlık dönemler olmuştur. Papa VII. Gregory birçok reform yaparak papazlık rütbe ve makamının dünyevî menfaatler karşılığı satılmasına, kilise mallarının elden çıkarılmasına ve kilisenin yetkilerinin sivil yönetime devrine karşı çıkmıştır. Devletin kutsal niteliğini ve imparatorun Tanrı'nın vekili sıfatını, yöneticilerin piskopos tayin etmelerini kaldırmıştır. Roma piskoposunun imparatoru azledebileceğini, bizzat Tanrı tarafından verildiği için ruhanî iktidarın dünyevî olana üstün olduğunu, dünyevî olanı yargılayabileceğini ve azledebileceğini ilân etmiş, nitekim İmparator IV. Henry'yi azletmiştir. Papalığın üstün iktidarın kendisinde olduğu görüşü Papa III. Innocent döneminde doruk noktasına ulaşmıştır.

Kilisenin Doğu (Ortodoks) ve Batı (Katolik) diye ikiye ayrılması (1054) Katolik kilisesi tarihinde bir başka dönüm noktası oluşturmuş, Papa VII. Gregory döneminden (1073-1085) XVI. yüzyıldaki reform hareketine kadar kilise hukukçuları ile ilâhiyatçıların da katkısıyla Roma, gerek ruhanî gerekse dünyevî alanlarda papalığın üstünlüğünü vurgulayan yeni bir öğreti geliştirmiştir. Ancak VIII. Bonifatius'un Fransa Kralı IV. Philippe ile arasındaki çatışmada yenik düşmesiyle Avignon papalığı (1309-1377) ve Batı'daki bölünme (1378-1417) birbirini izleyince papalığın gücü ve saygınlığı sürekli gerilemiş, XV. yüzyıl ortalarında heretik akımlar, papalık karşıtı konsiller ve iç bozulma kiliseyi sarsmıştır.

XVI. yüzyıl boyunca Martin Luther, Calvin, Zwingli ve diğer birçok din adamı kilisedeki yozlaşmaya karşı mücadeleye girişmişlerdir. Reform hareketi bir yan-

dan Roma'nın Batı Hristiyanlığı üzerindeki ruhanî hakimiyetine son verirken öbür yandan Katolik kilisesini de kendi içinde yenilenmeye girişmek zorunda bırakmıştır. Bunun bir sonucu olarak toplanan Trent Konsili'nde (1545-1563) alınan kararlar dört yüzyıl boyunca kilise hayatına yön vermiş ve Katolik kilisesinin hem kendine bakışını hem de başka kiliselerle ilişkilerini belirlemiştir. Ancak öğreti alanında Roma'nın geleneksel tutumu daha da katılaşmış, papalık ile Curia Romana'nın kilise hayatı ve yönetimi üzerindeki denetimi gitgide artmış, böylece merkezileşmiş, otoriter ve gelenekçi bir kilise yapısı doğmuştur.

Avrupa'da meydana gelen Otuz yıl savaşları (1618-1648) sonrasında Katolik kilisesi kaybettiği bazı toprakları geri almış ve Vestfalya Antlaşması ile (1648) din savaşları sona ermiş, Avrupa Hristiyanlığı'nın bugünkü siyasî-dinî coğrafyasını belirleyen sınırlar çizilmiş, güneyde Katolik, kuzeyde Protestan devletler hâkim olmuştur (Bressollette, I, 291). XVII. yüzyılda Fransa kilisesi, papanın da üzerinde genel konsilin otoritesini kabul ederek Roma'ya karşı bağımsızlığını ilân etmiş (gallikanizm), fakat bu hareket I. Vatikan Konsili tarafından (1869-1870) papanın öğretisinin değiştirilemeyeceği, dolayısıyla herhangi bir kurulun onayına sunulmayacağı belirtilerek reddedilmiştir. Katolik kilisesi daha sonraları bir yandan reform sebebiyle yitirdiği etkinlik alanlarını yeniden ele geçirmeye, öte yandan Amerika ve Doğu'da misyonerlik faaliyetlerine başlamıştır. Başta Cizvitler olmak üzere yeni kurulan tarikatlar bu alanda bir hayli etkili olmuştur.

Aydınlanma ve siyasî devrimler boyunca kilise çeşitli saldırılarla yüzyüze gelmiştir. Bunun sonucu olarak Katolik kilisesi XIX. yüzyılda modern dünyaya düşmanca bir tavır takınma yolunu seçmiştir. I. Vatikan Konsili (1869-1870) ve Vatikan devletlerinin ortadan kalkışını takip eden yüzyıl boyunca bunalımlardan kurtulamamıştır. Kilisenin sanayileşmiş ülkelerdeki toplumsal adalet mücadelesine katılmakta geç kalması Avrupa'da çalışan sınıfların kiliseye sırt çevirmelerine yol açmıştır. Antiklerikal rejimler de kilisenin siyasî gücünü ve eylem özgürlüğünü sınırlamakta başarılı olmuşlardır. II. Vatikan Konsili (1962-1965), kilisenin öğretisini ve iç yapısını çağın şartlarına uydurma ve Katolikler'le çağdaş hayat arasındaki karşıtlığı yumuşatma yönünde kararlar al-

miş, ibadet dilini serbest bırakmış, Protestanlar'a daha kolay ulaşabilmek için Eski Ahid'in İbrânice versiyonunu kabul etmiştir. Laiklerin dinî işlere katılabileceği bazı düzenlemeler yapılmış, ancak konsili izleyen yıllarda modernleşme girişimleri kilise içinde çeşitli ayrılıklara yol açmıştır.

Teşkilât. Katolik kilisesi hiyerarşisinde kilisenin başında Petrus'un halefi ve Roma piskoposu olan papa bulunmaktadır. Katolikler'e göre Hz. İsa'nın evrensel kilise üzerinde havâri Petrus'a bıraktığı yetkiyi sürdüren papa, bu sebeple öteki havârielerin halefleri sayılan diğer piskoposlardan daha yetkilidir. I. Vatikan Konsili kararlarına göre papa hem evrensel kilisede en yüksek yargı yetkisini elinde tutmakta, hem de inanç ve ahlâk konularındaki kararlarında yanılmazlık ayrıcalığı taşımaktadır. Katolik kilisesi hiyerarşisinde papadan sonra piskoposlar kurulu gelmektedir. Petrus ve diğer havârieler gibi Petrus'un vekili papa ile havârielerin vekilleri olan piskoposlar da kendi aralarında bir birlik ve kurul oluştururlar. Bunun dışında dünyanın çeşitli bölgelerinden seçilen piskoposların belirli vakitlerde bir araya gelmeleriyle oluşan piskoposlar sinodu, ayrıca papayı seçen kardinaller, papalığın merkez teşkilâtı (curie Romaine), dış temsilciler, çeşitli komisyonlar, mahkemeler bulunmakta ve Vatikan Ruhânî Devleti'nin işlerini bu teşkilâtlar yürütmektedir (bk. PAPALIK).

Doktrin. Teolojik açıdan Roma Katolikliği diğer hristiyan kiliselerden bazı noktalarda ayrılmaktadır. Reformdan bu yana hristiyan inancı için yalnızca kutsal metinlerin temel oluşturabileceğini savunan Protestanlar'a karşı Katolik kilisesi, kutsal metinlerin vahiy geleneğinde özel bir yeri bulunduğunu kabul etmekle birlikte geleneğin de (tradition) aynı ölçüde bir vahiy kaynağı olduğunu vurgular. Buna göre kutsal kitap geleneğinin ilk ve en önemli halkasıdır. Ancak Katolikler için Protestanlar'ın çoğunda olduğunun aksine kutsal metinlerin serbest tedkiki yoktur, sadece kilise resmî yorum yapabilir. Bu farklılık dinî âyinlerdeki (sakrament) farklılığa yol açmıştır. Protestanlar vaftiz ve Evharistiya olmak üzere sadece iki sakrament, Katolikler ise yedi sakrament kabul etmektedir. Diğer taraftan Katolikler'e göre ekmek şarap âyinindeki ekmek ve şarap, âyin esnasında gerçekten İsa Mesih'in et ve kanına dönüşürken Protestanlar bunu kabul etmezler. Katolikler azizlere büyük saygı göstermeleri ve on-

lardan şefaate dilemeleri yönünden de Protestanlar'dan ayrılırlar.

Katolik Kilisesinin Temel Özellikleri. Dinî başkan papadır. Papa, İsa'nın vekili Petrus'un halefidir. I. Vatikan Konsili'nde alınan karara göre papa yanılmazdır. Roma diğer kiliselerin ruhanî merkezidir ve hepsinden üstündür. Kilise evrenseldir ve kutsal ruh tarafından sevk ve idare edilmektedir. Papanın ve piskoposların bildirdiklerine itaat gerekir. Kendi içinde hiyerarşisi olan bir ruhban sınıfı vardır. Kutsal ruh (Rûhulkudûs) baba ve oğuldan çıkar. İsa'da ilâhî ve insanî olmak üzere iki tabiat vardır. Hz. İsa gibi Meryem de günahsız doğmuştur, aslî günahattan uzaktır. Tıpkı İsa gibi o da göğe yükselmiştir. Azizler Tanrı katında şefaatte bulunurlar. İnsan doğuştan günahkârdır. Her insanın yılda en az bir defa günah çıkartması gerekir. Ruhban sınıfı evlenemez. Nikâh mutlaka kilisede kıyılmalıdır, boşanma yoktur. Evharistiya âyininde ekmeğe maya katılmaz. Cuma günü et ve yağlı yiyecekler yenmez. Cennet, cehennem ve a'raf hak'tır. Âyin dili Latince olmakla birlikte II. Vatikan Konsili'nde değişik dillerde âyin yapılmasına izin verilmiştir.

Günümüz hristiyan nüfusunun yaklaşık yarısı Katolik'tir. Katolikler dünyanın her yanına yayılmış olmakla birlikte yoğun olarak Avrupa, Güney Amerika, Afrika ve Güney Doğu Asya'da bulunurlar. Katolik Hristiyanlığın büyük çoğunluğu Latin menşelidir ve Batı'da yer almaktadır; ancak Doğu'da olup da Roma ile birleşen ve kendi geleneklerini muhafaza etmekle birlikte papanın otoritesini kabul eden hristiyanlar da vardır ki bunlara Uniate kiliseler denilmektedir. Bunlardan Antakya ritine bağlı olanlar Mârûnîler, Süryânî Katolikler, Malankar kilisesi; Keldânî ritine bağlı olanlar Ermeni Katolikleri, Keldânîler, Malabar hristiyanları; İskenderiye ritine bağlı olanlar Kopt Katolikleri, Habeş Katolikleri; Bizans ritine tâbi olanlar ise Ruthenianlar, Macar ve Yugoslav Katolikleri, Melkitler, Bulgar ve Yunan Katolikleridir (Norman, s. 994-995).

Katolik kilisesi, diğer kiliselerin hristiyan inancının tutarlı bir yorumuna sahip olabilecekleri inancını uzun süre reddetmiştir. "Kilise dışında kurtuluş yoktur" dogmasına göre Hristiyanlık'ta doğru yolu temsil ettiği iddiasındaki Katolik kilisesinin dışında hiçbir din, hatta Ortodoks ve Protestan kiliseler gibi diğer hristiyan kiliseleri bile insanı kurtuluşa ulaştıramaz. II. Vatikan Konsili'ne kadar Katolik kilise-

sine hâkim olan bu görüş bu konsilde kısmen yumuşamış, Katolik kilisesi bu konsilden sonra diyalogdan söz etmeye başlamıştır.

Katolikliğin Hristiyanlık dışı dinlerle ilgili tavrı başlıca üç şekilde kendini göstermektedir: **a)** Dışlayıcı yaklaşım. Tanrı hakkındaki gerçek bilgi ve tecrübeyi Hristiyanlık'la sınırlandıran dışlayıcı yaklaşımda kurtuluşun merkezine kilise yerleştirilmektedir. Ancak ilk defa II. Vatikan Konsili'nde Katolikler arasında bu yaklaşım taraftarları çoğunluğu oluşturmuyordu. **b)** Çoğulcu yaklaşım. Bütün dinleri Tanrı'ya götüren eşit yollar olarak gören, fakat Hristiyanlığa daha fazla üstünlük tanıyan çoğulcu yaklaşım taraftarları azınlıktadır. **c)** Kapsayıcı yaklaşım. Hristiyanlık dışı dinlerde de kurtuluşun bulunabileceğini savunan kapsayıcı yaklaşım Katolik kilisesinde II. Vatikan Konsili'nden sonra benimsenmeye başlamış, ancak bu dinlerin Hristiyanlığın mesajı ile tamamlanması gerektiği vurgulanmıştır (bk. HIRİSTİYANLIK [Hristiyanlık ve Diğer Dinler]).

Katolik kilisesi ilk defa VIII. yüzyılda İspanya'nın ve IX. yüzyılda Sicilya'nın fethi, daha sonra da Haçlı seferleri münasebetiyle müslümanlarla karşılaşmış ve İslâm'ı kendine rakip gördüğü için ona cephe almıştır. Asırlar boyu Katolik Batı'ya hâkim olan İslâm imajı son derece olumsuzdur (Watt, s. 128). II. Vatikan Konsili'ne kadar devam eden bu tutum, konsilde müslümanlardan ve onların inançlarından olumlu ifadelerle bahsedilerek kısmen yumuşatılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

- J.-B. Duroselle-J.-M. Mayeur, *Histoire du Catholicisme*, Paris 1949; H. G. Wells, *Kısa Dünya Tarihi* (trc. Ziya İshan), İstanbul 1959, s. 151-152; A.-M. Besnard, "Le Catholicisme", *Les religions*, Paris 1972, s. 78-107; J. G. G. Norman, "Uniat Churches", *The New International Dictionary of the Christian Church*, Michigan 1974, s. 994-995; C. Bressolette, "Catholicisme", *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, I, 290-294; W. M. Watt, *İslam Avrupada* (trc. Hulusi Yazıcıoğlu, *Bir Din Politikası Laiklik*, İstanbul 1993, s. 36-114; Y. Congar, "Catholicite", *Catholicisme*, II, 722-725; M. E. Williams, "Catholicism", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, III, 338-339; a.m.f., "Roman Catholic", a.e., XII, 562-563; J. H. Maude, "Catholicism, Catholicity", *ERE*, III, 258-261; R. P. McBrien, "Roman Catholicism", *ER*, XII, 429-445; "Catholic", *EBR*², II, 957; "Roman Catholicism", a.e., X, 149-150; Kürşat Demirci, "Hristiyanlık", *DİA*, XVII, 328-339; B. Adam, "Hristiyanlık", a.e., XVII, 358-362.



ÖMER FARUK HARMAN

KATRÂN-ı TEBRİZİ (قطران تبریزی)

Hakîm Şerefüzzamân
Katrân Adudî Tebrîzî
(ö. 482/1089'dan sonra)

İranlı şair.

Tebriz civarındaki Şâdiâbâd köyünde doğdu. Katrân kelimesinin şairin adı mı mahlası mı olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Bazı şiirlerinde ailesinin dihan (köy ağası) olduğunu söyleyen Katrân'ın eserlerinden iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılmaktadır. Genç yaşta Gence'de Şedâdîler'den Ebû'l-Hasan Âlî-i Leşkerî'nin hizmetine girdi. Gence'de ayrıca Ebû Mansûr Vehsûdân ve Tiflis Hükümdarı Ebû'l-Fazl Ca'fer ile tanıştı. Leşkerî kendisine son derece iltifat ettiği halde onu bırakıp Tebriz'e geldi. Ancak buradan kendisine kasideler göndermeyi de ihmal etmedi. Tebriz'de Vehsûdân'ın sarayına intisap etti ve sarayın en sevilen şairlerinden biri oldu. Bu hükümdarın Irak Türkmenleri'ne karşı elde ettiği zaferleri anlatan kasideler yazdı. Bir manzumesinde 434'te (1042) Tebriz'de vuku bulan bir depremi bütün ayrıntıları ile tasvir eder. 438'de (1046) Tebriz'de Nâsır-ı Hüsrev ile görüştü. Selçuklular'ın Azerbaycan'ı hâkimiyetleri altına aldıkları sırada (446/1054) hakkında otuzdan çok kaside yazdığı Ebû'l-Halîl Ca'fer adında bir hükümdarın yanında bulunuyordu. 459'dan (1067) sonra Gence'ye giden Katrân burada Fadlûn b. Ebû's-Süvâr'ı övmüş ve büyük miktarda ödül almıştır. Bir kasidesinde, 481'de (1088) Melikşah tarafından Esterâbâd'a götürülen Fadlûn'un Gence'ye döndüğünden bahsettiğine göre o tarihte Gence'de bulunuyordu. Burada Selçuklular'dan İmâdüddeve Sav Tegin için iki kaside yazdı. O sırada sekseni aşkın bir yaşta bulunması gereken Katrân büyük bir ihtimale 482'den (1089) sonra vefat etmiştir.

Eserleri. 1. *Divân*. Horasan bölgesi dışında Azerbaycan'da Farsça şiir yazar ilk kaside şairi olan Katrân şiirlerinde Unsûrî ve Ferrûhî'yi örnek almıştır. Horasan şairlerinden farklı olarak söz sanatlarına ağırlık vermekle birlikte birçok şiiri sade ve kolay anlaşılır niteliktedir. 8000 beyit ihtiva eden divanı kaside, terakibibend, kıta ve rubâilerden oluşur. Beş nüshası bilinen divanın bazı nüshaları İran edebiyatının ilk dönem şairlerinden Rûdekî'ye (ö. 329/941) isnat edilmiş ve *Divân-ı Rûdekî* adıyla basılmıştır (Tahran 1263 hş.).

Katrân'ın divanı son olarak Muhammed Nahcuvânî tarafından yayımlanmıştır (Tahran 1362 hş./1983). 2. *Tefâsîr fi luğati'l-Fürs*. Kâtib Çelebi Katrân'ın bu adla bir sözlük yazdığını kaydetmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 426). Katrân'ın çağdaşı olan Esedî-i Tûsî de *Luğat-ı Fürs* adlı eserinde onun böyle bir eseri olduğuna dair telmihte bulunmaktadır. Ancak eser günümüze kadar gelmemiştir. Bazı kaynaklarda Katrân'ın *Kavsnâme* adlı bir mesnevisi bulunduğu kaydedilmektedir (mese-lâ bk. Safâ, II, 422-423).

BİBLİYOGRAFYA :

Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme* (nşr. M. Debîr-i Si-yâki), Tahran 1369 hş., s. 9; Avfî, *Lûbâb*, II, 214; Devletşah, *Tezkire*, s. 67; *Keşfü'z-zunûn*, I, 426; Hidâyet, *Mecma'u'l-fuşâhâ*, Tahran 1270, s. 466-476; Browne, *LHP*, II, 271; Rypka, *HIL*, s. 194; Safâ, *Edebiyyât*, II, 421-430; Bediüzzaman Fîrûzanfer, *Sûhan ü Sûhanverân*, Tahran 1369 hş., s. 492-500; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Bâ Kârân-ı Hülle*, Tahran 1374 hş., s. 103-115; M. Rızâ Şeffî Kedkenî, *Suver-i Hiyâl der Şi'r-i Fârsî*, Tahran 1336 hş., s. 540-549; Âbidî, "Se Kaşide-i Nâsinâhte ez Katrân-ı Tebrîzî", *Âyende*, VI, Tahran 1359 hş., s. 507-516; Ahmed Ateş, "Katrân", *İA*, VI, 447-452; I. Dehghan, "Katrân", *EP* (İng.), IV, 773.



ADNAN KARAIŞMAİLOĞLU

KATRÜ'n-NEDÂ (قطراندى)

İbn Hişâm en-Nahvî'nin
(ö. 761/1360)
nahve dair eseri.

Tam adı *Katrü'n-nedâ ve bellü's-sadâ* olan eser temel gramer kurallarını öz-lü ifadelerle anlatan bir giriş niteliğindedir. Nahiv ağırlıklı olmakla birlikte kısmen sarf konularını da içeren eserde benzer konular birleştirilmiş, farklı görüşler ve hatalı bulunan fikirlerle tercih edilen görüşler kısaca belirtilmiştir. İbn Usfûr el-İş-bîlî'nin *Şerhu Cümeli'z-Zeccâcî*'si, Ebû Ali el-Fârisî'nin *el-Halebiyyât*'ı, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ile *el-Enmûzec*'i eserin belli başlı kaynakları arasında sayılabilir. Müellif yer yer Sibeveyhi, Ahfeş el-Evsat, Ferrâ, Ali b. Hamza el-Kisâî, İbn Serrâc, Müberred, Zeccâc ve İbn Harûf'un görüşlerine de başvurmuştur.

Katrü'n-nedâ'nın müstakil olarak ve daha ziyade müellifin şerhiyle birlikte birçok baskısı yapılmıştır (Bulak 1253; Kahire 1274, 1278, 1280, 1963). Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd eseri *Sebilü'l-hüdâ bi-tahkîki Şerhi Katrî'n-nedâ* adlı ta'li-kiyle (Kahire 1386/1966), Tâhâ Muhammed ez-Zeynî ile Muhammed Abdül-

mün'im Hafâcî de gerekli açıklamalar ve ilâve ettikleri alıştırma ve birlikte yayımlamışlardır (Kahire 1388/1969).

Yüzyıllarca okunan eser hakkında şerh, hâşiye, nazma çekme ve tercüme türü birçok çalışma yapılmıştır. *Katrü'n-nedâ* üzerine başta müellifi olmak üzere birçok kişi şerh yazmıştır. Ahmed el-Fâkihî (*Mücübü'n-nidâ ilâ Şerhi Katrî'n-nedâ*, Bulak 1264; Kahire 1281; Bombay 1880), Ma'mer İbn Abdülkavî, Abdülmelik el-Assaffî (*Bülûgu'l-merâm li-Küteyyibi Katrî'n-nedâ li'bn Hişâm*), İsmâil b. Temîm el-Cevherî, Moulvi İrtiza Alikhan (Medres 1889) ve İbrâhim el-Endelüsî'nin şerhleri bunlardan bazılarıdır (Brockelmann, *GAL*, II, 28; *Suppl.*, II, 17).

Yûsuf el-Feyşî, Ahmed ed-Delcemûnî, Ahmed eş-Şucâî (Bulak 1272; Kahire 1299), Hasan İbn Abdülkebîr (Tunus 1281), Abdürrahîm es-Süveydî, Mahmûd el-Âlûsî, Ebû Bekir eş-Şenevânî ve Muhammed b. Âşûr et-Tâhir (*Hedîyyetü'l-erib ilâ aşdâki'l-habîb*, Kahire 1296) müellifin şerhine hâşiye yazarlar arasında zikredilebilir. Ahmed el-Fâkihî şerhine de hâşiyeler yazmıştır. Bunlardan Yâsîn el-Uleymî (Kahire 1299), Ali en-Neftî (*İcâbetü'tullâbi'l-hüdâ*, Jerusalem 1320) ve Mahmûd el-Âlûsî (Kahire 1320) hâşiyeleri basılmıştır.

Katrü'n-nedâ ve müellif şerhinde örnek (şâhid) olarak geçen 150'yi aşkın şiir de ayrıca şerhedilmiştir. Ebû'l-Kâsım b. Muhammed el-Bicâî, Sâdık b. Ali el-Hüseynî, Muhammed eş-Şirbînî, Ahmed b. Kâsım el-Ubâdî, Cemâleddin el-Kabbânî, Muhammed Emin el-Müderres ve Osman b. Mekî ez-Zebîdî (*Me'âlimü'l-iktidâ şerhu şevâhidi Katrî'n-nedâ*, Kahire 1324) bu tür şerh yazar müelliflerdendir.

Eser, Abdülazîz el-Fergalî (*Nazmü Katrî'n-nedâ*, Bulak 1244), Saîd b. Abdullah el-Himyerî (*Nazmü'l-Katrî*), Süleyman Bek eş-Şavî (*Nazmü'l-Katrî*), Saîd el-Amrî (*Neş'etü'l-tullâb ve behcetü'l-aḥbâb*) gibi müellifler tarafından nazma çekilmiştir. Kitabın bazı bölümleri ayrıca şerhedilmiştir. Sâdık b. Ali el-Hüseynî'nin *Muḥtârât min Kitâbi'l-Katrî*, İsmâil b. Gânim el-Cevherî ile Nu'mân el-Âlûsî'nin *Şerhu Dîbâceti Katrî'n-nedâ ve Muhammed b. Ahmed Aliş'in Hâtimetü Şerhi Katrî'n-nedâ* adlı eserleri bu tür çalışmalar arasındadır (*Katrü'n-nedâ* üzerine yapılan bütün çalışmalar için bk. Ali Fevde Nîl, s. 107-110; Brockelmann, *GAL*, II, 28; *Suppl.*, II, 16-17). A. Goguyer, *Şerhu Katrî'n-nedâ'yı La pluie de rosée et l'étalement du soif* adıyla Fransızca'ya çevirmiştir (Leiden 1887).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Hişâm en-Nahvî, *Şerhu Kaṭri'n-nedâ* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fikr); *Keşfü'z-ẓunûn*, II, 1352; Brockelmann, *GAL*, II, 27-28; *Suppl.*, II, 16-17; Ali Fevde Nîl, *İbn Hişâm el-Enşârî: Âşâruhu ve mezhebühû'n-nahvî*, Riyad 1406/1985, s. 95-117.



M. REŞİT ÖZBALIKÇI

KATTÂN, Ebû Ma'ser

(bk. EBÛ MA'ŞER et-TABERÎ).

KATTÂN, Rebî' b. Süleyman

(bk. REBÎ' b. SÜLEYMAN el-KATTÂN).

KATTÂN, Yahyâ b. Saîd

(bk. YAHYÂ b. SAÎD el-KATTÂN).

KAVÂİD

(bk. KAİDE).

KAVÂİDÜ**AKÂİDİ ÂLİ MUHAMMED**

(bk. BEYÂNÜ MEZHEBİ'L-BÂTİNİYYE).

KAVÂİDÜ't-TAHDÎS

(قواعد التحديث)

Cemâleddin el-Kâsımî'nin

(ö. 1914)

hadis usulüne dair eseri.

Hadis usulü konularının yeni bir tertiple ele alındığı eserin tam adı *Qavâ'idü't-tahdîs min fûnûni muştalahî'l-hadîs* tir. Kâsımî hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf ve edebiyat ilimlerinin belli başlı kaynaklarından iktibaslar yaparak hazırladığı eseri 19 Zilhicce 1324'te (3 Şubat 1907) tamamlamıştır. Müellif, on bölüm halinde kaleme aldığı eserin girişinde tanınmış şahsiyetlerin gelecek nesiller için kitap yazmasının önemi konusundaki görüşlerini açıklamakta, kitaplarda nakledilen fikirlerin kaynağını zikretmenin önemi üzerinde durmakta, İbn Hacer el-Askânî'ye dayanarak başlangıçtan itibaren usûl-i hadîse dair eser yazarların çalışmalarını tanıtmaktadır.

Kitabın birinci bölümünde hadisin, hadis ilminin, hadisleri nakleden ve savunanların değeri; ikinci bölümde hadis, haber, eser, hadîs-i kudî, hadisleri ilk ted-

vin edenler; üçüncü bölümde hadis ilminin mahiyeti, râvilerle ilgili bazı terimler; dördüncü bölümde sahih, hasen, zayıf, mürsel hadisler ve uydurma rivayetler, hadis diye uydurulan sözlerin nasıl bilineceği, beşinci bölümde ashap ve tâbiînin hadis rivayetindeki yeri, *Şaḥîh-i Buḥârî* ve *Şaḥîh-i Müslim*'de uygulanan bazı metotları; altıncı bölümde isnadın mahiyeti, önemi, tahammül yolları, rivayet sırasında kullanılan rumuzlar; yedinci bölümde rivayetle ilgili meseleler, hadisi mânen, ihtisar ve taktî suretiyle ve birden fazla yerde rivayet, hadislerle istişhâd; sekizinci bölümde hadis rivayet edenlerle hadis talebesinin uyması gereken kurallar; dokuzuncu bölümde hadis kitaplarının tabakaları ve bunların sağlamlık derecesi, onlardan faydalanmanın usulü, bazı kitaplarda kullanılan rumuzlar; onuncu bölümde hadisin vahye dayanan, dayanmayan kısımları, dinin Resûl-i Ekrem'den nasıl öğrenildiği, sünnetin herkesi bağladığı, hadislerle göre amel etmenin gereği, hadisi herkesin anlamayaacağı görüşünün yanlış olduğu, hadise saygı göstermeyenlerden uzak durulması gerektiği, anlaşılamayan hadisler karşısında ve çelişki durumunda nasıl davranılacağı, sahâbe, tâbiîn ve fakihlerin ihtilâf sebepleri, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasındaki farklar, müctehid imamlara tâbi olmanın gereği gibi konular yer almaktadır. Eser, ilimde ilerleyebilmenin yolu ve hadisin iyi bir kul olabilmek için öğrenilmesi gerektiğine dair iki hâtıme ile son bulmaktadır. Kendilerinden alıntı yapılan müelliflerle kitapları belirgin şekilde zikredilen eser Muhammed Behcet el-Baytâr tarafından yayımlanmıştır (Dimaşk 1353; Kahire 1380/1961; Beyrut 1979, 1986, 1408/1987, 1989).

Kavala'dan bir görünüş



BİBLİYOGRAFYA :

Cemâleddin el-Kâsımî, *Qavâ'idü't-tahdîs* (nşr. M. Behcet el-Baytâr), Dimaşk 1353/1935; ayrıca bk. M. Reşid Rızâ'nın takdimi, s. 9-17; Mahmûd Mehdî el-İstanbulî, *Şeyḥü's-Şâm Cemâlüddin el-Kâsımî*, Beyrut-Dimaşk 1405/1985, s. 68-70; Nizâr Abâza, *Cemâleddin el-Kâsımî*, Dimaşk 1418/1997, s. 272.



M. YAŞAR KANDEMİR

KAVALA

Yunanistan'ın Makedonya kesiminde liman şehri.

Ege denizinin kuzey sahilinde Selânik ile Dedeagaç (Alexandropolis) arasında yer alır; ıssız bir Ortaçağ yerleşim bölgesinde Osmanlılar tarafından kurulmuştur. Kavala, Kuzey Ege'ye doğru çıkıntı yapan kayalık bir burunda iyi korunmuş olup günümüze ulaşan bir Bizans ve Osmanlı kalesinin hâkim olduğu alanda bulunur. Yeni kurulan mahalleler eski merkezin batı ve doğusundaki dağlara doğru kademeli bir şekilde yelpaze biçiminde açılır. Kanûnî Sultan Süleyman döneminden beri ticarî mekânlar kalenin altındaki düzlükte ve liman boyunca yoğunlaşmıştır.

Kavala, karşısındaki Taşöz (Thasos) adasının bir kolonisi olan kadîm Neapolis şehrinin devamı olarak kabul edilir. Roma devrinde ise denizden 16 km. içerideki Philippi şehrine bağlıydı. Geç antiki dönemde bu şehrin yıkılışının ardından Neapolis kendi bağımsızlığını kazandı. İmparator Iustinianos tarafından yeniden güçlendirilen şehir, Slavlar ile Bulgarlar'ın istilâlarına uğradıysa da IX. yüzyılda Philippi'yi işgal eden Bizanslılar'ın elinde kaldı. Bu dönemlerde Christopolis adıyla tanındı ve bir piskoposluk merkezi oldu. XIII. yüzyıldan itibaren başpiskoposluk

haline geldi. 1185'te şehir Normanlar tarafından yakıldı. XIII. yüzyılın başlarından itibaren Haçlılar'ın Bizanslılar'la olan mücadelelerinden oldukça etkilendi. Uzun süre Franklar'ın hâkimiyetinde kaldıktan sonra 1242-1243'te Bizanslılar tarafından geri alındı. Şehrin şimdiki adı Frank işgaline kadar gider ve buranın at değişiminin yapıldığı bir posta istasyonu, yani menzil noktası olmasıyla ilgilidir. 1309'da şehir ve çevresi Katalanlar'ın buradan geçişi sırasında tahribata uğradı. Bunun üzerine İmparator II. Andronikos dağlardan Kavala önlerine, denize kadar büyük bir duvar inşa ettirerek Katalanlar'ın dönüşünü engelledi. 1345'teki Sırp yayılması esnasında Kavala Bizanslılar'ın idaresinde kaldı. İlk Osmanlı kronikleri, Drama ve Serez'in Deli Balaban ile Lala Şâhin Paşa kumandasında fethiyle (785/1383) bağlantılı olarak Kavala'nın barış yoluyla ele geçirildiğini kaydeder. Ayrıca buranın 775 (1373-74) tarihinde alındığı da ileri sürülür. Başlangıçta Osmanlılar Kavala'da gevşek bir idare kurmuşlardı. 1390'da Bizans tahtında hak iddia eden Manuel Paleologos'un, Kavala birliklerinin de yardımıyla bir Osmanlı vasalı olan İmparator VII. İoannes'i tahttan indirmesi üzerine Yıldırım Bayezid Şeval 792'de (Eylül 1390) Kavala'yı aldı, kısa bir Bizans kroniğine göre de şehrin surlarını yıktırdı ve ahalisini şehirden çıkardı. Bizans dönemi Kavala'sı hakkında kalesinin küçük olduğu dışında başka bilgi yoktur. Büyük ihtimalle kalenin aşağısında ve limana bakan mevkide bir dış mahalle vardı, ancak şehir içme suyu sıkıntısı çekilmesi sebebiyle nüfus bakımından gelişmemişti. XV. yüzyıl boyunca burası nüfusu az küçük bir yerleşme yeri olarak kaldı. 883 (1478) tarihli Osmanlı tahrir defterine göre burada yetmiş beş hristiyan ve on iki müslüman hânesi (yaklaşık 400-500 kişi) bulunuyordu (BA, TD, nr. 7, s. 88-89). 925 (1519) tahririnde nüfus altmış bir hristiyan ve yirmi iki müslüman hânesinden ibaret olup hemen hemen bir öncekiyle

aynı kaldı (BA, TD, nr. 70, s. 3). Bu tarihten sonra Kavala büyük ihtimalle aşırı derecede kuraklık ve korsanların faaliyetleri yüzünden gerilemeye başladı. Nitekim 934 (1528) tahririne göre burada otuz bir hristiyan hânesi ile on altı müslüman hânesi (yaklaşık 150-200 kişi) vardı. Bu kaynaklarda şehirde kale ve askerî garnizonun varlığına dair bilgi yoktur.

934'ten (1528) sonra Osmanlı hükümeti Kavala'yı yeniden canlandırmak için köklü tedbirler aldı. Kanûnî Sultan Süleyman uzaktaki dağlardan su sağlamak için zamanımızda da varlığını sürdüren ve şehrin silüetine hâkim olan uzun ve büyük bir su kemeri inşa ettirdi. Bu muazzam mimari eser birçok ansiklopedi ve seyahat rehberinde Roma dönemine ait olarak gösterilir. Halbuki Osmanlı tahrirlerindeki kayıtlar ve Fransız seyyahı Pierre Belon'un ifadeleri bu yapının Osmanlılar'a ve Sultan Süleyman dönemine ait olduğunu kanıtlar. Vezîriâzam İbrâhim Paşa da kalenin dış kesimindeki düzlük alanda kubbeli bir cami yaptırmış ve buna bir hamam, kervansaray, mektep ve yolcular için bir imaret ilâve ettirmiştir. Yeni yerleşimcileri çekmek amacıyla müslüman ve hristiyan ahalie imtiyazlı bir vergi statüsü tanınmış, büyük çapta genişletilerek yeniden inşa edilen kaleye bir dizdar kumandasında altmış bir asker ve topçudan oluşan bir birlik konulmuştur. Budin'de doğrudan Osmanlı idaresi kurulduktan (1541) sonra buradaki Macar yahudilerinin bir kısmı ticareti geliştirmek amacıyla Kavala'ya yerleştirilmiştir.

Bütün bu faaliyetler sebebiyle 962'de (1555) Fransız seyyahı Pierre Belon, şehrin önceden meskûn olmadığını, halbuki artık mâmur bir yer haline getirildiğini, hamam, kervansaray ile yahudi, hristiyan, putperest veya Türkler'in üç gün iâşe ve ibâtesinin sağlandığı imaretin bulunduğunu yazar. 977 (1569) tarihli tahrir defteri, Kavala'nın yeniden imarının nüfus toplanmasına yol açtığını açık olarak

gösterir. Artık şehir 174'ü müslüman, elli üçü hristiyan ve otuzu yahudilerden olmak üzere toplam 257 hâne (yaklaşık 1200 kişi) nüfusa sahipti. Burada Câmi-i Şerif, Ahmed Çelebi ve Halil Bey adlarıyla üç mahalle oluşmuştu. İbrâhim Paşa İmaretinde otuz iki görevli hizmet veriyordu. Hristiyan ahalinin tamamı ise su kemeri bakımıyla uğraşıyor ve buna karşılık bir kısım ek vergilerden muaf bulunuyordu. Şehrin toplam vergi geliri 13.327 akçe olup bu miktarın 12.000'i pazar aidatları ve kantar gelirlerinden oluşmaktaydı (TK, TD, nr. 194, vr. 254^{a-b}). Bu da kişi başına düşen vergi yükünün hayli düşük olmasının yanında gelişmiş bir ekonominin mevcudiyetine işaret eder.

XVII. yüzyılda Kavala gelişmesini sürdürdü. Evliya Çelebi, 1078'de (1667-68) 500'ü Aşağı Kale'de İbrâhim Paşa Camii civarında bulunan 700 hânenin varlığından söz eder. Ortahisar'da Bey Camii, Alaca Camii ve Suhta Camii ile birlikte 200 hâne ve küçük iç kalede bir mescid vardı. Evliya Çelebi, Kavala'da İbrâhim Paşa'nın bir medresesi bulunduğunu kaydederse de bu ne tahrir kayıtlarında ne de Rumele'ye ait resmî medreseler listesinde yer alır. 1660 tarihli bir listede Halil Bey'e ait bir medresenin mevcut olduğu belirtilir. Bunun 1569 tahririnde bir caminin bânisi olarak zikredilen kişi tarafından yapılmış olması muhtemeldir. XVIII. yüzyılda Kavala nisbeten durgun bir görünümündedir. 1799'da Felix Beaujour şehrin olsa olsa ancak 3000 civarında nüfusunun bulunduğunu kaydeder. Kavala aynı zamanda 1806-1849 yılları arasında Mısır valisi olan Mehmed Ali Paşa'nın doğduğu yer olarak da ün kazanmıştır.

XIX. yüzyılda Kavala, özellikle Drama ve İskeçe (Xanthi) bölgesinden oluşan hinterlandında yetiştirilen Turmac (Türk-Makedon) tütününe liman hizmetleri sağlaması açısından hızlı bir gelişme gösterdi. XX. yüzyılın başlarında Schulze-Jena tarafından 22-23.000 kişilik nüfusuyla mâmur bir şehir olarak tasvir edilir. 1324 (1906) tarihli *Selânik Vilâyeti Sâlnâmesi*'ne göre şehir bir sancak merkeziydi ve 3775 hâne, 450 mağaza, elli beş dükkân, on altı han, yedi cami, iki mescid, beş medrese, üç kilise, bir sinagog, sekiz müslüman ve dört hristiyan okuluna sahipti. Vasil Kančov'un düzenlediği Makedonya'nın 1900 yılına ait ayrıntılı ve güvenilir istatistiklerine göre, Kavala kazası içinde toplam yirmi yedi yerleşim yerinde 12.370 Türk, 2710 Bulgarca konuşan müslüman, 3700 Yunan, 400 yahudi, 1085 Çingene ve 200 diğer milletlere mensup ahalinin



Kavala'da
Kanûnî Sultan
Süleyman
dönemine ait
su kemeri

bulunduğu, yani % 74'ü müslüman olan toplam 20.465 kişinin yaşadığı kayıtlıdır.

I. Balkan Savaşı'nda 1912 sonbaharında Bulgar ordusu Kavala bölgesini işgal etti. Yunanistan II. Balkan Savaşı'nda 1913 Temmuzunda şehri ve çevresini aldı. Bu durum 10 Ağustos 1913 tarihli Bükreş Anlaşması ile de tescil edildi. I. Dünya Savaşı'nda Bulgarlar Kavala ve çevresini yeniden ele geçirmişlerse de savaş sonrasında burası Yunanistan'a verildi. Müslüman ve Yunan nüfusu Bulgar işgal yıllarında ciddi sıkıntılar çekti. 1913'te Yunan hâkimiyeti sağlandığında ise Bulgar nüfusu aynı şekilde sıkıntıya düşmüştü. Ivanoff'a göre 1911'de Kavala, Drama, Sarışaban ve Pravişte bölgelerinde 104.000 müslüman nüfusu vardı. 1918'de ise bunlardan 69.000'i kalmıştı. 1923-1924'te bölgenin siyasî sınırlarıyla etnik / dinî kompozisyonunu kesin bir şekilde belirleyen Lozan Antlaşması'nın bir sonucu olarak bunlar da Anadolu'daki Rumlar'la mübadele edildi. Savaşlardan sonra Kavala tekrar eski canlılığını kazanarak 1961'de 44.500 ve 1981'de 56.375 kişilik nüfusa erişti. Bugün yaklaşık 65.000'e ulaşan nüfusuyla önemli bir liman şehri özelliği taşır. Tütün üretim bölgesinin bir ihracat merkezidir.

Lozan'dan sonra kiliseye çevrilerék Saint Nikolas adını alan İbrâhim Paşa Camii, yeni fonksiyonuna göre tâdil edilmiş şekliyle bugün de varlığını sürdürmektedir. Yukarı Kale'de bulunan Alaca Camii XIX. yüzyılda yeniden inşa edildiği şekliyle ayakta. 1971'de eski şehir merkezinin yıkılarak yeniden inşası esnasında İbrâhim Paşa Kervansarayı'nın büyük bir kısmı yeni yapıların arkasında ortaya çıkmışsa da kısa zaman sonra ortadan kaybolmuştur. Şehrin yukarı kesiminde bu-

yük medrese / imaret yapılarının yanında Mehmed Ali Paşa'nın doğduğu ev günümüzde müze olarak varlığını sürdürmekte, bahçesinde 1210'da (1795-96) vefat etmiş olan annesi Zübeyde Hanım'ın mezar taşı ile konağın önündeki köşede Mehmed Ali Paşa'nın Mısır hükümetinin teşvikiyle yaptırılan atlı bir heykeli yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 7, s. 88-89; nr. 70, s. 3; TK, TD, nr. 194, vr. 254^{a-b}; P. Belon, *Les observations de plusieurs singularités et choses mémorables etc.*, Paris 1555, bl. 57-58; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VIII, 115-120; V. Kančov, *Makedonija, Et-nografija i Statistika*, Sofia 1900, s. 497-505; *Les cruautés bulgares en Macedoine orientale et en Thrace, faits, rapports, documents officiels*, Athènes 1914, tür.yer.; J. Ivanoff, *La région de Cavalla*, Bern 1918; L. Schulze-Jena, *Makedonien, Landschaftsund Kulturbilder*, Jena 1928, tür.yer.; K. Skaltsas, *Istoria tis Kaválas*, Kavala 1930; P. Lemerle, *Philippe et la Macedoine orientale à l'époque chrétienne et byzantine*, Paris 1945, s. 191-203; K. I. Chionis, *Istoria tis Kavalas*, Kavala 1968; D. Lazaridis, *Neápolis-Christoúpolis-Kavála*, Athens 1969; S. Romana, *I Kavála állote kai tóra*, Kavala 1972; P. Schreiner, *Die Byzantinischer Kleinchroniken*, Wien 1979, II, 342; F. Mallouchou – S. Tufano, "Akropoli tis Kaválas", *Topiko Symposio: I Kavála kai i periochi tis*, Thessaloniki 1980, s. 341-359; E. Stefanidou-Fotiadou, "To Imaret tis Kavalas", *Makedonika*, Thessaloniki 1986, s. 203-265; S. Lauffer, *Griechenland, Lexikon der historischen Stätten von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1989, s. 314-315; M. Kiel, "Remarks on some Ottoman-Turkish Aqueducts and Water Supply Systems in the Balkans: Kavalla, Chalkis, Levkas, Alesinac and Fera / Ferick", *De Turcicis Aliisque Rebus, Commentarii Henry Hofman dedicati*, Utrecht 1992, s. 105-139; a.m.f., "Ottoman Building Activity along the Via Egnatia, the Cases of Pazargah, Kavala and Ferick", *The Via Egnatia under Ottoman Rule, 1380-1699*, Rethymnon 1996, s. 145-158; G. Ostrogorski, "La prise de Serres par les Turcs", *Byzantion*, XXXV, Bruxelles 1965, s. 302-319; Haluk Sezgin, "Kavala'da Mehmed Ali Paşa Külliyesi", *Arkitekt* (İstanbul 1976), s. 65-69; *Kâmûsü'l-lâm*, V, 3704-3705; *Enkiklopaideia Papiros-Larouse-Britannika*, Athens 1988, XXXI, 98-102; J. H. Kramers – B. Darkot, "Kavala", *IA*, VI, 452-453; F. Emecen, "Drama", *DIA*, IX, 526-527.



MACHIEL KIEL

KAVALALI MEHMED ALİ PAŞA

(ö. 1849)

Mısır valisi ve kendi adıyla anılan hânedanın kurucusu.

1183 (1769) veya 1184 (1770) yılında Kavala'da doğdu. Ailesinin menşei hakkında kesin bir bilgi yoktur. Bazı tarihçiler onun Arnavut kökenli olduğunu ileri

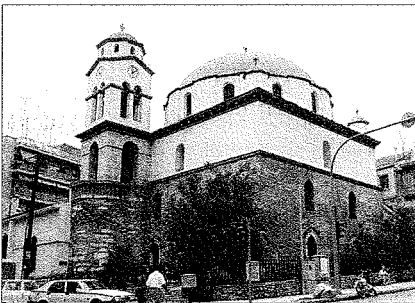
sürerlerse de oğlu İbrâhim Paşa tarafından kaleme alınan bir belgede Mehmed Ali'nin babası İbrâhim Ağa ve dedesi Osman Ağa'nın bir kan davasından dolayı Konya'dan Kavala'ya göç ettikleri açıkça ifade edilmektedir. Babası İbrâhim Ağa'yı küçük yaşta kaybederek amcası Tosun Ağa'nın himayesine girdiği belirtilmek-teyse de İbrâhim Ağa'nın ölüm tarihinin 1205 (1790-91) olması bu bilgiyi doğrula-maz. Babasının yanında tütün ticaretiyle uğraşan Mehmed Ali 1787 yılında askerliğe intisap etmiş ve vergilerini ödemek istemeyen bazı köylülere karşı giriştiği birkaç çarpışmada ön plana çıkarak dik-katleri üzerinde toplamıştır. Aynı yıl Kava-la çorbacısının akrabasından Emine adlı dul ve zengin bir kadınla evlenmiştir.

Mısır'ı işgal eden Fransızlar'a karşı ha-zırlanan kuvvetler arasında Kavala'dan yola çıkarılan 300 asker içinde yer alan Mehmed Ali'nin Mısır topraklarına geliş tarihi 8 Mart 1801'dir. Aynı yıl Fransız kuvvetleri karşısında elde ettiği başarı-lardan dolayı Mısır Valisi Mehmed Hüsrev Paşa tarafından binbaşılığa yükseltildi ve kısa sürede Mısır'daki Osmanlı kuvvetle-rinin esasını teşkil eden Arnavut birlikle-rinin ikinci kumandanı oldu.

Fransız işgalinden sonra anarşi ve kar-gaşa içine düşen Mısır'da Osmanlılar ve Memlûkler kontrolü ele geçirmek için mücadele ediyorlardı. Osmanlı kuvvetleri ise kendi aralarında ihtilâfa düşmüşlerdi. Hüsrev Paşa'ya tâbi kuvvetlerle Tâhir Paşa ve Mehmed Ali kumandasındaki Arna-vutlar arasında uzlaşmazlık hüküm sürü-yordu. Memlûkler arasında da anlaşmazlık mevcuttu. Bunların bir kısmı Bardisi'yi, bir kısmı da Elfî Bey'i destekliyordu. Bu gruplar içinde süregelen mücadele, halkın mağduriyetine ve ülkenin ekono-mik durumunun tamamen bozulmasına sebep oldu. Mehmed Ali bu durumdan istifade etmesini bildi. Memlûkler'i Os-manlılar'a, muhalif Memlûklü grupları birbirlerine, yeni vali Hurşid Paşa'yı Mem-lûkler'e ve son olarak da Kahire halkını Hurşid Paşa'ya karşı kıskırtarak meydana gelen kargaşadan faydalandı. Çeşitli si-yasî manevralar neticesinde Mısır'ın son valileri bulunan Hüsrev, Tâhir, Ali ve Hur-şid paşaları bertaraf ettikten sonra ule-mâ, eşraf ve Mısır halkının desteğini de elde edip Bâbîâli tarafından valiliğe geti-rildi (3 Temmuz 1805).

Memlûk beylerinden Bardisi ve Elfî beylerin ölümü (1806-1807) Mehmed Ali'nin Mısır'daki hâkimiyetini ve nüfuzunu hızla genişletmesine yardımcı oldu. Meh-

Kavala'da kiliseye çevrilmiş olan (Saint Nikolas Kilisesi) İbrâhim Paşa Camii – Yunanistan





Kavalalı
Mehmed Ali
Paşa

med Ali'nin İngilizler'e karşı kazandığı başarı üzerine Bâbüâli, 1806'dan beri İstanbul'da rehin olarak bulunan oğlu İbrâhim'i defterdar olarak Mısır'a gönderdi. Ayrıca Mısır'ın sahil kısmı da (İskenderiye ve Reşid) Mehmed Ali'ye bırakıldı.

İngilizler'in Mısır'ı terkini müteakip Mehmed Ali uzun vadeli idarî ve iktisadî reformlara başladı. Uygulanan merkezî ekonomik sistemle arazi üzerindeki kontrolünü arttırdı ve iktidarı için bir tehlike olarak değerlendirdiği ulemânın gücünü vakıf arazilerini vergiye tâbi tutarak büyük ölçüde kırdı. Reformlara paralel olarak hâkimiyeti önünde en büyük engel gördüğü Memlûk beyleriyle mücadeleyle sürdürdü. 1808-1810 yıllarında Yukarı Mısır'daki Memlûk beylerini etkisiz hale getirdi ve sonunda Bâbüâli'nin Vehhâbîler üzerine sefer düzenlemesi için uzun zamandan beri yapmış olduğu talebini kabul etti. Bu sefer öncesi, Cidde valisi ve Vehhâbîler üzerine gönderilecek ordunun kumandanı olarak tayin edilen oğlu Tosun'un şerefine 1 Mart 1811'de düzenlediği büyük davette birkaçı dışında Memlûk beylerini öldürttü. Tosun'un gerekli başarıyı sağlayamaması üzerine 1813 Eylülünde Mehmed Ali bizzat oğlunun yardımına gitti ve 1815'e kadar bu bölgede isyanın bastırılmasıyla ilgilendi. Daha sonra Vehhâbîler'in tenkil vazifesi oğlu İbrâhim Paşa'nın uhdesine verildi. 6 Nisan 1818'de Vehhâbîler'in merkezi olan Der'iye kuşatılarak 9 Eylül'de İbrâhim Paşa kumandasındaki kuvvetler tarafından ele geçirildi. Kazanılan bu zafer neticesinde hac yollarının emniyeti sağlandı, Mehmed Ali Paşa İslâm âlemindeki itibarını arttırdı ve Kızıldeniz'deki ticaret yollarında üstünlük kurdu.

Hicaz seferinin ardından Mehmed Ali, mevcut otoritesini muhafaza ve yayılmacı politikasını devam ettirmek amacıyla, kurmayı düşündüğü yeni ordunun temelini oluşturacak insan ve tabii kaynakların temini için gözlerini Sudan'a çevirdi.

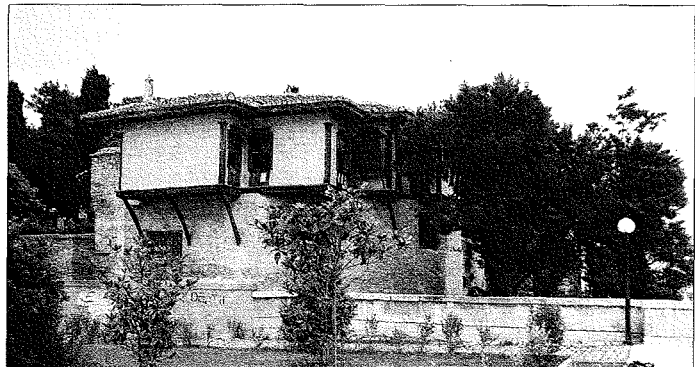
1820 yılında düzenlenen sefer iki yıl sürdü ve Sudan'ı kontrolüne aldı. Hicaz ve Sudan seferinde ordusunun yetersizliğini gören Mehmed Ali, Nizâm-ı Cedîd adlı yeni bir ordu kurmaya karar verdi ve bu vazifeyi Fransız albayı Joseph Séve'ye (Süleyman Paşa) havale etti. Avrupaî tarzda düzenlenen bu ordunun gücünün denemesi için ilk fırsat kendisinden Mora isyanını bastırmasının istenmesiyle ortaya çıktı. İbrâhim Paşa, Mora valisi ve buraya gönderilecek orduya serasker tayin edilerek kısa zamanda bütün Mora ve önemli adalar denetim altına alındı. Bu gelişme karşısında İngiltere, Fransa ve Rusya, 6 Temmuz 1827'de üçlü bir anlaşmayla derhal mütareke yapıp meselelerin barış yoluyla hallini istediler. Bu talebin Bâbüâli tarafından reddi üzerine 20 Ekim 1827'de Navarin Limanı'na giren müttefik donanması Osmanlı-Mısır donanmasını imha etti. Mora ile irtibatının kesilmesi ve bu bölgedeki ordusunun zor durumda kalması üzerine Mehmed Ali, müttefikleri temsil eden İngiliz Amiral Codrington ile İskenderiye'de bir antlaşma imzaladı (9 Temmuz 1828) ve Bâbüâli'nin izni olmaksızın Mora'daki kuvvetlerini geri çekti.

Mehmed Ali Paşa, 1827 yılının sonunda Mora seferindeki kayıplarına karşılık Suriye'nin kendisine verilmesini Bâbüâli'den talep ettiyse de olumlu bir cevap alamadı. Yayılmacı politikasının ancak güçlü bir merkezî idare ve bunları destekleyen askerî güç ve insan kaynaklarıyla mümkün olabileceğini gören Mehmed Ali, ihtiyacı olan bütün kaynakları barındıran Suriye'yi ele geçirmek için Akkâ Valisi Abdullah Paşa ile arasındaki bir ihtilâfı bahane ederek İbrâhim Paşa kumandasındaki bir orduyu Suriye'ye gönderdi (2 Kasım 1831).

Mısır kuvvetleri kısa bir sürede Kudüs, Nablus, Sur, Sidon, Beyrut ve Trablus şehirlerini ele geçirdi. Bu arada meseleyi anlaşma yoluyla halletmeye çalışan Bâbüâli,

âli, teşebbüslerinden bir sonuç alamayınca Ağa Hüseyin Paşa'yı Osmanlı ordusuna serasker olarak tayin etti (Mart 1832). Yayımlanan yıllık tevcihat listesinden Mehmed Ali ile oğlu İbrâhim'in adları çıkarıldı ve daha sonra bir fetva ile Mehmed Ali ve İbrâhim âsi ilan edilerek Mısır, Girit, Cidde ve Sayda eyaletlerinin idaresi Ağa Hüseyin Paşa'ya verildi. Mısır birlikleri Osmanlı kuvvetleriyle ilk defa Zerrâa mevkiinde karşılaştı ve onları yendi (14 Nisan 1832). Akkâ altı ay süren bir muhasara neticesinde teslim oldu (27 Mayıs 1832). İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır kuvvetleri önce Halep Valisi Mehmed Paşa kumandasındaki öncü Osmanlı kuvvetlerini, ardından 29 Temmuz'da Hüseyin Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunu Beylân'da (Belen) mağlûp etti. Bu seri galibiyetlerden sonra Konya üzerine hareket eden İbrâhim Paşa kumandasındaki Mısır birlikleri hiçbir mukavemetle karşılaşmadı. İbrâhim Paşa, 21 Aralık 1832'de Sadrazam Reşid Mehmed Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunu da yendi. Böylece sadece Anadolu değil Osmanlı başşehir de tehlikeye düşmüş oldu.

Bu arada büyük devletlerden gerekli siyasî ve askerî yardımı temin için yoğun bir diplomatik faaliyet içine giren Bâbüâli, diğer taraftan Tophane müşiri Halil Rifat Paşa ile Âmedci Mustafa Reşid Bey'i Mısır'a göndererek Mehmed Ali Paşa ile anlaşma zemini oluşturmaya çalıştı. Yapılan müzakerelerde Mehmed Ali'nin talepleri Osmanlı delegelerinin yetkilerini aşmış ve Rifat Paşa müzakerelerin kesintiye uğramaması için Mısır'da kalarak, Reşid Bey'i İstanbul'a göndermiştir. Reşid Bey, Bâbüâli tarafından verilen yeni bir tâlimatnâme ile Kütahya'da bulunan İbrâhim Paşa'ya gönderildi (30 Mart 1833). Yapılan müzakerelerde Reşid Bey, İbrâhim Paşa'nın uzlaşmaz tavır neticesinde kendisine verilen tâlimatı ihlâl ederek Halep ve Şam'a ilâveten Adana'nın da İbrâhim Paşa'ya verilmesini kabul ettiyse de



Kavalalı
Mehmed Ali
Paşa'nın
evi -
Kavala /
Yunanistan

bu teklif II. Mahmud tarafından reddedildi. Avrupa devletlerinin baskısı ve Rus kuvvetlerinin yardım için İstanbul'a gönderilmesi karşısında Mehmed Ali'nin taleplerini kabul etmek ve uzlaşmak mecburiyetinde kalan II. Mahmud, 3 Mayıs 1833 tarihinde Adana'nın İbrâhim Paşa'ya muhassıllık olarak verilmesine razı oldu. 5-6 Mayıs tarihinde de bu hususta bir ferman yazılıp Kütahya'ya gönderildi. Bu mutabakat, Bâbiâli ve Mehmed Ali Paşa arasında geçici olarak bir barış ortamının oluşmasına vesile olduysa da münasebetlerdeki güvensizlik ve gerginlik devam etti.

Bâbiâli ile, idaresi kendisine bırakılan bölgelerin geleceğini garanti altına alan bir antlaşmanın yapılamamış olması Rusya ile yapılan ittifak anlaşması (Hünkâr İs-kelesi), Batılı güçlerin mevcut durumu korumadan yana tavır alması ve II. Mahmud'un meseleyi askerî tedbirler dahilinde kendi lehine çevirme arzusu Mehmed Ali Paşa'yı son derece rahatsız etmiş ve gerekli askerî tedbirleri almaya sevk etmiştir. Mevcut askerî hazırlıklara eş zamanlı olarak Suriye'de takip edilen idare tarzının sonucunda oldukça ciddi problemler de ortaya çıkmaya başlamıştı. Bölgenin maddî ve insan kaynaklarından istifade etmek düşüncesiyle yeni vergiler, tekel usulü, mecburi askerlik uygulamasına geçildi. Bu durum genel bir hoşnutsuzluğa sebep oldu, patlak veren isyanlar kısa sürede Lübnan ve Filistin'de etkisini göstermeye başladı ve 1834 yılı yazının sonunda İbrâhim Paşa tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı.

İsyanlar esnasında Mehmed Ali Paşa'nın en büyük endişesi II. Mahmud'un bunu bahane ederek Suriye'ye müdahale etmesiydi. Paşa, 4 Eylül 1834'te Avrupa devletlerinin temsilcilerine bağımsızlığını ilân etme hususunda kararlı olduğunu bildirerek dikkatleri Bâbiâli üzerine yoğunlaştırmayı başardı. Bu diplomatik çıkışın hedefi, mevcut durumun muhafazasından yana olan ve ihtilâfların barış yoluyla hal edilmesini isteyen Batılı güçler vasıtasıyla, Mısır'ı tekrar devlet idaresine katmayı arzulayan Bâbiâli üzerinde baskı oluşturmak ve siyasî geleceğini emniyet altına almaya yönelik bazı imtiyazlar elde etmektir. Diğer taraftan Mehmed Ali Paşa'nın Arap yarımadasındaki yayılmacı politikası İngiltere'yi de ciddi bir şekilde rahatsız etmeye başlamıştı. Paşanın Kızıldeniz ve Basra körfezinde oluşturduğu hâkimiyet, İngilizler'in Hindistan politikası açısından ciddi bir tehdit olarak al-

gılanmakta ve bu rahatsızlık Bâbiâli ile İngiliz hükümeti arasında Mehmed Ali'ye karşı takip edilen politikanın dışında yeni yaklaşımların ortaya çıkmasına yol açmaktaydı.

Suriye'nin gergin durumu, uygulanan mecburi askerlik usulünü kabul etmek istemeyen Dürziler'in isyan etmesiyle had safhaya ulaştı. Bâbiâli'nin diplomatik girişimleri ve buraya yönelik askerî hazırlıkları Mehmed Ali Paşa'yı harekete geçirdi ve 25 Mayıs 1838'de Batılı devletlerin temsilcilerine tekrar bağımsızlığını ilân etme niyetinde olduğunu bildirdi. Avrupalı devletlerin tepkileri üzerine geri adım atmakla birlikte geçici olarak da olsa Bâbiâli'nin önüne bir set çekmeyi başardı. Ancak İbrâhim Paşa'nın yoğun askerî hazırlıklarından rahatsızlık duyan ve Suriye eşrafından destek sözü alan padişah meseleyi silâh zoruyla halletmeye karar verdi. Hâfız Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusu ile Mısır kuvvetleri arasında Nizip'te meydana gelen muharebe Osmanlı kuvvetlerinin yenilgiyle sonuçlandı (24 Haziran 1839). Yenilgi haberi İstanbul'a ulaşmadan II. Mahmud vefat etti ve bu sırada Osmanlı donanması Kaptanıderyâ Ahmed Fevzi Paşa'nın hıyaneti sonucu Mısır'a teslim edildi.

Bâbiâli ile Mehmed Ali arasındaki mücadeleye bir anda tekrar Avrupa güçlerinin en önemli meselelerinden biri haline geldi ve 27 Temmuz 1839'da beş büyük devletin temsilcileri ortak bir nota ile Bâbiâli'den yapacakları girişimlerin sonucunu beklemesini istediler. 15 Temmuz 1840'ta Bâbiâli, İngiltere, Rusya, Avusturya ve Prusya temsilcileri tarafından Londra antlaşması imzalandı. Antlaşma gereği irsî olarak Mısır'ın ve kaydı hayat şartıyla Akkâ'nın idaresi Mehmed Ali'ye verildi. Fransa'nın telkinleriyle Mehmed Ali bu şartları kabul etmedi. Bunun üzerine antlaşma gereğince İngiltere, Avusturya ve Osmanlı gemilerinden oluşan bir donanma Suriye açıklarına geldi ve kısa sürede Sayda, Beyrut ve Hayfa ele geçirildi. 4 Kasım'da Akkâ düştü. Böylece Mehmed Ali Paşa kuvvetlerinin Mısır ile irtibatı kesilmiş ve hareket gücü sınırlandırılmıştı. 15 Eylül'de Mısır valiliğinden azledilen Mehmed Ali 27 Kasım'da Amiral Napier ile bir anlaşma imzaladı ve Mısır idaresinin kendisine irsî olarak verilmesinin kabul edilmesi durumunda Osmanlı donanmasını iade edip Suriye'yi boşaltmayı taahhüt etti. 24 Mayıs 1841 tarihli bir fermanla Mısır'ın irsî idaresinin Mehmed Ali Paşa soyundan gelen en büyük erkek ev-

lâda verileceği ilân edildi. Bu ferman paşa tarafından kabul edildi ve böylece Mısır meselesi nihai çözüme kavuşmuş oldu.

Mehmed Ali'nin son yılları sükûn içinde geçti. Mısır meselesinin uluslararası gündemden kalkması, Mısır'ın bağımsızlığı ve Osmanlı Devleti'nin dağılması gibi tehdit ve tehlikelerin bertaraf edilmesi Mehmed Ali ile İstanbul arasındaki münasebetlerin düzelmesi için gerekli zemini hazırladı. 1846'da İstanbul'u ve Kavalâ'yı ziyaret etti. 1848 yılının başında aklî melekесindeki zafiyetin artması üzerine hava değişikliği için Napoli'ye gönderilmesine karar verilerek memleketin idaresi İbrâhim Paşa ve önde gelen devlet ricâlerinden müteşekkîl bir meclise havale edildi. Babasının iyileşmesinden ümit kesilmesi üzerine İbrâhim Paşa 1848 Eylülünün başında İstanbul'a çağrıldı ve Mısır valiliğine tayin edildi. Ancak hasta olan İbrâhim Paşa da kısa bir zaman sonra vefat etti (10 Kasım 1848). Yerine Tosun'un oğlu Abbas Hilmi Paşa geçti. Mehmed Ali Paşa 2 Ağustos 1849 tarihinde İskenderiye'de vefat etti ve Kahire Kalesi'nde inşa ettirmiş olduğu yeni caminin hazînesine defnedildi.

Mehmed Ali Paşa'nın siyasî, iktisadî ve idarî yükselişinin arka planında takip ettiği yayılma politikası ve bu politikanın uygulanması noktasında motor vazifesini gören modern bir ordu vardı. Başlangıçtan beri düzenli bir ordunun gereğine inanan paşa Vehhâbî isyanlarının bastırılmasından sonra işe koyuldu. 1820'de Asvan'da ilk harbiye mektebi açıldı ve modern ordunun temelini oluşturma hususunda mühtedi Süleyman Paşa'dan ve başta Fransızlar olmak üzere her türlü yabancı uzmandan faydalanıldı. Başlangıç itibarıyla gerekli insan unsuru Sudan'dan temin edildiyse de bu yeterli olmadı, Mısır ve Suriye bu suretle ön plana çıktı. Kısa bir süre içinde askerî okullar çoğaldı. Piyade, topçu, süvari, bahriye okulları açıldı. Ordunun ihtiyacı olan silâh ve mühimmatın imali için fabrikalar kuruldu. 1810'da Mısır donanmasının temeli Bulak'ta atıldı. Önceleri Fransa ve İtalya'da gemi inşa ettirildi. Daha sonra İskenderiye'de bir tersane yaptırıldı. Navarin olayının ardından Fransız ve İtalyan zâbitleri vasıtasıyla mevcut yapı ıslah ve ikmale çalışıldıysa da Mısır donanması fazla uzun ömürlü olmadı.

Paşanın en önemli teşebbüslerinden biri de modern bir eğitim sisteminin kurulması için gerekli alt yapıyı oluşturmasıydı. İlk olarak 1809'da Avrupa'ya öğrenci gönderilmeye başlandı. 1820'li yıllar-

rın ortasından itibaren bu sayı artmaya başladı. Memleketin dört bir yanına çeşitli mektepler açıldı ve buralarda Avrupa usul ve programlar uygulandı. 1816'da hendese mektebi, 1827'de tıbbiye, 1834'te mühendishâne kuruldu. Bunların yanında tıp, ziraat, sanat, dil vb. hususlarla ilgili çeşitli mektepler açıldı. 1837'de Maarif Vekâleti kuruldu. 1820 yılında ilk matbaa Bulak'ta açıldı. Öncelikli olarak yeni okullar için gerekli kitapların ve daha sonra Arapça, Türkçe ve bir miktar da Farsça klasik eserin basımı burada gerçekleştirildi. 1828'de *Vekâyi-i Mısır* adlı resmî bir gazete Arapça ve Türkçe olarak yayımlanmaya başlandı. Ekilebilir toprak sahalarını arttırmak için sulama sistemini ıslah ve genişletme çalışmalarına öncelik verildi. Nil taşkınlarının verdiği zararları önlemek amacıyla birçok sed inşa edildi. Bu kanalların en önemlisi 1820 yılında açılan ve padişahın adını taşıyan Mahmûdiye kanalıdır.

Mehmed Ali'nin gerçekleştirmeye çalıştığı toprak politikasının temelini, oluşturmak istediği merkezî otorite ve yayılmacı siyaseti teşkil ediyordu. Paşa, muhalifleri karşısında kendisini emniyette hissetmeye başlar başlamaz iltizam usulünü kaldırdı ve böylece Mısır arazisinin büyük bir kısmını ele geçirdi. 1821 yılına kadar Aşağı ve Yukarı Mısır'daki ekilebilir arazinin tamamını kayda geçirdi ve vergilendirdi. Vakıf arazilerini zaruri masrafları hükûmet tarafından karşılanmak üzere devletleştirdi. Böylece Mısır'ın hemen hemen bütün arazisi devletin malı oldu. Bir müddet sonra eşrafa, sivil ve askerî yüksek rütbeli görevlilere "ib'adiyat" adı altında büyük topraklar verdiği gibi ailesinin ve maiyetinin önde gelenlerine çiftlik adı altında daha büyük araziler tahsis etti. Bu şahıslar vergiden muaf olmakla birlikte, arazileri işletmekle mükelleftiler. Takip edilen bu politika dahilinde Mehmed Ali'nin iktidarı döneminde ekilebilir arazi sahası iki misline çıkmıştı.

Hububata paralel olarak pamuk ziraatında da ciddi mesafeler katedildi. Pamuk cinsi ıslah edildi ve Mısır pamuk üretiminde önde gelen ülkelerden biri oldu. Fakat ağır vergiler ve tekel usulünden dolayı mahsulün çok ucuza satılması halkı fakirleştirirken idareyi zenginleştiriyordu. Bu usulün ziraat ve ticaretin yanı sıra sanayi için de geçerli olmasıyla küçük sanatların da ciddi bir şekilde etkilenmesi söz konusu olmuştu.

Mehmed Ali, devlet işlerini üyeleri kendisi tarafından tayin edilen ve merkezî yö-

netimi oluşturan divan ve meclisler vasıtasıyla yönetiyordu. Askerî, ticarî, hâricî vb. çeşitli işleri deruhte etmek üzere kurulan bu divanların en önemlisi, devlet işlerinin öncelikli olarak müzakere ve müşavere edildiği Divânü'l-hidivî idi. Bu divanların yanı sıra bazısı istişarî yapıda olmak üzere birçok meclis vardı. Bunların başında kanun ve nizamları vazetme ile mükellef olan Meclisü'l-husûsî geliyordu. Mehmed Ali, 1813 yılından itibaren taşra idaresinin yeniden organize edilmesi işine girişti; vilâyetlerin sayısını azaltıp merkezî bir yönetimi buralarda hâkim kıldı. 1840 yılında yeni idarî taksimat gereğince Mısır yedi müdürlüğe ayrıldı. Her müdürlük merkezle, merkezler kısımlara, kısımlar da nahiyelere bölündü.

Eğitim görmemiş olmasına rağmen gerek Mısır'daki gelişmeleri gerekse bu bölgeye yönelik devletlerin politikalarını yakinen takip eden ve kendi iktidarını güçlendirme noktasında politikalar geliştiren paşa, yayılmacı politikasına paralel olarak gerçekleştirdiği çeşitli reformlar ve yatırımlarla birlikte ülkede yeni bir yönetim tarzı oluşturdu, kısa sürede ülkenin gelirini ciddi bir şekilde arttırdı. Bununla beraber halkın refah seviyesinde fazla bir değişiklik olmadı.

Mehmed Ali Paşa'nın kültürel olarak takip ettiği çizginin bir Osmanlı çizgisi, konuştuğu dilin Türkçe ve dünyaya bakış açısının tipik bir Osmanlı bakış açısı olması önemlidir ve Mehmed Ali'nin Mısır milliyetçiliğinin öncüsü olarak değerlendirilmesinin yanlış bir yaklaşım olduğu açıktır. Osmanlı Devleti açısından ciddi bir problem teşkil eden Mısır krizinin mimarı olan Mehmed Ali'nin nihai amacı idaresi altındaki bölgelerin siyasi geleceğini garanti altına almaktır. Uzun bir mücadele sonunda bunu başaran Mehmed Ali'nin mevcut politikaları bir bütün olarak ele alındığı ve neticeleri değerlendirildiği zaman kendisinin Mısır tarihinde yeni bir dönemin başlatıcısı olarak kabul edilmesi zarureti ortaya çıkmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cebertî, 'Acâ'ibü'l-âşâr, III-IV, tür.yer.; G. Rosen, *Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im Jahre 1826 bis zum Pariser Tractat vom Jahre 1856*, Leipzig 1866, I, tür.yer.; A. A. Paton, *A History of the Egyptian Revolution from the Period of the Mamlukes to the Death of Mohammed Ali*, London 1870, II, 90-220; W. A. Phillips, "Mehmed Ali", *The Cambridge Modern History*, Cambridge 1907, X, 545-572; F. S. Rodkey, *The Turco-Egyptian Question in the Relations of England, France and Russia, 1832-1841*, Urbana 1925, tür.yer.; Şafik Ghorbal, *The Beginning of the Egyptian Question*

and the Rise of Mehmet Ali, London 1928, tür.yer.; Süleyman Ebû İzzeddin, *İbrâhim Bâşâ fi Sûriyâ*, Beyrut 1929, tür.yer.; H. Dodwell, *The Founder of Modern Egypt*, Cambridge 1931, tür.yer.; Asad J. Rustum, *The Royal Archives of Egypt and the Origins of the Egyptian Expedition to Syria: 1831-1841*, Beyrut 1936, tür.yer.; a.mlf., "Syria under Mehmed Ali", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, sy. 41, Chicago 1924-25, s. 34-57; a.mlf., "Syria under Mehmed Ali", a.e., s. 183-191; Şinasi Altundağ, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa İsyanı: Mısır Meselesi 1831-1841*, Ankara 1945, tür.yer.; a.mlf., "Mehmed Ali Paşa", *İA*, VII, 566-579; Abdurrahman er-Râfî, *Âşru Muhammed 'Alî*, Kahire 1947, tür.yer.; M. Rifaat Bey, *The Awakening of Modern Egypt*, London 1947, tür.yer.; H. A. B. Rivlin, *The Agricultural Policy of Muhammad 'Ali in Egypt*, Massachusetts 1961; Y. Hofman, "The Administration of Syria and Palestine Under Egyptian Rule (1831-1840)", *Studies on Palestine during the Ottoman Period* (ed. M. Maoz), Jerusalem 1975, s. 311-333; Afaf Lutfi al-Sayyid Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge 1984, tür.yer.; F. R. Hunter, *Egypt under the Khedives, 1805-1875*, Pittsburgh 1984, s. 15-22; P. J. Vatikiotis, *The History of Egypt from Muhammad Ali to Mubarak*, London 1985, s. 49-69; Khaled Fahmy, *All the Pasha's Men Mehmed Ali, His Army and the Making of Modern Egypt*, Cambridge 1997; Atilla Çetin, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Mısır Valiliği*, İstanbul 1998; Muhammed H. Kutluoğlu, *The Egyptian Question (1831-1841): The Expansionist Policy of Mehmed Ali Paşa in Syria and Asia Minor and the Reaction of the Sublime Porte*, İstanbul 1998; G. Sinoué, *Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Son Firavun* (trc. Ali Cevat Akkoyunlu), İstanbul 1999; Ali Fuad, "Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa", *TTEM*, sy. 19/96 (1928), s. 64-147; J. H. Kramers, "Muhammad 'Ali Paşa", *EI* (İng.), VI, 681-684; E. R. Toledano, "Muhammad 'Ali Paşa", *EI²* (İng.), VII, 423-431.



MUHAMMET HANEFİ KUTLUOĞLU

KAVÂNÎN-i ÂL-i OSMÂN

(قوانين آل عثمان)

XVII. yüzyıl başlarında
defter emini olan Ayn Ali Efendi'nin
timar ve zeâmet sistemi, taşra idaresiyle
merkez bürokrasisini konu alan eseri
(bk. AYN ALİ EFENDİ).

KAVÂİRÎ

(القواری)

Ebû Saîd Ubeydullâh b. Ömer
b. Meysere el-Kavâirî
(ö. 235/850)

Hadis hâfızı.

151 (768) veya 152'de (769) Basra'da doğdu. "Kavâirî" nisbesiyle anılması cam ve şişe imalatı veya ticareti yapmasıyla ilgili olup Benî Cüşem'in âzatlısı olduğu

için Cüşemî nisbesiyle de zikredilmiştir. Ebû Avâne el-Vâsî, Hammâd b. Zeyd, Yezîd b. Zürey', Hüseyim b. Beşîr, Derâverdî ve Süfyan b. Uyeyne gibi muhaddislerden rivayette bulundu. Buhârî, Müslim, Ebû Zûr'a er-Râzî, Bakî b. Mahled, Ebû Dâvûd es-Sicistânî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler de onun talebeleri arasında yer aldı. İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Hanbel kendisinden hadis yazdı. Bağdat'ta yaşayan Kavâirî'nin rivayet ettiği hadislerden biri (İbn Hacer'e göre ise beşi) *Şâhih-i Buḥârî*'de, kırkı *Şâhih-i Müslim*'de, kırk yedisi *Sünenü Ebî Dâvûd*'da, altısı da *Sünenü'n-Nesâî*'de yer almıştır. İbn Sa'd, Yahyâ b. Maîn, Ebû'l-Hasan el-İclî, Sâlih Cezere, Nesâî ve İbn Kânî' onu "sika" olarak nitelendirmiş, Ebû Hâtim er-Râzî ile bir başka değerlendirmesinde Yahyâ b. Maîn ve Sâlih Cezere "sadûk" olduğunu söylemişlerdir. Kavâirî'nin Bağdat ve Basra'nın en tanınmış muhaddisi olduğu, bu iki şehirde rivayet edilen hadisleri en iyi onun bildiği ileri sürülmüş, rivayetleri arasında âlî isnadla gelenlerin bulunduğu belirtilmiş, Sa'leb kendisinden yüz bin hadis işittiğini söylemiştir. Kavâirî 12 veya 13 Zilhicce 235'te (27 veya 28 Haziran 850) Bağdat'ta vefat etti, Askerûlmeḥdî'de (Rusâfe) defnedildi.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, *et-Târiḥu'l-kebir*, V, 395-396; İbn Sa'd, *et-Ṭabaḳât*, VII, 350; Hatîb, *Târiḥu Bağdâd*, X, 320-323; a.mlf., *es-Sâbiḳ ve'l-lâhik* (nşr. Muhammed b. Matar ez-Zehrânî), Riyad 1402/1982, s. 265; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, I, 279-280; III, 62; Mizî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XIX, 130-136; İbn Abdülhâdî, *Ülemâ'ü'l-ḥadis*, II, 92-93; Zehbî, *Tezkiretül-huffâz*, II, 438-439; a.mlf., *A'lâmü'n-nübelâ*, XI, 442-446; a.mlf., *Târiḥu'l-İslâm: Sene 231-240*, s. 264-265; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, VII, 40-41.



ZEKERİYA GÜLER

KAVAS

(قواس)

İç güvenlik ve asayiş sağlamak üzere daha çok elçiliklerde görevlendirilen silâhlı muhafız.

Sözlükte **kavs** kökünden fâil olan **kavâs** "ok yapan ve ok atan kimse, okçu" demektir. Kelime Fransızca'ya **cawas**, Almanca'ya **kawasse** şeklinde geçmiştir (*EP* [İng.], IV, 808). Kâtib Çelebi'ye göre kavas ok atıcıdan ziyade "ok yapan kimse" anlamını taşımaktadır (*Süllemü'l-vüṣûl*, III, 505; Gibb – Bowen, I, 152). Terim olarak "tüfekli asker, silâhlı asker, silâhlı muha-

fız", özellikle yüksek düzeydeki devlet görevlileriyle sefir, konsolos ve mübaşir gibi hariciye yetkililerinin maiyet ve hizmetlerinde, daha çok elçilik ve konsolosluklarda, bunun yanında, banka ve patrikhâne gibi resmî dairelerde görevli, özel elbisesi olan "yasakçı, polis-asker (inzibat askeri)" ve "koruma görevlisi" anlamlarını ifade eder. Kaynaklarda, "Solaklar tâifesi ki pâdişâh-ı âlem-penâh hazretlerinin kavvaslarıdır" şeklinde solakları ifade etmek üzere de kullanılmıştır (*Kitâbü Mesâlihi'l-müslimin*, s. 98). Kavaslar için muhafızlık görevleri dolayısıyla **yasakçı**, harbe taşımaları sebebiyle **harbeci**, ellerinde gümüş değnek bulundurmaları dolayısıyla **değnekçi**, bazan da **çavuş** tabirinin kullanıldığı görülmektedir.

Kavasların başında bulunan kimseye kavasbaşı adı verilir. Başlangıçta vezir, serasker, paşa ve kadıların dairelerinde ve maiyetlerinde sayıları dört ile altı arasında değişen, paşaların yanında yaver, emîr subayı olarak bulunan, bunlara hizmetkârlık ve uşaklık eden, önlerinde ok atan, ateşli silâhların icadından önce ok, yay ve ok takımı, daha sonraları silâh taşıyan kavaslar bulunmaktaydı. Vezir dairelerinde bulunan kavasların sayısı zamanla artmıştır (Mustafa Nûri Paşa, III, 82). Kavaslar sonraları daha ziyade sıradan ulaklar olarak da istihdam edilmiştir.

Kavas terimi önce Dîvân-ı Hümâyûn'da, çavuşbaşının yönetimi altındaki çavuşların bir alt seviyesindeki silâhlı kişiler için kullanılmıştır. Esas itibarıyla Bâbü'lî çavuşbaşılık teşkilâtı personelinden olan ve muhızırbaşına bağlı bulunan Bâbü'lî kavaslarının Paşakapısı veya Bâbü'lî'nin ayrı olan harem kısmında, muhızır ve yoldaşlarının yerlerinden sonra kendilerine ait odaları vardı (Uzunçarşılı, *Merkez-Bahriye*, s. 266). Bunların seraskerlik maiyetinde de koşuşları mevcuttu (BA, İrade-Dahiliye, nr. 7173). Kavasların çavuşbaşının görevleri çerçevesinde muhtelif hizmetlerde bulunduğu görülmektedir. Polis teşkilâtının ilk nüvesini teşkil eden Bâbü'lî kavasları yeniçeriliğin ilgası üzerine bir ara geçici olarak sefârethânelerde de görevlendirilmiştir. Bâbü'lî kavaslarının sadâretin bir birimi olan teşrifat kaleminde de görev yaptıkları bilinmektedir. Kavas teşkilâtının II. Mahmud zamanında kurulan özel polis biriminde önemli bir yeri olmuş, bu dönemde yeniçeri ve bostancı ocakları kaldırılıp Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye teşkil edilirken bu çerçevede ilga olunan muhızır ağalığında

ağanın maiyetinde, "harbeci" adı verilen, suçluların tevkif ve hapsiyle görevli, özel elbiseleri, bellerinde asılı birer baltaları, ellerinde harbeleri olan kimselerin unvanı kavasa dönüştürülmüş, ayrıca İstanbul'daki bir karargâhta 150 kavas ve 500 seymenden oluşan özel bir polis birimi oluşturulmuştur (J. Shaw – K. Shaw, II, 76). İstanbul'da bulunan bu kavasların ellerinde gümüş değnek bulunurdu.

Osmanlılar'da ne zaman kurulduğu açık bir şekilde bilinmemekle birlikte önceleri yasakçı, değnekçi, harbeci ve kavas, 1826'dan itibaren daha çok kavas, bazan da çavuş adıyla anılan bu teşkilâtın yeniçeri teşkilâtıyla birlikte mevcut olduğu tahmin edilebilir. Kavas teşkilâtı, Osmanlı Devleti ve kapitülasyon rejimiyle ilgili bir eserde "agents de police ou cawas" ifadesiyle polis teşkilâtı olarak takdim edilmektedir (Rausas, s. 29). Osmanlı idarî literatüründe bu terim daha çok elçi, konsolos, konsolos vekili ve konsolos memuru gibi yabancı devlet temsilci ve temsilcilikleri hizmetinde bulunan özel polisleri ifade etmektedir. Osmanlı ülkesindeki elçi ve konsolosların her birinin birer çavuşu ile bir veya daha çok yeniçerisi bulunmaktaydı, bunlara yasakçı veya kavas denilmekteydi. Elçilik kavasları 1826 yılına kadar yeniçeriler arasından seçilir ve görevlendirilirdi. Evli yeniçerilerden ailesi kalabalık olanlar sefirlerin maiyetine muhafızlık hizmetiyle verilir, görevlendirilmeleri süresinde odabaşlarına bağlılıkları devam ederdi. Vazifeleri sefirler, konsoloslar ve maiyetleriyle birlikte sefârethâne ve konsoloshâneleri korumak, resmî veya gayri resmî şekilde ikametgâhlarını terkeden diplomatlara ve eşlerine himaye amacıyla refakat etmek, önlerinde gitmek suretiyle onlara yol açmak, ülkeye geldiklerinde karşılamaktan ibaretti. Bâbü'lî'de sadrazamı ziyaret eden bir sefirin önünde kılıçlı ve tabancalı bir kavas yürür, ona kalabalıkta yol açar ve yol gösterirdi. Elçiliklerde görevlendirilmiş olan kavaslar yalnız elçiliğin koruması ile değil elçi ve eşinin özel işleriyle de ilgilenmek durumundaydı (Montagu, s. 47, 48).

Fransa'ya verilen 1740 kapitülasyonundan itibaren yabancı diplomatlara kendi kavaslarını seçme yetkisi tanınmıştır. 1740 kapitülasyonunda geçen "Franceviyyü'l-asl olan Françe kavasları" tabirinden, elçilik ve konsolosluklara istedikleri yeniçerileri seçebilme yetkisi yanında Osmanlı tebaası dışında kavas istihdam etme imkânının da sağlandığı, bu suretle

elçilik ve konsolosluklarda iki tip muhafız bulunduğu, bunlardan ilkinin yasakçı Osmanlı yeniçerisi, ikincisinin ise Fransız kavaslar olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu kapitülasyonla hem Osmanlı hem de Fransız konsolosluk yasakçı - kavaslarına imtiyazlar sağlandığı da anlaşılmaktadır.

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra Galata voyvodası maiyetindeki askerden muhafız verilmeye başlanması bazı problemlere yol açmıştır. İngiliz sefiri buna itiraz ederek sefârethâneyi kapatmış, verilen muhafızları kabul etmemiş, hükümet de sefârethâneye geçici olarak Bâbiâli kavasları göndermiş, bu defa Fransa sefiri daha ileri gidip eğer asker verilmemezse Fransa'dan muhafız getirtceğini Bâbiâli'ye yazarak bu askerleri getirtmişti (Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I, 564, 565).

23 Safer 1280 (9 Ağustos 1863) tarihli nizamnâmeyle başkonsolosluklar ve eyalet merkezlerinde bulunan konsolosluklar için dört, diğer konsolosluklar için üç, konsolos vekillikleri ve konsolos memurları için de ikişer kavas görevlendirilebileceği öngörüldü. Bunların tayini hükümet tarafından ilgili taşra yöneticilerine bildirildi. Sefâretlerde kavaslar, Yeniçeri Ocağı'ndaki yevmiyelerinden başka sefârethânelerden de gayri resmî olarak 4'er, 5'er akçe yevmiye alırlardı. İstanbul'a gelen elçilerin kaldığı Elçi Hanı'nda, kapılarda yılda bir değiştirilmek suretiyle nöbet görevi yapan bir çavuşla dört yasakçı ise yılda 50 duka alırdı. Kavaslar kendilerini diğer personelden ayıran bir tür fantezi üniforma giyerlerdi.

1740 kapitülasyonunun elçiliklere tanıdığı Osmanlı tebaası dışında kavas istihdam edebilme imtiyazının istismarı ve bunun önlenemeyişi, devletin güç kaybına uğraması, Bâbiâli'de 1908-1909'da gerçekleştirilen tasfiye ve düzenlemeler gibi sebeplerle elçilik ve konsolosluk muhafız ve hademesi olarak çalışan, elçi ve konsolosların önünde silâhlı olarak dolaşan kavaslar tamamen yabancılardan teşekkül etmiştir. Osmanlı Devleti ve halkı için bir külfet ve kapitülasyonların âdeti ayakta gezen âlâmeti haline gelen (Pakalın, III, 606) elçiliklerdeki kavas teşkilâtının 1923 Lozan Antlaşması ile muhtemelen birinci ve yirmi sekizinci maddelere istinaden ortadan kalktığı anlaşılmaktadır. Özellikle yirmi sekizinci maddeyle kapitülasyonların kaldırılması, elçilerin ve kavaslarının halkı kendi tebaası gibi gö-

ren tavır ve statülerinin sona ermesini sağlamıştır. Ancak kavas veya benzeri bir terim bugün için hâlâ kullanılmakta ve gerek Türkiye gerekse diğer İslâm devletlerinde yabancı sefâretlerin muhafız ve hizmetkârlarını, yabancı temsilcilerle Arap ülkelerinde bulunan papaz, vâiz ve rahip gibi dinî yetkililerin bir nevi kapıcılarını ifade etmektedir (CEAC, s. 284).

Kavas ve kavasbaşı istihdam eden diğer birimler şehremâneti ve sıhhiye teşkilâtlarıdır. Şehremâneti teşkilâtı içerisinde bulunan belediye kavasları, belediye zâbitası görevinin polisleri devredildiği tarihe kadar bu görevi sürdürmüş, görevleri esnasında beyaz kayışlı bir pala taşımış ve belediye çavuşu olarak anılmıştır. Belediye kavaslarının isimleri sonradan "komisyon çavuşu", en son olarak da "zâbita-i belediyye memuru"na dönüşmüştür. Bu kavas veya çavuşların üniformasız ve sivil gezenlerine "tebdil", bunların en büyüğüne "baştebdil" veya "tebdil eskisi" denirdi (Pakalın, II, 215; III, 428).

Sıhhiye teşkilâtı içerisinde iki şube halinde düzenlenmiş olan karantina meclisinin ikinci şubesinde, "müdür-i kavvâs-ı sıhhiyye" adıyla 500 kuruş maaşlı bir görevli ile buna bağlı olarak "kavvâs-ı sıhhiyye" adıyla otuz kişiden ibaret olan ve kendilerine toplam 5000 kuruş maaş verilen kavaslar bulunmaktadır. Bu çerçevede kurulmuş olan Kuleli Tahaffuzhânesi'nde kendilerine toplam 2250 kuruş maaş ödenen on beş kavasla bunların âmiri durumunda olup 500 kuruş maaş alan bir kavasbaşı yer almaktadır (Sarııldız, LVIII/222 [1994], s. 339, 370-371). Kavasların kısa bir süre için İstanbul'da Tophane ve Beyoğlu taraflarının zâbitasına memur edilerek kendilerine maaş tahsis edildiği de görülmektedir (Tongur, s. 147).

Kavaslar taşra teşkilâtında da çeşitli görevler üstlenmiştir. Taşra zaptiye teşkilâtındaki kavasların zaptiye işinde görev alan müşir, ferik ve diğer subayların emrinde görev yaptıkları, aylık olarak aldıkları maaşlarının muhassıllar tarafından tahsil edilen vergilerden bulundukları mahalde karşılandığı, maaş aldıklarına dair kendilerinden birer makbuz alındığını gösterir belgeler düzenlendiği bilinmektedir (Orhonlu, s. 152).

Kavas ve kavasbaşılar taşrada valiler nezdinde görev yapardı. Meselâ Şam valisi nezdindeki kavasbaşı valinin muhafız alayı şefi durumundaydı (Koury, X, 33). Valilerin maiyetinde bulunan kavaslar ellerinde gümüş değnek taşırlardı. Taşrada

istihdam edilen kavasların beylerbeylerinin belirlediği yerlerde hizmet ettikleri, hizmet yerleri ve sayıları merkez tarafından belirtilmek suretiyle daha çok Şam, Halep, Hama ve Selemiyeye gibi Arap diyarlarından talep edildikleri, iyi yetiştirilmiş, iyi ok atan kimseler olmalarının, at ve silâhlarıyla birlikte güvenilir kefiller alınmak suretiyle gönderilmelerinin istendiği, yirmi hânedan bir kavas alındığı (BA, MD, nr. 7, hk. 2123, 2251), bunların 5'er akçe ulûfe aldıkları, mevâciblerinin reâyâ tarafından karşılandığı, kavas toplanan yerde veya yakın bir bölgede zeâmete mutasarrıf yahut bey olan birinin merkez tarafından başlarına serdar tayin edildiği, sadece Anadolu'da değil Gürcistan'da ve Arabistan'daki Ulyanoğlu isyanı gibi bazı isyanlarda görev yaptıkları da anlaşılmaktadır (BA, MD, nr. 7, hk. 1174, 1176, 1250, 1256, 1278, 1465, 1750, 2026, 2079, 2123, 2251; MD, nr. 44, hk. 153). Taşrada kavaslar ayrıca sâlyâne toplamak, vali ve kadıların konaklarında hizmet etmekle de görevlendirilmekte, konaklarda görev yapan kavasların bir çavuş nezâretinde veya onunla iş birliği içerisinde faaliyetlerini yürüttükleri kaydedilmektedir. XIX. yüzyıl sonlarına doğru Mekke emirliğine bağlı olarak bir kavasbaşı ile maiyetinde kavasların bulunduğu bilinmektedir.

Mütesellimler iç güvenliği temin görevlerini, özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kalkmasından sonra yanlarında barındırdıkları kapı halkıyla yürütmeye başlamış, bu çerçevede sekban, tüfenkçi veya kavas denilen askerler kullanmıştır (Çadırcı, s. 25). Eyaletlerde redif teşkilâtı kuruluncaya kadar iç güvenlik hizmetleri de bunlar tarafından yürütülmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 5, hk. 1686; nr. 7, hk. 1174, 1176, 1250, 1256, 1278, 1465, 1750, 2026, 2079, 2123, 2251; nr. 44 (haz. M. Ali Ünal), İzmir 1995, hk. 153; BA, İrade-Dahiliye, nr. 2452, 2466, 3040, 3095, 3281, 3552, 7173; *Kitâbü Mesâlihü'l-müslimîn ve menâfii'l-mü'minîn* (haz. Yaşar Yücel, *Osmanlı Devlet Teşkilâtına Dair Kaynaklar* içinde), Ankara 1988, s. 98; Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vuşûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, III, 505; L. Montagu, *Türkiye Mektupları: 1717-1718* (trc. Aysel Kurutluoğlu), İstanbul, ts. (Tercüman 1001 Temel Eser), s. 47, 48; Mustafa Nûri Paşa, *Netâyicü'l-vukûât* (nşr. Mehmed Gâlib Bey), İstanbul 1327, III, 82; G. P. du Rausas, *Le régime des capitulations dans l'Empire ottoman*, Paris 1911, s. 29; Lozan Sulh Muâhede-nâmesi, *Mukavelât ve Senedât-ı Sâire 24 Temmuz 1339/1923*, İstanbul 1339, s. 5, 11; Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I, 564, 565; a.mlf., *Merkez-Bahriye*, s. 256, 265, 266; Hikmet Tongur, *Türkiye'de Genel Kolluk Teşkil ve Görev-*

lerinin Gelişimi, Ankara 1946, s. 147; H. A. R. Gibb – H. Bowen, *Islamic Society and the West*, London 1957, I, 152, 153; S. J. Shaw – E. K. Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye* (trc. Mehmet Harmancı), İstanbul 1983, II, 76; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilatı*, İstanbul 1990, s. 152; Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentleri'nin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara 1991, s. 25, 151, 157; Halil İnalçık, *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*, İstanbul 1993, s. 367; Gündüz Ökçün, "Kapitülasyonlar Hakkında Bâb-ı Âlî'nin Sefaretlere Gönderdiği 7 Temmuz 1867 Tarihli Muhtıra", *SBFD*, XXII/3 (1968), s. 139-151; G. J. Koury, "The Ottoman Administration of the Province of Damascus at the end of the Eighteenth Century", *Studies in Islam*, X, New Delhi 1973, s. 33; Gülden Sarıyıldız, "Karantina Meclisi'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri", *TTK Belleten*, LVIII/222 (1994), s. 339, 370-371; Mehmet Canatar, "Osmanlı Devleti'nde Kavaslar ve Kavas Teşkilatı", *İlmî Araştırmalar*, sy. 4, İstanbul 1997, s. 67-86; Pakalın, II, 215; III, 428, 606; Ronart, *CEAC*, s. 284; Cl. Huart – [B. Spuler], "Kawwās", *EI²* (İng.), IV, 808.



MEHMET CANATAR

KAVİ

(القوی)

Allah'ın isimlerinden
(esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "güçlü olmak, gücü yetmek, bir işi gerçekleştirmek için aklen ve bedenen yeterli olmak" anlamındaki **kuvvat** kökünden sıfat olup Allah'a nisbet edildiğinde "her şeye gücü yeten, kudret sahibi mânasına gelir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî kavî ile kâdir arasında bir fark bulunmadığını söylemekle birlikte (*el-Emedü'l-akşâ*, vr. 60°) Ebû İshak ez-Zeccâc'dan itibaren âlimler, kavî isminin "kemiyet ve keyfiyet bakımından üstün kudrete sahip olan" anlamında farklılık kazandığını kabul ederler. Fahreddin er-Râzî kavî isminin muhtevasını iki şekilde açıklamıştır. Ona göre "Allah'ın, hiçbir ferdi ve birimi dışarıda kalmamak üzere kâinatı etkilemesi" mânasına alındığında kâdir, "hiçbir şeyden etkilenmemesi" mânasında kullanıldığında ise vâcibü'l-vücûd niteliğini taşır (*Levâmi'u'l-beyyinât*, s. 291). Kuvvetli oluş vasfı yaratılmışlara da izâfe edilir, ancak onlardaki kuvvet sınırlıdır ve devamlılık arzetmez. Kavînin ayrıca "kuvvet veren" (mukvî) anlamına gelebileceği söylenmiştir. Nitekim Kur'an'da, Hz. Hûd'un kavmine verdiği öğütler nakledilirken bağışlanmalarını dileyerek Allah'a döndükleri takdirde O'nun güçlerine güç katacağını ifade ettiği haber verilmiştir (Hûd 11/52).

Kavî ismi dokuz âyette Allah'a nisbet edilmiştir. Bunlardan ikisi "cezası çetin olan" anlamındaki şedîdü'l-ikâb terkihi, diğerleri ise "yegâne galip" mânasındaki azîz ismiyle birlikte kullanılmış ve her iki grup âyet Allah'ın muktedir olmasını gerektiren anlatımların sonunda yer almıştır. Kur'an'da ayrıca kuvvet kelimesi de Allah'a izâfe edilmiştir (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kvvy" md.).

Hem İbn Mâce hem Tirmizî rivayetinde yer alan kavî ismi ("Da'avât", 82; "Du'â", 10), hadis metinlerinde ayrıca fiil kalıbında ve kuvvet kelimesiyle birlikte Allah'a nisbet edilmiştir (*Müsned*, II, 298, 469; V, 297; Tirmizî, "Tıb", 29). Müslümanlar arasında kullanılan "lâ havle ve lâ kuvvete illâ billâh" (bütün tasarruf, güç ve kudret Allah'a aittir) ifadesi de birçok hadis kaynağında mevcuttur (meselâ bk. Buhârî, "Ezân", 7, "Teheccüd", 21; Müslim, "Şalât", 12; "Mesâcid", 139; Ebû Dâvûd, "Edeb", 101).

Kavî ismiyle esmâ-i hüsnâ listesinde yer alan azîz, cebbâr, kâdir, kahrhâr, mehtîn ve muktedir isimleri arasında anlam yakınlığı bulunur. Kavî zâtî isimler grubunda yer almakla birlikte "güç ve kuvvet veren" mânasına alındığı takdirde fiilî sıfatlardan sayılır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kvvy" md.; *Lisânü'l-Arab*, "kvvy" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kvvy" md.; *Müsned*, II, 298, 469; V, 297; Buhârî, "Ezân", 7, "Teheccüd", 21; Müslim, "Şalât", 12, "Mesâcid", 139; İbn Mâce, "Du'â", 10; Ebû Dâvûd, "Edeb", 101; Tirmizî, "Da'avât", 82, "Tıb", 29; Zeccâc, *Tefsiru esmâ'illâhi'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1395/1975, s. 54; Hattâbî, *Şe'nü'd-du'â* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1404/1984, s. 77; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, Kahire, ts. (el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-âmme), V, 206; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 157^b-158^a; Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ* (Fazluh), s. 140; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-akşâ*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 60^{a-b}; Fahreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 291, 298-299.



BEKİR TOPALOĞLU

KAVİM

(القوم)

Topluluk, halk, ırk.

Sözlükte "aynı soydan gelen, töre, dil ve kültürleri bir olan insan topluluğu" anlamına gelen **kavim** (kavm) "ırk, millet" mânasında da kullanılır. Yeni bir kavram olan **kavmiyye** de (kavmiyetçilik) "milli-

yetçilik, ırkçılık" anlamındadır. Arap dilcileri, kavim kelimesini genellikle tekili olmayan topluluk ismi olarak değerlendirmişlerdir. Bunun çoğulu **akvâm**, çoğulu-nun çoğulu **ekâvim**, **ekâvim** ve **ekâyim**dir. Kelimenin nâdiren "nisâ" (kadınlar) karşıtı olarak yalnız erkekler için kullanıldığı olmuştur da umumiyetle erkek ve kadınlardan oluşan topluluğu ifade eder; nitekim Kur'an-ı Kerim'de her iki şekilde de, yani hem müzekker hem müennes olarak yer almıştır. Kavmiyye, Arapça'da milliyetçilik kavramını karşılamak için modern dönemde ortaya çıkmış bir kelimedir. Ayrıca kavim karşıtı olarak **üm-met** kelimesi de kullanılır.

Kur'an-ı Kerim'de kavim genellikle "topluluk" mânasında 383 yerde ve tekil olarak geçmektedir. Bu âyetlerde aklını kullanan, bilen, Allah'ı seven ve Allah tarafından sevilen, düşünüp ibret alan, iyi ameller işleyen, iman eden, şükreden, söz dinleyen, adaletli davranan kavimler yanında bunların zıddı özelliklere sahip olanlardan da söz edilir (meselâ bk. el-Bakara 2/164, 230, 250, 258; Âl-i İmrân 3/117; en-Nisâ 4/78; el-Mâide 5/22, 26, 54, 58, 84; el-En'am 6/77, 99, 126; el-A'râf 7/58, 81, 133, 138; Yûnus 10/67; eş-Şuarâ 26/105, 160; en-Neml 27/60; el-Ankebût 29/30; ez-Zâriyât 51/53). İlahî bir rahmet olarak her kavme kendi dilini konuşan bir peygamber gönderildiği ve Allah'ın emirlerini tebliğ eden elçi gönderilmeden hiçbir kavme azap edilmeyeceği yine Kur'an-ı Kerim'de belirtilmiştir. Kur'an'da birçok âyet, peygamberlerin gönderildikleri toplumları Allah'a iman ve ibadete, iyiliğe ve doğru yola davet amacıyla yaptıkları, "ey kavmim" diye başlayan uyarı ve nasihatlerini ihtiva etmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/54; el-A'râf 7/59, 61, 65, 73; Hûd 11/29, 50, 52, 85, 89, 93; Nûh 71/1-4). Bazı âyetlerde, peygamberlere karşı kavimlerinin veya bazı kesimlerin takındıkları olumsuz tavırlar ve verdikleri cevaplar anlatılır (meselâ bk. el-A'râf 7/60, 66, 82, 88, 90; Hûd 11/27, 38; el-Mü'minûn 23/24, 33; en-Neml 27/56; el-Ankebût 29/24, 29).

Kavim kelimesi hadis kaynaklarında hem tekil hem çoğul şekliyle kullanılır. Bu rivayetlerde kavimlerin atalarıyla övünmesi yasaklanmakta (*Müsned*, II, 361, 524; Tirmizî, "Menâkıb", 74), kişiyi haksız bir konuda kendi kavmini desteklemeye sevkeden asabiyet menedilmekte (Ebû Dâvûd, "Edeb", 112), Kur'an'ı sadece okumakla yetinip düşünce ve amellerine yansıtmayanlar eleştirilmekte (Buhârî, "Fe-

zâ'ilü'l-Kur'ân", 36; İbn Mâce, "Muḥaddime", 12), önceki peygamberler yalnız kendi kavimlerine gönderildikleri halde Hz. Muhammed'in bütün insanlığa gönderildiği vurgulanmakta (Buhârî, "Şalât", 56; Müslim, "Mesâcid", 3), geçmiş peygamberlere karşı kavimlerinin olumsuz tavırlarından bahsedilmekte (Buhârî, "Enbiyâ", 19, 31, 54), bir kavme benzemeye özenen kişinin artık onlardan sayıldığı (Müsned, II, 50; Ebû Dâvûd, "Libâs", 4) ve kişi hangi kavmi severse kıyamet günü onunla haşredileceği (Müsned, VI, 145, 160) belirtilmektedir.

Kur'an'da ilâhî iradenin bir tecellisi olan sosyal farklılaşmayı gösteren dilleri, renkleri, örf ve âdetleri farklı kavimlerin ortaya çıkışı Allah'ın kevnî âyetlerinden sayılır (er-Rûm 30/22). Bu sebeple sosyal farklılıklardan dolayı kavimlerin birbiriyle alay etmesi yasaklanmıştır; çünkü insanlar Allah katında hangi kavmin daha hayırlı olduğunu bilemezler (el-Hucurât 49/11). İlke olarak her kavim Allah katında eşittir. Köken itibarıyla aynı anne babadan gelen insanlar çeşitli kavim (şuûb) ve kabilelere ayrılmıştır. Allah katında gerçek üstünlük ölçüsü takvâdır (el-Hucurât 49/13). Kur'an-ı Kerim böylece kavimler arasındaki farklılığı bir ayrımcılık kaynağı olmaktan çıkarmayı, çeşitli kavimleri sosyokültürel farklılıkları yok etmeden bir araya getirip inanç esasına dayalı bir birlik kurmayı hedeflemiştir. Peygamberler kavim olarak adlandırılan sosyal birimlere gönderilmiştir. Her peygamber gönderildiği kavmin mensubudur ve kavminin dilini konuşur (İbrâhîm 14/4; er-Rûm 30/47). Böylece kavmiyle bir iletişim kurarak ilâhî çağırısı onların anlayacağı dille aktarır. Dünyanın çeşitli yerlerinde aynı anda birçok peygamber yaşamış ve her peygamber kendi kavmine tevhid inancını tebliğ etmiştir. Önceki çağlarda bir dinî davetin alanı peygamberin mensup olduğu kavimle sınırlandırılırken bu sınırlama Hz. İsa ve Hz. Muhammed ile kaldırılmış, böylece Hristiyanlık ve Müslümanlık evrensel dinler olarak ortaya çıkmış ve yayılmıştır. Özellikle Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde hitap ve davetin bütün insanlığa ait olduğu vurgulanmaktadır.

İbn Kuteybe, Fârâbî, İhvân-ı Safâ, Mâverdi ve İbn Haldûn gibi içtimâî konularda eser veren müellifler kavim kelimesine özel bir anlam yüklemeyip onu sözlük anlamında kullanmışlardır. Kavim, XX. yüzyılın başında Arapça'da ve Türkçe'de anlam kaymasına uğrayarak bir sosyoloji terimi haline gelmiştir. Kelime aslında

"millet ve ırk" mânasına gelmediği halde modernleşmeyle birlikte milliyetçilik akımının güçlendiği dönemde böyle bir anlam kazanmıştır. Nitekim Türk kavmi hakkındaki yazılarıyla Ziya Gökalp, Arap kavmi hakkındaki yazılarıyla da Sâti' el-Husarî kavramı yeniden tanımlamaya çalışmışlardır. Bu yaklaşıma göre kavimler kabilelere, boylara, aşiret ve oymaklara ayrılır.

Ziya Gökalp'e göre kavim, "içtimâî şey" niyetin lisan ve âdâtta müşâreket suretiyle tam bir uzviyet şeklini aldığı zamanki hali'dir. Kavim ferdî öğelere, kavmin psikolojisi de ferdî psikolojiye indirgenemez; çünkü kavmin özel bir varlığı vardır. Gökalp, kavmin pozitif bilim metotlarıyla duygulardan uzak ve objektif bir şekilde incelenmesi gerektiğini savunur; bir kavimde meydana gelen bütün olay ve değişmelerin sosyoloji vasıtasıyla keşfedilmesi mümkün olan sosyal sebepleri olduğunu ileri sürer.

Kavim kendi mensuplarına bir sosyal kimlik kazandırır. Dil, din, tarih, töre, vatan, örf ve âdetler bu kimliğin unsurları arasında gösterilir. Kavmiyetçilik duygularının güçlü olduğu bir toplumda ortaya çıkan İslâm dini kavim kimliğini dışlamamış, fakat bu kimliğe üstünlük atfedilmesinin doğurabileceği sakıncalara karşı önlemler almış, sosyal ve kültürel farklılıkların bir arada korunması için tedbirler önermiştir. Bununla birlikte XIX. yüzyıldan bu yana modernleşen toplumlarda aynı kavme mensup toplulukların çeşitli uluslara ayrıldığı ve farklı ulusal kimliklerin ortak kavim kimliğine baskın geldiği gözlenmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, III, 544; Müsned, II, 50, 361, 524; VI, 145, 160, 187; Buhârî, "Enbiyâ", 19, 31, 54, "Şalât", 56, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 36, "İdeyn", 3; Müslim, "Mesâcid", 3; İbn Mâce, "Muḥaddime", 12, "Nikâh", 21; Ebû Dâvûd, "Edeb", 112, "Libâs", 4; Tirmizî, "Menâkıb", 74; Babanzâde Ahmed Naim, *İslâm'da Da'vâ-yı Kavmiyyet*, İstanbul 1332, tür.yer.; Ebû Haldûn Sâti' el-Husarî, *Ebhâş muhtâre fi'l-kavmiyyeti'l-'Arabiyye*, Kahire 1964, s. 27-72; Ziya Gökalp, *Makaleler III*, Ankara 1977, s.3-16; Zeyn Nuredin Zeyn, *Nüşû'ü'l-kavmiyyeti'l-'Arabiyye*, Beyrut 1986, s. 81-128; Muhammed Ahmed Halefollah, "et-Tekvinü't-târîhî li-mefâhimi'l-ümme, el-kavmiyye, el-vaṭaniyye, ed-devle, ve'l-'alâka fima beynehümâ", *el-Kavmiyyetü'l-'Arabiyye ve'l-Islâm*, Beyrut 1988, s. 17-30; Afif el-Bûnî, "Fi'l-Hüviyyeti'l-kavmiyyeti'l-'Arabiyye", *el-Mustakbelü'l-'Arabî*, XI/57, Beyrut 1983, s. 4-34; A. J. Wensinck, "Kavim", *İA*, VI, 453-454; a.mlf., "Kawm", *El²* (İng.), IV, 780-781.



RECEP ŞENTÜRK

KAVLİYYE

(bk. LAFZİYYE).

el-KAVLÜ'L-CEYYİD (القول الجيد)

Mehmed Zihni Efendi'nin
(ö. 1911),

Hatib el-Kazvî'nin
Telhîşü'l-Miftah'ı ile
ona Tefîzânî tarafından yazılan
el-Muṭavvel ve Muḥtaşarü'l-me'ânî
adlı şerhlerde,
ayrıca Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin
el-Muṭavvel hâşiyesinde geçen
şiiir şevâhidinin şerhi
(bk. MEHMED ZİHNİ EFENDİ).

KAVMİYET

(القومية)

Aynı soy, dil, ülke, kültür
ve tarihe mensup olmaktan,
aynı ülküleri paylaşmaktan doğan
birlik ve dayanışma duygusu için
kullanılan terim
(bk. İRKÇILIK; MİLLİYETÇİLİK).

KAVS-i KUZAH

(bk. GÖK KUŞAĞI).

KAVSÎ TEBRİZÎ

(قوسی تبریزی)

XVII. yüzyıl Azerî şairi.

Azerbaycan Türk edebiyatında haklarındaki bilgilerin birbirine karıştığı Kavsi mahlaslı üç şair vardır. Hamit Araslı bu üç Kavsi'nin aynı aileden dede, baba ve torun şairler olması gerektiğini, gazelleleriyle tanınan ve divanı ile bilinen Kavsi'nin ise XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde Tebriz'de doğan torun Alican Kavsi olduğunu belirlemiştir. Alican Kavsi'nin babası İsmail Kavsi'nin ağaçtan çeşitli eşya ve yay (kavs) yapan bir sanatkar olduğu, Farsça ve Türkçe şairler yazdığı, bir müddet İsfahan'da Ağa Hüseyin Hânsarî'nin yanında eğitim gördükten sonra Hindistan'a gidip Ekber Şah'ın sarayında bulunduğu, daha sonra Tebriz'e geri döndüğü İran ve özellikle Hint tezkirelerindeki bilgilerden anlaşılmaktadır.

Hamit Araslı, tezkirelerin daha çok dedesi ve babasından bahsettiği Alican Kavsi'nin hayatına dair bilgileri onun divanındaki şiirleri inceleyerek elde etmiştir. Ali-

can Kavsî'yi babası İsfahan'da okutmuş, iyi bir eğitim gören Kavsî burada baba yurdu Tebriz hasretiyle şiirler yazmış. İsfahan'ı Tebriz'le karşılaştırmıştır. Tebriz'e döndükten sonra bir din adamı olarak geçimini sağlayan Kavsî, Sâib-i Tebrîzî ve bilhassa Fuzûlî'nin etkisi altında kalmış, Fuzulî'ye ve Ali Şîr Nevaî'ye nazîrler yazmış, gazelleriyle de tanınmıştır. Şiirlerinde klasik yazı diliyle konuşma dilini başarılı şekilde birleştiren ve düşüncelerini açık biçimde ifade etmesiyle dikkati çeken Kavsî'nin bu şiirlerinde halk deyimleri, atasözleri sıkça görülür.

Kavsî'nin İngiltere'de British Museum'da bulunan divanının baştan ve sondan eksik olduğu Charles Rieu'nün katalogundan anlaşılmaktadır. Divanın tam bir nüshası ise Tiflis'te Gürcistan Devlet Kütüphanesi'nde mevcuttur. Azerbaycanlı edebiyat tarihçisi Feridun Bey Köçerli ve Tebrizli araştırmacı Muhammed Ali Terbiyet'in elinde de divanın birer nüshası bulunmaktadır. Kavsî'ye dair bilgileri ilk defa derleyen Feridun Bey Köçerli onun bazı şiirlerini *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi Materyalları*'nda neşretmiştir (Bakü 1925). Kavsî divanını ilk defa eksik olarak Selman Mümtaz yayımlamıştır (Bakü 1925). Henüz tam bir neşri yapılmayan divanın büyük bir kısmını, şair hakkında en önemli araştırmaları yapmış olan Hamit Araslı *Gövsî Tebrizi: Seçilmiş Eserleri* adıyla neşretmiştir (Bakı 1958).

BİBLİYOGRAFYA :

Feridun Bey Köçerli, *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi Materyalları*, Bakü 1925, I, 175-187; Selman Mümtaz, *Azerbaycan Edebiyatı V: Gövsî*, Bakü 1925; İsmail Hikmet [Ertaylan], *Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*, Bakü 1928, II, 196-209; M. Ali Terbiyet, *Dânişmendân-ı Âzerbâyçân*, Tahran 1312, s. 310-311; Hamit Araslı, *XVII-XVIII. Esr Azerbaycan Edebiyatı Tarihi*, Bakı 1956, s. 151-169; a.mlf., *Gövsî Tebrizi: Seçilmiş Eserleri*, Bakı 1958; a.mlf., *Azerbaycan Edebiyatı: Tarihi ve Problemleri*, Bakı 1998, s. 569, 579-586; "Kavsî Tebrizi", *Azerbaycan Sovyet Ensiklopediyası*, Bakı 1979, III, 223; Yavuz Akpınar, "Kavsî Tebrizi", *TDEA*, V, 229.



YAVUZ AKPINAR

KAVSÂNÂME

(قوسنامه)

Ok atmanın âdâbı, menziller ve okçulara dair bilgi veren eserlerin ortak adı.

Arapça'da *kavs* (yay) kelimesine Farsça *nâmenin* (mektup, kitap) eklenmesiyle oluşmuş bir birleşik kelimedir. İran ve Türk yazılı kültüründe okçulukla ilgili

eserlere genellikle "kavsnâme" denilmektedir. Arap edebiyatında ise bu tür eserler daha çok "kavs", "remy" (ok atmak) ve "sihâm" (oklar) kelimeleri kullanılarak adlandırılmıştır.

Hz. Peygamber'in, "Ok atıcılığını ve biriciliği öğreniniz" (Ebû Dâvûd, "Cihâd", 23); "Kuvvet ok atmaktır" (Müslim, "İmâret", 167; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 23) gibi hadisleri İslâm coğrafyasında ok atıcılığının önemini arttırmış, bu konuda kitap ve risâleler yazılmasına yol açmıştır. Ebû Hâşim el-Bâverdi, Tâhir-i Belhî, İshak er-Reffân, Abdurrahman et-Taberî, Ebû Ca'fer el-Hîrevî, Ebû Mûsâ Harrâs, Behrâm b. Bâbek, Kadı Muhiddin gibi müelliflerin bu konudaki eserleri bilinmektedir (Kahraman, s. 235). Ayrıca Kur'ân-ı Kerim'de geçen "remâ" fiili de (el-Enfâl 8/17) daha çok "ok atmak" mânasında anlaşılmış, dolayısıyla âyet konuyla ilgili eserlerin hemen tamamında zikredilmiştir.

Bu konudaki Arapça eserler arasında Süleyman b. Ahmed et-Taberânî'nin *Fazlû'r-remy ve ta'limih* (Uluçam, s. 54-57), Kemâleddin Ebû'l-Fazl İsmâil İsfahânî'nin *Risâletü'l-kavs* (Nefîsî, II, 158) ve Ebû Zeyd el-Ensârî'nin *Kitâbü'l-Kavs ve't-türs* (Sezgin, VIII, 79) adlı kitapları zikredilebilir. Farsça yazılmış eserler arasında da Katrân-ı Tebrîzî'nin *Kavsnâme'si* (Safâ, II, 422-423; Levend, s. 221) önemlidir.

XII. yüzyıl sonlarında Selçuklu Emîri Tülû Bey'in Hüseyin b. Ahmed Erzurûmî'ye 1200-1208 yıllarında yazdırdığı *Hulâsa fi 'ilmi remy* adlı kitaptan itibaren (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 3176; ayrıca bk. Kahraman, s. 362) kaleme alınan, aslen mensur olmakla birlikte yer yer beyit, kıta gibi manzum parçaların da bulunduğu, hemen hepsinin amacı okçuluğu teşvik yanında nazarî bilgiler de vermek olan Türkçe "kavsnâme"leri iki grupta ele almak mümkündür. Birinci gruptaki eserler ok atmanın önemi ve sevası, ok atmakla ilgili âyet ve hadisler, Hz. Âdem'den başlayarak peygamberler ve ashtan meşhur ok atıcıları, ok atmanın ve yay tutmanın âdâbı ve usulleri, ok atmanın şekilleri ve çeşitleri, ok atıcılarının kullandığı aletler ve ok menzillerinden bahsetmektedir. Mehmed Yûnus ed-Dervâzî'nin *Kitâb-ı Kavsnâme* (yazılışı 1070/1660; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 495, 496), Kemankeş Prizrenli Mustafa Efendi'nin *Kavsnâme* (Süleymaniye Ktp., Reşîd Efendi, nr. 1027 [istinsahı 1104/1693], Lala İsmâil, nr. 559 [istinsahı 1150/1737], Âşir Efendi Hafidi, nr. 254;

TSMK, Hazine, nr. 620), Mehmed Hafid Efendi'nin 1145'te (1732) telif ettiği *Kavsnâme (Fezâil-i Remy)*, Süleymaniye Ktp., Mehmed Hafid Efendi, nr. 255; İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 1582), Mehmed b. Şeyh Mustafa'nın *Kavsnâme (Umdetü'l-mütenâzilin)*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 911) ve Mahmûd b. Mehmed Ezherî'nin *Kavsnâme* (TSMK, Revan Köşkü, nr. 1932) adlı eserleri bu gruba dahildir.

İkinci grupta yer alan eserler okçuluk müsabakalarına katılan kişilerin isimleri, atış mesafeleri, menziller, menzil taşları ve sahipleri, atıcıların hünerleri, ok atış yerleri (İstanbul, Edirne, Bursa, Gelibolu ve Üsküp gibi) hakkında bilgiler ihtiva eder. Kemankeş Mustafa Paşa'nın adı geçen eserinden farklı diğer bir *Kavsnâme'si* ile (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1879; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 913) müellifi bilinmeyen *Kavsnâme-i Menzilât* (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 497) adlı eserler de bu gruptandır.

Bunların yanında ele aldığı konular aynı olmakla birlikte adında "kavs" kelimesi geçmeyen eserler de bulunmaktadır. XV. yüzyıl Çağatay şairi Yakînî'nin manzumensur karışık *Ok Yay Münâzarası* (Levend, s. 141), Kâtib Abdullah Efendi'nin *Kânunnâme-i Rumât ve Tezkire-i Rumât* (İÜ Ktp., TY, nr. 224), Seyyid Halil Hasib'in *Tuhfetü'l-Hasib* (yazılışı 1133/1721), kemankeş ve hattat Berberzâde Mustafa Efendi'nin *Hâzâ Tomar-ı Sâhib-i Menâzil-i Meydân-ı Tîrendâzî* (yazılışı 1203/1789; bk. Kahraman, s. 253), Geyveli Hüseyin'in *Kevserü'l-hayât ve meclisü'r-rumât*, Seyyid Mehmed Vâhid'in *Minhâcü'r-rumât*, Mustafa Kânî Bey'in *Telhîs-i Resâilü'r-rumât* (İstanbul 1263), Ağazâde Ahmed Kânî'nin *Ok-nâme* adlı eserleri bu grupta yer alır (bu eserler için bk. İrtem, s. 6-7; Herrigel, tercüme edenin girişi, s. 22-24; Yücel, s. 31-34).

Kavsnâmelerde verilen bilgilere göre İstanbul'da II. Bayezid zamanında Okmeydanı'nda okçuların bağlı oldukları bir de tekke bulunmaktaydı. Okçuların burada ok atma işini bir tarikat anlayışı içerisinde ele alarak âdâbını öğrendikleri belirtilmektedir (bk. OKÇULAR TEK-KESİ).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "remy" md.; Müslim, "İmâret", 167; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 23; Süleyman Kânî İrtem, *Türk Kemankeşleri*, İstanbul 1938, tür.yer.; Halim Baki Kunter, *Eski Türk*

Sporları Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1938, s. 7-19; Safâ, *Edebiyyât*, II, 422-423; Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Neşr*, II, 158; Sezgin, *GAS*, VIII, 79; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1984, s. 141, 221; Ahmet Turan, *İslâmiyette Spor ve Önemi*, Ankara 1985, s. 5-9; Müjdat Uluçam, *Süleyman b. Ahmed et-Taberânî ve Fadlû'r-remy ve ta'lîmîh Adlı Cüz'ü* (yüksek lisans tezi, 1990), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 55-57; Mehmet İnan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Okçuluk Spor ve Temel Teknikleri* (yüksek lisans tezi, 1992), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; E. Herrigel, *Zen ve Okçuluk* (trc. Ömer Cemal Güngören), İstanbul 1993, tercüme edenin girişi, s. 11-24; Atif Kahraman, *Osmanlı Devleti'nde Spor*, Ankara 1995, s. 233-238, 253, 362; Ünsal Yücel, *Türk Okçuluğu*, Ankara 1999, tür.yer.; Özbay Güven, *Türklerde Spor Kültürü*, Ankara 1999, s. 95-141; Mustafa Kutlu, "Ok", *TDEA*, VII, 110-112.



HASAN AKSOY

KAVUK

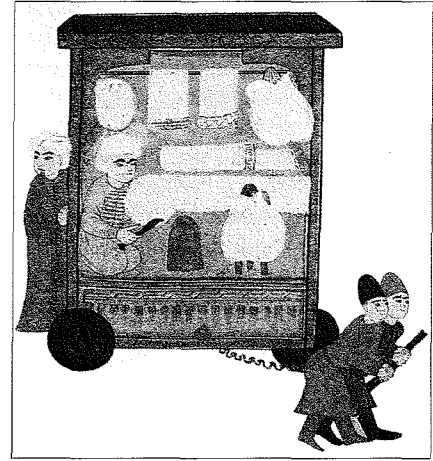
Bir başlık türü.

Kavuk Türkçe'de "içi boş şey" demektir. Uygurca'da *kağuk* şeklinde geçer ve "mesane" anlamına gelir. Kâşgarlı Mahmud kelimenin mesane yanında "başlık" mânasını da zikreder (*Dîvânü lügâti't-Türk Tercümesi*, III, 165). Birçok serpuş türü için kullanılan Arapça *kalensüve* (kalsüve, kulensiye, kalensiye, kalensât), Farsça *kelûta* kavukla aynı anlamdadır. Osmanlılar'da ise daha çok üzerine sarık sarılmış kalensüveye kavuk denir. İslâm dünyasında bilhassa Abbâsîler döneminde yaygınlaşan kavuğun kalensüveleri daha çok Türkler'in imalâtında mahir olduğu keçeden yapılmaktaydı. Bunlar "horasânî, deniyye, rusâfiyye, şâşiyye" gibi adlar alırlardı. Nisbelerinden Horasan, Bağdat (Rusâfe

Bağdat'ın bir mahallesi) ve Mâverâünnehir'de bulunan Şâş'ta kalensüve imalâtının yapıldığı ve buraların kendine has kavuk stilleri olduğu anlaşılmaktadır. Mes-ûdî, Halife Mu'tasım-Billâh'ın, ağabeyi Me'mûn gibi Acem meliklerinin giydiği şâşiyye kalensüve giydiğinden ve halkın da ona uyduğundan söz eder (*Mürûcû'z-zeheb*, IV, 228). Abbâsîler devrinde değişik sınıf ve rütbelere göre farklı kavuklar giyilirdi. Meselâ kadılar taylasanlı uzun kalensüve (tavîle) kullanırlardı. Küpe benzeyen ve muhtemelen bu sebeple "deniyye" de denilen kavuk bir zirâ (yaklaşık 45 cm.) yüksekliğinde olur, kadınlara heybetli bir görünüm verirdi (Mez, I, 316-317).

XIII. yüzyıldan günümüze ulaşan minyatürlü eserlerden, çini ve taş yapılarıdaki tasvirlerden Selçuklu dönemi kavukları hakkında bilgi edinilmektedir. *Varaka ve Gülşah* minyatürlerinde Varaka yer yer kırmızı, yeşil, taylasanlı kavukla tasvir edilmiştir. Cezerî'nin *el-Câmi' beyne'l-ilm ve'l-'ameli'n-nâfi'* adlı eserinde (s. 10, 220, 263) katlar halinde destar sarılmış, omuzlara inen taylasanın uç kısmı işleme- li değişik renkli kavuklar görülmektedir.

Osmanlılar horasânî, üsküf, yûsufî, selîmî, kallâvî, örf, mücevveze gibi adlarla anılan birçok kavuk türü kullandılar. İlk dönemlerde bilhassa seferlerde daha çok üsküf giyilmesi âdeti. Hoca Sâdeddin Efendi'nin verdiği bilgiye göre Orhan Bey'in oğlu Süleyman Paşa'nın icadı olan üsküf I. Murad zamanında yaygınlaşmış, keçeden yapılan börk ağır altın sirmalarla süslenerek padişahlara, mevki ve makam sahibi kişilere has bir başlık durumuna gelmiştir. Hoca Sâdeddin, ilk Osmanlı sultanlarının Bursa'da mezarları başın-

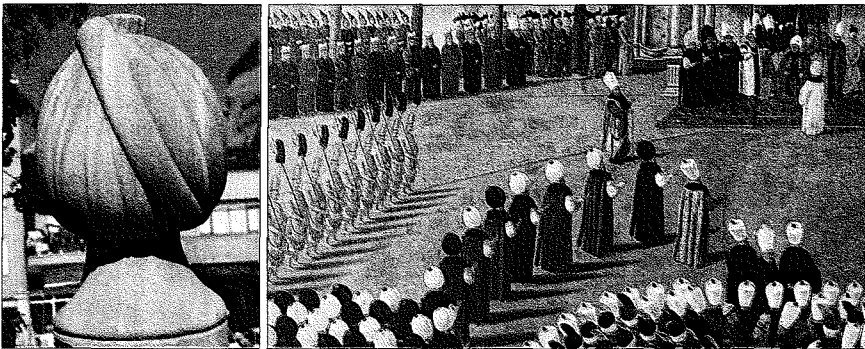


Şehzade Mehmed'in sünnet şenliğinde kavukcuların resmigeçidini tasvir eden minyatür (Nakkaş Osman, *Surnâme-i Hümâyun*, TSMK, nr. 1344, vr. 353'dan detay)

daki sırmalı taçların üzerine sarılan yûsufî destarın burmalarının eşsiz olduğunu, dolama dilimlerindeki kıvrımların nerede sona erdiğini en keskin gözlerin bile kestiremeyeceğini yazar (*Tâcû't-tevârih*, I, 68). Yûsufî daha çok bir destar şekliydi ve Hz. Yûsuf'a nisbetle bu adı almıştı. Ancak başa geçecek tarafı dar, tepeye doğru genişleyen üstü dilimli, tepe kısmı hariç diğer kısımları tûlbentle örtülü bir tür kavuğa da bu ad verilmiştir. Daha çok padişahın tahta çıkarken giydiği yûsufî üzerinde üç siyah sorguç bulunurdu. Padişah vefat ettiğinde tabutu başına siyah sorguçlu yûsufî kavuk konulurdu.

Fâtih Sultan Mehmed'in kanunnâmesinde, "Hizmetkârlarına mücevveze giydirmek vüzerânın ve kazaskerlerin ve defterdarların yoludur ve beylerbeyiler ve sancak beyleri üsküf yürütmek gerekir" ifadesi yer alır (Akgündüz, I, 321). Mücevveze 30-35 cm. boyunda, mukavvadan, yukarıya doğru genişleyen yuvarlak (üstüvânî) şekilde yapılır ve üzerine beyaz tûlbent çekilirdi. Tepe kısmında ceviz gibi kırmızı kumaştan bir ilâve yapıldı ki kavuğun adı da bundan gelmektedir. Yavuz Sultan Selim'e nisbetle selîmî denilen kavuk 65 cm. kadardı. Mücevvezeden daha uzun olan selîmînin yukarısı ağzından genişçe, tepesi yarık ve düzdü. Üzerine tûlbent sarılırdı. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasına kadar padişahlar birtakım değişikliklerle bu kavuğu giydiler. Tevkî Abdurrahman Paşa Kanunnâmesi'nde belirtildiğine göre önceleri pâyesine mahsus ve pâyesi ol-

Üst kısmı kavuk şeklinde biçimlendirilmiş bir mezarın baş taşı ile, çeşitli kavuk tiplerinin görüldüğü II. Selim dönemine ait yağlı boya bir tablodan detay (TSM, Padişah Portreleri Salonu)



mayanların perişânî giymeleri teamülken bu usul XVII. yüzyılın ortalarından itibaren terkedilmiş ve daha sonra vezirlerin selimî veya kallâvî giydikleri yerlerde devlet erkanının selimî giymesine izin verilmiştir. Vezirler padişahın huzuruna çıktıklarında selimî giyerlerdi. Mevlid alaylarında vezirler, nişancı, defterdarlar, yeniçeri ağası, mîr-i âlem, rikâp ağaları, bölük ağaları, çavuşbaşı, reisü'l-küttâb, cecibabası selimî giyerlerdi. Kanunnâmede sözü edilen kallâvî sadrazam ve vezirlerin giydiği, kesik kenarları yuvarlak piramit şeklinde bir kavuktu. 40 cm. uzunluğundaki kavuğun üzerine gayet ince Hint tül-bendi sarıldıktan sonra sola doğru dört parmak genişliğinde sırma bir şeritle süslenirdi.

Osmanlı ulemâsı daha çok örf giymiştir. Takke, fes ve emsali başlıkların üzerine sarılan sarıya örf tabir edilirdi. Bunlar önceleri gelişigüzel sarıldığı halde I. Ahmed devrinden itibaren usule tâbî tutulmuştur. İlimiye sınıfının derecelerine göre değişik kavuklar kullanılırdı. Hâcegân sınıfının kavuklarına kafesli destar sarılırdı.

Muhtelif sınıflardaki memurların kendilerine has kavukları vardı. Bunların bazıları paşâî, kâtibî gibi mesleğe nisbetle anılırdı. Topçu zabıtları kalafat giyerlerdi. Kavukta giyenin mesleğiyle ilgili işaretler bulunabilirdi. Serdengeçtiler kavuklarını tüylerle süslerlerdi. Doğanlar, şahinciler av veya doğan tüylerinden tezyinat yaparlardı. Kavuk üzerine ulemâ beyaz; tarikat mensupları beyaz, kırmızı, yeşil, siyah; halk ise ağbanî sarık sarardı. Sarık sarılış şekline göre dardağan, silme, burma gibi adlar alırdı. Sarığın sarkık olarak bırakılan ucuna taylasan denirdi. Tarikat ehlinin ve şeyhinin giydiği kavukların isimlerinin sayıları da farklı anlamlar taşırdı. Kişinin sahip olduğu mevkiî gösteren kavuğu mezar taşına da işlenirdi.

Osmanlılar'da II. Mahmud dönemine kadar kavukçuluk meslekî bir sınıftı. Minyatürleri Nakkaş Osman tarafından çizilen 990 (1582) tarihli *Surnâme-i Hümayun*'da takyeciler, keçe külâh yapanlar, sarıkçılar, arakçin dikicileri yani kavukçu ustaları gösterilmiştir. Minyatürdeki atölye-dükkanında ustalardan birinin ateşi körükleme tasviri kavukların sıcak kılıplandığına işaret etmektedir (vr. 216^a). Padişahların kavuğu Topkapı Sarayı'nda Sarık Odası veya Revan Odası denilen yerde sarılırdı. 1829'da çıkarılan elbise nizamnamesiyle çok değişik kavukların yerine düzenin sağlanması için fes giyilmesi kararlaştırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Divânü'lugâti't-Türk Tercümesi*, III, 165; R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, Amsterdam 1845, s. 188, 240-244, 281, 298, 305-312, 365-371, 395; Clauson, *Dictionary*, s. 583; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb*, [baskı yeri yok] 1984 (Dârü'l-hicre), IV, 228; İsmâil b. Rezzâz el-Cezerî, *el-Câmi' beyne'l-ilm ve'l-ameli'n-nâfi' fi şinâ'ati'l-hiyel*, Ankara 1990 (tıpkıbasım), s. 10, 59, 96, 120, 157, 209, 220, 257, 263; Hoca Sâdeddin, *Tâcû't-tevârih*, İstanbul 1279, I, 39-40, 68; Tevkiî Abdurrahman Paşa, *Kanunnâme (MTM, I/3 [1331])* içinde, s. 514, 517-519, 521, 531; Mahmud Şevket Paşa, *Osmanlı Teşkilât ve Kıyâfet-i Askeriyyesi*, İstanbul 1325, s. 28-33; Nakkaş Osman, *Surnâme-i Hümayun*, TSMK, Hazine, nr. 1344, vr. 16^b-17^a, 180^b-181^a, 216^a, 352^b-353^a; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 55, 217-221; Mez. *el-Hadâretü'l-İslâmiyye*, I, 316-317; Emin Cenkmén, *Osmanlı Sarayı ve Kıyâfetleri*, İstanbul 1948, s. 30, 192-193; Nureddin Sevin, *Onüç Asırlık Türk Kıyâfet Tarihine Bir Bakış*, Ankara 1973, s. 16-17, 45-48, 62, 70; İzzet Kumbarcılar, *Serpuşlar*, İstanbul, ts. (Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu), s. 10-11, 18-19; Salâh Hüseyin el-Ubeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabîyyetü'l-İslâmiyye fi 'asri'l-'Abbâsiyyi's-sânî*, Bağdad 1980, s. 94-95, 97, 100, 108-109, 115-116, 136-137; Özden Süslü, *Tasvirlerle Göre Anadolu Selçuklu Kıyâfetleri*, Ankara 1989, s. 16, 20, 27, 30, 33, 41, 48-49, 83-84; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1990, I, 321; Pakalın, I, 55, 64; II, 133-134, 142, 149, 213, 217-218, 593-595, 746, 758; III, 129-130, 161, 189-191, 560-561, 639.



NEBİ BOZKURT

KAVUKCÎ

(القavukجى)

Ebû'l-Mehâsin Şemsüddîn Muhammed b. Halîl b. İbrâhîm et-Trablusî el-Kavukcî (ö. 1305/1888)

Muhaddis, fakih ve mutasavvîf.

12 Rebîülevvel 1224'te (27 Nisan 1809) Trablüşşam'da doğdu. Soyu baba tarafından Hz. Hasan'a, anne tarafından Hz. Ömer'e dayanmaktadır. Önceleri mutasavvîf Abdüsselâm b. Meşîş el-Hasenî'ye nisbetle Meşîşî olarak tanınan Kavukcî, ailesinden birinin kavuk imalatıyla uğraştığı, yaptığı bir kavuğu Osmanlı Padişahı Sultan Mustafa'ya (?) hediye etmesi üzerine padişahın kendisine Trablüşşam'a iki saat mesafedeki Zekrûn beldesini hediye etmesinden sonra Kavukcîbaşı sıfatıyla anılmaya başlandığı söylenmektedir. İlk öğrenimine memleketinde başlayıp 1239'da (1823-24) Mısır'a gitti; Ezher'de fıkıh öğrenimi gördü, aklî ve naklî ilimler tahsil etti, hadis ilimleri üzerinde yoğunlaştı. Yirmi yedi yıl kaldığı Mısır'da isimlerini *Ma'denü'l-le'âli fi'l-esâni'di'l-'avâ-*

lî adlı eserinde saydığı pek çok âlimden faydalanmış olup Mahmûd ed-Desûkî, Bahâeddin Muhammed b. Ahmed el-Behî, Muhammed Âbid es-Sindî ve İbrâhîm el-Bâcûrî onun hocalarından bazılarıdır. Ahmed b. Hasan b. Reşîd el-Kahtânî'den, başta Buhârî'nin *el-Câmi'u's-ş-şâhîh*'i olmak üzere değişik ilim dallarına ait muhtelif kitapların icâzetini alan Kavukcî memleketine döndükten sonra Câmiu't-Tahhâm'da ders okutmaya ve eser telif etmeye başladı. Ebû Abdullah Muhammed b. Halîfe el-Medenî, Ebû'n-Nasr el-Hatîb, İbn Âbide el-Hadramî ve Ebû'l-Hasan Ali b. Zâhir onun talebeleri arasında yer aldı.

Etkili bir hatip ve çok sayıda müridi bulunan bir mutasavvîf olduğu anlaşılan Kavukcî 1305 yılı Receb ayının ortalarında (1888 Mart sonları) çıktığı son hac yolculuğunda Mansûre'ye uğrayıp Mısır'a gitti. Zilkade (Temmuz) ayına kadar orada kalarak bir Osmanlı gemisiyle Cidde'ye, oradan da Mekke'ye geçti. Umre ziyaretini tamamladıktan sonra başlayan humma sebebiyle 7 Zilhicce 1305'te (15 Ağustos 1888) veda kapısı civarında vefat etti ve Hz. Hatice'nin kabri yakınlarına defnedildi.

Eserleri. Çeşitli ilim dallarında büyüklü küçüklü 200 kadar eseri bulunduğu belirtilen Kavukcî'nin çalışmalarından bazıları şunlardır: 1. *el-Lü'lü'ü'l-merşû' fi mâ lâ aşle lehü ev bi-âşlihî mevzû'*. Mukaddimesinde, hadis olarak şöhret kazınip yayıldığı halde senedi bulunmayan veya uydurma olan rivayetleri bir araya getirmeyi amaçladığını ifade eden müellif, hadis uydurmacılığını yasaklayan haberlerle âlimlerin bu konudaki görüşlerini kaydettikten sonra 742 rivayeti alfabetik olarak sıralamıştır. Eser önce müridlerinden Abdullah el-Attâr tarafından neşre hazırlanmış, oğlu Muhammed Kemâleddin tarafından gözden geçirilip müellifin hayatı hakkında bir giriş ilâve edilerek Radiyyüddin es-Sâgânî'nin *el-Mevzû'ât*'ı ile birlikte basılmış (Kahire, ts., 1305), daha sonra bu matbu nüshayı esas alan Fevzâ Ahmed Zemerlî eserin ilmi neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1415/1994). 2. *ez-Zehabü'l-ibriz şerhu'l-Mu'cemi'l-vecîz min ehadîşî'r-resûli'l-'azîz*. Abdullah b. İbrâhîm el-Mîrganî'nin eserinin şerhidir (Beyrut 1316). 3. *Cevâmi'u'l-kelim*. Müellifin *Tenvîrü'l-kulûb ve'l-ebşâr min ehadîşî'l-Muştafa'l-muhtâr* adlı eserinden seçip alfabetik sıraya göre düzenlediği 1000 hadisten oluşan esere ayrıca, Bedir ve Uhud gibi gaz-

velere katıldığı bilinen 1000 kadar sahâbî ile peygamberler, âlimler ve evliyadan seçtiği kişilerin kısa biyografilerini de eklemiştir (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Hizânetü't-Teymûriyye, Hadis, nr. 385). 4. *Müsel-selât*. Müsel selâhî hadisleri derlemek amacıyla telif edilmiştir (Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, Hizânetü't-Teymûriyye, Mustalahü'l-hadis, nr. 132). 5. *Ma'denü'l-le'âli fi'l-esânidi'l-'avâli*. Müellifin şeyhlerini ve aldığı icâzetleri kaydettiği eserin müellif hattıyla icâzet kaydının da yer aldığı bir nüshası Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'dedir (Tasavvuf, nr. 314). 6. *Le'â'ifü'r-râgıbîn ve buğyetü't-tâlibîn*. Hadis usulüne dair bir eserdir (İÜ Ktp., nr. 1932). 7. *el-Câmi'u'l-feyyâh li'l-kütübî's-selâseti's-şihâh*. Buhârî ve Müslim'in *el-Câmi'u's-şahih*'leri ile İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ı üzerine yapılmış bir çalışmadır. 8. *el-Esânidi'l-'aliyyeti'l-muttaşila bi-erba'ine kitâben min eşhürü'l-kütübî'l-hadisîyye*. Meşhur hadis kitaplarından seçilmiş âlî isnadlı kırk hadisın kaydedildiği eserde kısaca bu eserlerin müelliflerinin biyografisine de yer verilmiştir.

Kavukci'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: *Nesebü'l-kutbi'n-nebeviyyi's-şerif el-'Alevî Ahmed el-Bedevî* (Kahire 1321); *e't-Tavri'l-a'lâ 'ale'd-devri'l-ülâ* (Şam 1301); *ed-Divânü'l-muhtaşar* (Kahire 1321/1903); *Cümle mine'l-Müsel selât* (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Umu-mi, nr. 9140); *Şevâriku'l-envârî'l-celiyye fi esânidi's-sâdeti's-Şâzeliyye* (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Tasavvuf, nr. 314); *el-Ğurerü'l-ğâliye fi'l-esânidi'l-'âliye* (Süleymaniye Ktp., Osman Huldî Öztürk-ler, nr. 20). Kavukci'nin Şâzeli'nin nesebi hakkında kaleme aldığı uzunca bir manzume Selmân b. Mustafa el-Bârûdî tarafından *el-Manzûmetü't-teveşşüliyye li-nesebi Ebi'l-Hasan eş-Şâzeli* başlığıyla neşredilmiştir ([baskı yeri yok] 1386; diğer eserleri için bk. *el-Lü'lü'l-merşû'*, neşrederin girişi, s. 7-9; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, IV, 128-129, 131-133, 135-137). Abdülkâdir el-Edhemî et-Trablusî *Tercümetü Şemsiddîn Ebi'l-Mehâsin el-Kavukci* adıyla bir çalışma yapmıştır (Beyrut 1306).

BİBLİYOGRAFYA :

Kavukci, *el-Lü'lü'l-merşû'* fimâ lâ aşle lehü ev bi-âşlihi mevzû' (nşr. Fevzâ Ahmed Zemerî), Beyrut 1415/1994, s. 22-27; ayrıca bk. neşreden giriş, s. 5-11, 19-20; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 776; *İzâhu'l-meknûn*, I, 98, 177, 364, 501, 544, 548, 585; II, 18, 242, 383, 390, 416, 478, 531, 557, 601, 646, 657, 724; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mu'ellifin*, IX, 287-288; Elbânî, *Mahtûlât*, s. 376; Abdülhay el-Kettânî, *Fihristü'l-fe-*

hâris, I, 105-106, 107, 109, 157, 163, 250, 254, 348, 367, 380, 382, 448, 492; II, 800, 901, 906, 933, 938, 1093; Abdullah Habib Nevfel, *Terâcî-mü 'ulemâ'i Tarâblus ve üdebâ'ihâ*, Trablus 1984, s. 58-60; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Câmi'u kerâmâti'l-evliya'* (nşr. İbrâhîm Atve İvaz), Beyrut 1409/1989, I, 373-374; Ömer Abdüsselâm Tedmürî, *Mevsû'atü 'ulemâ'i'l-müslimin fi târihi Lübnân el-İslâmî: Ricâlü'l-hadis ve'l-'ulümü'l-insâniyye*, Beyrut 1414/1993, IV, 127-138; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 126, 328, 442; "Kitâbü'l-Lü'lü'l-merşû' fimâ lâ aşle lehü ev bi-âşlihi mevzû'", *el-Menâr*, VI/10, Kahire 1315/1903, s. 390.



ABDÜLKADİR ŞENEL

KAVUKLU

Orta oyununun pişekârla beraber başlıca tiplerinden biri (bk. ORTA OYUNU).

KAVURD BEY

(ö. 465/1073)

Kirman Selçukluları'nın kurucusu (1048-1073).

Çağrı Bey'in büyük oğludur. Sikkelerde ve bazı eserlerde Karaarslan adıyla da kaydedilir. Dandanakan Savaşı'ndan (431/1040) sonra toplanan kurultayda fethedilen ve fethedilmesi planlanan ülkelerin idaresiyle ilgili olarak yapılan taksimat sırasında Kirman ve civarı Kavurd'a verildi. Kavurd, Sultan Tuğrul Bey'in emriyle kendine tâbi Oğuzlar'la birlikte bu bölgeye intikal etti. Bazı şehir ve kasabaları ele geçirip yağmalayan Oğuzlar, bölgeye hâkim olan Büveyhî Emiri Ebû Kâlicâr'ın adamları tarafından geri püskürtüldü (434/1042-43). Bu olaydan birkaç yıl sonra Kavurd bizzat sevk ve idare ettiği 5-6000 kişilik orduyla Kuzey Kirman'a hareket etti. Selçuklu kuvvetlerine mukavemet edemeyeceğini anlayan Büveyhîler'in Kirman nâibi Behrâm b. Leşkersitân Berdesîr Kalesi'ne çekildi; bir süre sonra eman dileyerek şehri Kavurd'a teslim etti (440/1048). Selçuklular'ı bölgeden uzaklaştırmak için harekete geçen Ebû Kâlicâr yolda Hannâb Kalesi'nde ölünce Büveyhî kuvvetleri geri çekildi. Böylece Kavurd Kirman'da Selçuklu hâkimiyetini tesis etti ve Kirman Selçukluları'nın temellerini attı.

O sırada Kirman'ın güneyindeki Germ-sîr bölgesi dağlı Kufs kavminin hâkimiyetindeydi. Kufslar Büveyhîler'in zaafından yararlanarak geniş bir bölgeyi kontrolleri altına almışlardı. Kufs reisinin güvenliğini kazanan Kavurd hiç beklenmedik bir anda baskın düzenleyerek Germ-sîr'i zap-

tetti (442/1050). Daha sonra Hürmüz Emiri Bedr İsmâ'nın yardımıyla Uman'ı fethetmek üzere ilk defa deniz aşırı sefere çıktı. Selçuklular mukavemetle karşılaşmadan Uman'a hâkim oldular. Kavurd Bey daha sonra Sistan'ı fethetmek üzere oğlu Emîrânşah'ı görevlendirdi, ancak bu seferden bir sonuç alınamadı.

Tuğrul Bey üvey kardeşi İbrâhîm Yinal'ın isyanı sırasında zor durumda kalınca Kavurd Bey, Alparslan ve Alp Sun-gur Yâkûti ile birlikte ona yardıma koştu ve onların yardımıyla İbrâhîm Yinal mağ-lûp edildi (451/1059). 454'te (1062) Şebânkâre Emiri Fazlûye'nin hâkimiyetindeki Fars üzerine yürüten Kavurd bölgeyi zaptederek Abbâsî Halifesi Kâim-Biemrillâh, Tuğrul Bey ve kendi adına hutbe okuttu. Kavurd, Tuğrul Bey'in ölümü üzerine (455/1063) bir ara saltanatı düşünmekle beraber Alparslan'ı Büyü-k Selçuklu sultanı olarak tanıdı ve adına hutbe okuttu. Ancak daha sonra bazı tahriklerle kapılarak Alparslan'a tâbi olmaktan vazgeçip Kirman'da sadece kendi adına hutbe okutup para bastırdı (459/1067). Bunun üzerine Alparslan Kirman'a bir sefer düzenledi. Kavurd af dileyerek sultanın huzuruna çıkınca Alparslan onu affedip Kirman'ın idaresini yine kendisine bıraktı. Ancak Kavurd Bey daha sonra tekrar saltanat davasıyla ayaklandı (461/1068-69). Alparslan yine Kirman üzerine yürüyerek Berdesîr'de bulunan Kavurd'u kuşattı. Kavurd, Alparslan'ın kuvvetlerinden bir kısmını kendi tarafına çektiyse de sonuç alamadı. Alparslan ölüm döşeginde iken karısı Seferiyye Hatun'un Kavurd Bey ile evlenmesini ve onun Şiraz'da yerleştirilerek kontrol altında tutulmasını oğlu Melikşah'a vasiyet etti. Melikşah'ı çok genç ve tecrübesiz bulan Kavurd Büyük Selçuklu tahtını ele geçirmek amacıyla Rey şehrine hareket etti. Ancak Melikşah'ın Emîr Sav Tegin kumandasındaki öncü kuvvetleri Kavurd'un öncü birliklerini bozguna uğrattı. Hemen yakınındaki Kerec'de meydana gelen asıl savaş Kavurd'un yenilgisiyle sonuçlandı (4 Şâban 465 / 15 Nisan 1073). Hemen dağlarına kaçan Kavurd, Emîr Temirek tarafından yakalanarak Melikşah'ın huzuruna getirildi. Amcası Kavurd'un ayaklarına kapandığını gören Melikşah onu affetmek istediysede Vezir Nizâmülmülk buna engel oldu ve Kavurd bir çadıra hapsedildi. Bu sırada askerler kazanılan zafere karşılık iktâ ve maaşlarının arttırılmasını istedikler, aksi takdirde Kavurd'u tahta çıkara-

bileceklerini ima edip onun lehinde teza-hüratta bulundular. Bunun üzerine Kavurd hemen o gece öldürüldü. Halka da yüzüğündeki zehiri içmek suretiyle intihar ettiği bildirildi (Şâban 465 / Nisan 1073).

İyi bir asker ve akıllı bir devlet adamı olarak tanınan Kavurd halka adaletle muamele etmiş, ülkede huzur ve asayiş hâkim kılmaya çalışmıştır. Yollarda emniyet kuleleri yaptırmış ve muhafızlar görevlendirmiştir. Kirman en parlak devirlerinden birini onun zamanında yaşamış ve bölgedeki Türkmen nüfusu artmıştır. Ülkeyi cami, han, hamam, kervansaray gibi mimari eserlerle süslemiş, su kuyuları açtırmış ve bendler inşa ettirmiştir. Tiz Limanı'nı tamir ettirerek denizciliğe önem vermiştir. Kavurd'un bastırıldığı paraların ayarına çok dikkat ettiği rivayet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râvendî, *Râhatü's-sudûr* (Ateş), I, 102, 123-125; *Ahbârü'd-devleti's-Selcûkiyye* (Lugal), s. 28, 38, 39-40; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, bk. İndeks; Bünderî, *Zübdetü'n-Nusra* (Burslan), s. 13, 30, 46, 48-50; Ebü'l-Ferec, *Târih*, I, 325-326; Muhammed b. İbrâhim, *Târih-i Selcûkiyân-ı Kirmân* (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1886, s. 2, 13-17; Ahmed Ali Hân-i Vezîrî, *Târih-i Kirmân* (nşr. M. İbrâhim Bâstânî-yi Pârîzî), Tahran 1370 hş./1961, s. 134, 140-142, 146, 155, 156, 162, 173, 231, 243-263, 371, 393, 421, 750, 810; Efdalüddin Ebû Hâmid-i Kirmânî, *Târih-i Efdâl yâ Bedâ'i'u'z-zamân fi vekâyi'i Kirmân* (nşr. Mehdi Beyânî), Tahran 1326 hş., s. 3-11; *Târih-i Âli Selçuk* (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 15; ayrıca bk. tercüme kısmı, s. 8; İbrahim Kafesoğlu, *Sultan Melikşah Devrinde Büyük Selçuklu İmparatorluğu*, İstanbul 1953, s. 15, 17, 19-28, 64, 117, 160; a.mlf., "Kavurd", *İA*, VI, 456-459; Erdoğan Mercil, *Kirman Selçukluları*, Ankara 1989, s. 7-42; Coşkun Alp-ekin, "Selçuklu Paraları", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, III, Ankara 1971, s. 440, 554-560; C. E. Bosworth, "Kâvurd", *EP* (İng.), IV, 807-808.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

KAVVÂL

(bk. HÂNEDE).

KAYGUSUZ ABDAL

(ö. 848/1444 [?])

Alevî-Bektaşî edebiyatının kurucusu olarak kabul edilen mutasavvî şair.

XIV. yüzyılın ikinci yarısında doğdu. Hayatına dair kaynaklarda bilgi yoktur. Hakında bilinenler, ölümünden muhtemelen bir buçuk asır sonra kaleme alınan

anonim menâkıbnâmesiyle eserlerindeki bazı ip uçlarından hareket ederek yapılan yorumlara dayanmaktadır. Menâkıbnâme'ye göre Alâiye (Alanya) sancağı beyinin oğlu olup adı Gaybî'dir. İyi bir tahsil gören, döneminde geçerli bütün ilimleri öğrenen Gaybî aynı zamanda pehlivandı; ata binmede, ok atmada, kılıç kullanmada eşi yoktu. Ava çıkar, av hayvanları elinden kurtulamazdı. Bir av sırasında vurduğu bir geyiğin peşine takılan Gaybî, geyiğin gidip Elmalî'da Abdal Mûsâ'nın dergâhına girdiğini görür. Dervişlere geyiği sorar, onlar da görmediklerini söylerler. Konuşmaları duyan Abdal Mûsâ onu huzuruna çağırır. Gaybî şeyhin huzuruna çıkınca bir geyik vurduğunu, geyiğin kaçıp buraya geldiğini belirtir. Abdal Mûsâ, "Attığın oku tanır mısın?" deyince "evet" cevabını verir, bunun üzerine şeyh kolunu yukarıya kaldırır. Gaybî, attığı okun Abdal Mûsâ'nın koltuğuna saplanmış olduğunu görür ve şeyhin müridi olmaya karar verir. Durumu öğrenen babası, Teke beyinin de yardımıyla Abdal Mûsâ'nın üzerine yürür. Abdal Mûsâ müridleriyle ona karşı çıkar ve gösterdiği kerametler sayesinde Teke beyini öldürür. Bundan sonra babasının da rızasını alarak Abdal Mûsâ'ya intisap eden Gaybî'ye şeyhi Kaygusuz mahlasını verir. Kırk yıl şeyhine hizmet eden Kaygusuz ondan icâzet alır ve ardından hacca gitmek için izin ister. Abdal Mûsâ'nın yanına verdiği kırk abdalla birlikte önce Mısır'a gider. Mısır sultanının huzuruna çıkan ve bazı kerametler gösteren Kaygusuz için sultan Nil kenarında Kasrû'l-ayn adlı bir dergâh inşa ettirir. Kaygusuz bir süre sonra hacca gider; hac dönüşü Şam, Halep, Kilis, Antep, Bağdat, Hille, Kûfe, Necef ve Kerbelâ'yı dolaşarak Hz. Ali ve Ehl-i beyt imamlarının kabirlerini ziyaret edip tekrar Bağdat'a gelir. Oradan Medâin, Sâmerrâ, Musul, Nusaybin yoluyla Abdal Mûsâ âsitânesine döner. Menâkıbnâme, Kaygusuz ve yanındaki kırk abdalın Abdal Mûsâ tarafından karşılanması, Kaygusuz'un cûşa gelerek şeyhine kavuşmasının sevincini anlatan bir şiir söylemesiyle sona ermektedir. Eserde Kaygusuz'un hayatının diğer dönemlerine dair bilgi bulunmamaktadır.

"Minbernâme"sindeki, "Âşık olsam adım tembel Alâî / Eğer sûfî ise derler mürâyî" beytindeki Alâî kelimesinden hareketle Kaygusuz Abdal'ın asıl adının Alâeddin olduğu ileri sürülmüştür (Güzel, *Kaygusuz Abdal*, s. 74). Ancak Alâî şairin Alâiyeli olduğunu gösteren bir nisbeden ibarettir. Öte yandan babasının adının

Hüseyin b. Mahmûd, dedesinin adının Alâeddin b. Yûsuf olduğu şeklindeki bilgi de bir tahminden öteye geçmemektedir. Menâkıbnâmesiyle *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*'nden ve şiirlerinden, onun Bektaşîliğin bir tarikat olarak örgütlenmesinden önce Anadolu'da Hacı Bektaş kültünün yerleşmesi ve yaygınlaşmasında birinci derecede etkili olan Abdal Mûsâ'nın müridi olduğu, kendisine Kaygusuz mahlasının mürşidi tarafından verildiği, XIV-XV. yüzyıllarda Anadolu'da yaygın bulunan Abdallar zümresine mensup olması dolayısıyla şiirlerinde Kaygusuz Abdal mahlasını kullandığı anlaşılmaktadır. *Dilgüşâ* adlı eserindeki, "Bu derviş dahi Muhammed Mustafâ'nın sekiz yüz yılında geldi" (s. 47) ifadesine dayanılarak Kaygusuz'un 1398 yılında doğduğu ileri sürülmüştür (Dağlı, s. 25-28). Doğru kabul edildiği takdirde Abdal Mûsâ'ya intisabı mümkün olmadığından bu tarihi onun Mısır'a geliş tarihi olarak yorumlayan Rıza Nur, menâkıbnâmede yer alan, Abdal Mûsâ'ya on sekiz yaşında intisap ederek kırk yıl hizmetten sonra Mısır'a gittiği şeklindeki bilgiden hareketle Kaygusuz'un Mısır'a geldiğinde elli sekiz yaşında bulunduğunu ileri sürer ve kırk yıl şeyhe hizmetin geleneksel bir ifade olduğunu göz ardı ederek 742 (1341) yılını doğum tarihi olarak kabul eder. Ancak onun bu tarihten sonra doğduğunu söylemek mümkündür.

Kahire Kaygusuz Sultan (Kasrû'l-ayn) Bektaşî Dergâhı'nın son şeyhi Ahmed Sırrı Baba, Kaygusuz'un Mısır'a ilk defa 791 (1389) yılında el-Melikû's-Sâlih Hâccî döneminde geldiğini, 796'da (1394) hacca gittiğini, Necef ve Kerbelâ'yı ziyaret ederek 799'da (1397) Kahire'ye döndüğünü, 806'dan (1403-1404) itibaren kendisi için



Kaygusuz Abdal'ın eski bir minyatürden kopya edilerek Levnî tarafından yapılan minyatürü (TSMK, Albüm, nr. 2164, vr. 22^b)

inşa edilen Kasrû'l-ayn Dergâhı'nda irşad faaliyetinde bulunduğunu ve 848'de (1444) vefat ettiğini kaydeder (*er-Risâletü'l-Ahmediyye*, s. 6). Yazılı bir kaynağa dayanmayan bu bilgiler, Mısır Bektaşileri arasındaki şifâhî rivayetleri yansıtmaması bakımından önemlidir ve kabul edilebilir tarihleri içermektedir. Nitekim menâkıbnâmede dergâhın inşası için verilen tarihle (807/1404) burada verilen tarih (806/1403) arasındaki yakınlık dikkat çekmektedir. Ahmed Sırrı Baba'nın ölüm tarihi olarak verdiği 1444 yılı birçok araştırmacı tarafından kabul görmüştür. Yine onun kaydettiği bilgiye göre Kaygusuz Abdal, vasiyeti üzerine Mukattam dağı eteğindeki mağaraların bulunduğu bölgeye defnedilmiştir. Rıza Nur, halkın Abdal kelimesini Abdullah'a dönüştürüp Kaygusuz'a Abdullah el-Megârevî dediğini, kendisinin de Mısır Bektaşileri'nce Kaygusuz'un mezarı olarak kabul edilen Kasrû'l-ayn Dergâhı'ndaki mezarı birkaç defa ziyaret ettiğini belirtir. M. Fuad Köprülü, Evliya Çelebi'nin Kasrû'l-ayn Dergâhı'ndan bahsederken Kaygusuz Abdal'ı zikretmemesine ve Kaygusuz Baba Tekkesi olarak bir başka tekkeyi anlatmasına temas edip Kasrû'l-ayn ile Kaygusuz Abdal arasında ilgi bulunmadığını, bu tekkenin XVII. yüzyılın ikinci yarısında Bektaşiler'in eline geçmiş olabileceğini söyler. Ancak menâkıbnâme müellifinin 807 (1404) tarihli kitâbesini verdiği bu tekkeyi ayrıntılı biçimde tasvir etmesi bu görüşü tartışılır kılmaktadır. Öte yandan Kaygusuz'un Elmalı'ya bağlı Tekke köyünde bulunan Abdal Mûsâ Türbesi'nde gömülü bulunduğuna dair yaygın bir kanaat varsa da bu kanaati doğrulayacak kanıt bulunmamaktadır. Nitekim buradaki türbenin Abdal Mûsâ'ya ait olduğunu zikreden Evliya Çelebi Kaygusuz Abdal'ın mezarından bahsetmemektedir.

Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinde adı geçen Murad Han'ın II. Murad, İshak Bey'in II. Murad devrinde Üsküp sancak beyi olan Semendire fâtihî Gazi İshak Bey, İbn Fenâî'nin de aynı dönemde şeyhülslâmlık yapan Molla Fenârî olduğu ve yine bu şiirlerde yer alan Bursa, Edirne, Sofya, Manastır, Filibe gibi yer adlarından onun Anadolu'dan Rumeli'ye geldiği ve bir süre Rumeli'de yaşadığı şeklindeki yorum genel olarak kabul görmüştür. Vasfî Mahir Kocatürk, XV. yüzyılda Vize'ye bağlı Saray kasabasından Sarayî mahlasını taşıyan ikinci bir Kaygusuz Abdal'ın bulunduğunu ve Rumeli'ye ait yer isimleriyle yu-

karıda anılan XV. yüzyılda yaşamış tarihî şahsiyetlerin adlarının geçtiği şiirlerin bu şaire ait olduğunu söyler.

Yünus Emre'nin ilk takipçilerinden olan Kaygusuz Abdal, genellikle antolojilerde yer alan hece vezniyle yazılmış şathiye türü şiirleriyle tanınmıştır. Fakat onun heceyle olan şiirlerinin bütün şiirlerinin ancak beşte birini teşkil ettiği, diğerlerinin aruzla yazılmış olduğu tesbit edilmiştir. Aruzla olan şiirlerinde tasavvuf esaslarını anlatan Kaygusuz Abdal'ın halk edebiyatının koşma nazım türüyle kalemeye aldığı, konuları bakımından ilâhî, nutuk, şathiye vb. şeklinde sınıflandırılacak şiirleri arasında en orijinalleri son iki grubu oluşturanlardır. Kaygusuz'un bu şiirlerinde hayata bağlılık ve mutluluk özlemi ön plandadır. Zengin çağrışımlar ve hayal dünyası şairi anlamı geri plana iten, neredeyse anlamsız, gerçek üstücü ve modern denilebilecek bir şiir dünyasına götürür. Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinde bir tasavvuf şairinde rastlanması pek mümkün olmayan dünya ve eşya tasvirleri dikkat çeker. Karı dırından usanmak, bittin, pireden, sinekten yakınmak, kaba sofulardan kaçmak, iyi yemekler yemek, kırlarda, akarsu kıyılarında, bağlarda gezinmek, içki içmek, hayatın her türlü imkânından yararlanmayı arzu etmek işlediği başlıca konulardır (Eyuboğlu, s. 132). Şiirlerinde ince alaylarla okuyucunun dikkatini çekmek istediği görülmektedir. Şairin yemek kültürüyle ilgili şiirleri Orhan Şaik Gökyay tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Kaygusuz'un şiirleri atasözleri ve deyimlerle dolu olup Arapça ve Farsça tamlamalardan uzaktır. Bu özellik kısa, yer yer devrik cümlelerle kurulu mensur eserlerinde de görülür. Onun mensur eserleri de şiirleri kadar güzel ve Türk dili açısından önemlidir.

Bayramî Melâmîleri'nden Sârbân Ahmed'in mensuplarından Vizeli Alâeddin (ö. 970/1563) şiirlerinde Kaygusuz mahlasını kullanmıştır. Bu iki şairin şiirlerinin birbirine karışması ihtimali bulunduğunu söyleyen Abdülbaki Gölpınarlı ilkinin Kaygusuz Abdal, ikincisinin Kaygusuz mahlasını kullandığını ve şiirlerinin muhtevalarının farklı olduğunu belirtir. Olanlar Şeyhi İbrâhim Efendi de, "Kaygusuz Abdal'da hal gâlib idi, pîrimiz Kaygusuz ise hâle gâlipti, onun için ekser kelimâtı remiz ve şer'a muhaliftir" diyerek (Gaybî, vr. 8^b) bu iki şair arasındaki neşve farkına dikkat

çeker. İbrâhim Efendi "ekser kelimâtı" ifadesiyle Kaygusuz Abdal'ın şathiyelerini kastetmiş olmalıdır. Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinin büyük bir kısmıyla bazı mensur eserlerini ihtiva eden 901 (1495) tarihli bir nüshanın bulunması (Staatsbibliothek Marburg, MS, Or., Oct, nr. 4044, bk. Flemming, I, 326), Kaygusuz Abdal'ın şiirlerinin Kaygusuz Alâeddin'in şiirleriyle karışmış olabileceği endişesini büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır.

Bektaşiliğin teşekkülünden önce yaşamasına ve eserlerin de Hacı Bektâş-ı Velî'ye ve Bektaşiliğe atıfta bulunmamasına rağmen mürşidi Abdal Mûsâ ile birlikte Rum Abdalları ve Kalenderîler zümresine mensup olmaları, bu zümrelerin XVI. yüzyılda ortaya çıkmasından sonra giderek Bektaşiliğin içinde erimeleri sebebiyle Kaygusuz Abdal bu tarihten itibaren Bektaşiliğin önemli şahsiyetlerinden biri olmuş, Ehl-i beyt'e bağlılığı, tevellâ ve tebberrâ sahibi olduğunu gösteren şiirlerinden dolayı Alevî-Bektaşî edebiyatının kurucusu sayılmıştır.

Abdülbaki Gölpınarlı Bektaşiler'de ten-nûre giyinmiş, eğninde haydarî, boynunda teslim taşı, belinde kemer bulunan, niyaz durumunda, saçları ortadan ayrılmış ve omuzlarına sarkmış, sakalı tıraşlı, bıyıkları uzun bir resmin Kaygusuz'un resmi olarak kabul edildiğini ve her Bektaşî tekkesinde bu resmin olduğunu kaydeder. Topkapı Sarayı Müzesi'nde, XVIII. yüzyılda eski bir minyatür örnek alınarak Levnî tarafından yapılmış minyatürde Kaygusuz'un başında horasanî taç, elinde nefir bulunduğu ve tıraşlı olduğu görülmektedir.

Kaygusuz Abdal'ın Kahire'de kurduğu tekkenin Bektaşiler'in dört halife makamından biri olması (diğerleri Hacıbektaş, Necef, Kerbelâ), Kaygusuz'un Bektaşiler arasında şeyhi Abdal Mûsâ'dan daha üstün bir dereceye sahip bulunduğunu göstermektedir. Bektaşiler'ce lengeri dört kapıya (şeriat, tarikat, mârifet, hakikat), kubbesi on iki imama işaret olmak üzere dört ve on iki dilimli beyaz keçeden yapılan tacı ilk olarak Kaygusuz Abdal'ın kullandığı kabul edilir. Bu taca haydarî, hüseyinî veya kalenderî taç adı verilir (Gölpınarlı, *TDL*, XIX/207 [1968], s. 396). Bektaşî dergâhlarında meydana gelen iki posttan biri Kaygusuz'u temsil eden nakib postudur (Ahmed Rifat, s. 291). Bektaşiler'de taç tercümanı olarak okunan kıtada yukarıda tasvir edilen tacın Kaygu-

suz'un icadı olduğu vurgulanmaktadır (a.g.e., s. 291).

Eserleri. 1. Budalanâme. "Bu kitaba delil-i bûdelâ ve defter-i âşık ve siyer-i sâdık derler" ifadesiyle başlayan eserin adı yazma nüshalarının çoğunda *Budalanâme* şeklinde kaydedilmiştir. Akl-ı maâşın gözünün dünyada ve âhirette kör olduğunu, onunla Allah'ın bilinemeyeceğini söyleyerek esere başlayan Kaygusuz Abdal yerle gök arasında iki direkli bir şehir (insan) bulunduğunu, bu şehre girmeyen kişinin Allah'ın sırrından bir şey anlayamayacağını belirttiğinden sonra bu ilmin akl-ı meâd ile bilineceğini, bu ilme "mantıku't-tayr" denildiğini, onu ancak Süleyman'ın, Attâr'ın ve gönül gözü açık âriflerin bileceğini vurgulayarak çeşitli tasavvufî konuları anlatmaya başlar. Eser, Mevlânâ Müzesi (nr. 2467/9) ve İstanbul Üniversitesi kütüphanelerindeki nüshalarına dayanarak Abdurrahman Güzel tarafından *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri* (Ankara 1983) adlı kitabın içinde (s. 49-74) yayımlanmıştır. *Budalanâme*'yi Ahmed Saîd Süleyman Arapça'ya çevirmiştir (bk. bibl.). **2. Kitâb-ı Miglâte.** "İsabet kaydeden ok" anlamına gelen miglâte kelimesi bazı nüshalarda "birini yanıltmak için söylenen söz" mânasında "maslata" şeklinde kaydedilmiştir. Bir dervişin rüyaları üzerine kurulan eser *Budalanâme*'nin sonunda anlatılan rüya ile başlar. Derviş rüyasındaki şeyhin şeytan olduğunu anlayınca ondan kaçır. Bir başka rüyasında aşk pazarına girer, buranın sultanının Hz. Peygamber olduğunu görür. Allah'ın bu cihanı yaratmak istediğini önce Hz. Muhammed'in nurunu ve ruhunu, onun nurundan da Hz. Ali'nin nurunu ve ruhunu yarattığını, ikisinin nurunu bir kandile koyduğunu, bütün âlemlerin bu nurun yanmasıyla vücut bulduğunu ileri sürer. Derviş Hz. Ali'ye mürid olur. Bütün peygamberlerin ve evliyanın Hz. Ali'ye muhabbet ettiğini söyler ve diğer bütün peygamberlerle ilgili rüyalarını anlatır. Eser *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri* adlı kitabın içinde yer almaktadır (s. 75-82). **3. Vücdnâme.** Mü'minûn sûresinin insanın ana rahmine düşmesinden bahseden 12-14. âyetleriyle başlayan eserde yedi gezegenin, on iki burcun, insanın zâhiri ve bâtını duyularının, ruhun, nefsin, dört büyük meleğin, nâsût, melekût, ceberût ve lâhût âlemlerinin, on sekiz bin âlemin hakikatleri kısa tanımlarla anlatılmış, âdem (insan) adlı bu şehri bilmek isteyen insan-ı kâmile başvurma gerektiği belirtilmiştir. Bu eser de yu-

karıda adı geçen kitabın içinde yayımlanmıştır (s. 135-152). **4. Dilgüşâ.** Mesnevi tarzında 168 beyitlik bir şiirle başlayıp mensur olarak devam eden eserde yer yer Farsça metinlere de rastlanmaktadır. Tasavvuftaki devir görüşünün ve vahdet-i vücudun anlatıldığı kitabın sonunda Kaygusuz nefsi bilme konusunda birkaç söz söylediğini, âlim ve velî olmadığını, ibadet ve keramet bilmediğini ifade eder (nşr. Abdurrahman Güzel, Ankara 1987). **5. Saraynâme.** Kaygusuz, manzum ve mensur karışık bir girişten sonra bu cihanın bir saray olduğunu söyler ve cihanı sembolik ifadelerle tasvir eder (nşr. Abdurrahman Güzel, Ankara 1989). **6. Divan.** Kaygusuz Abdal'ın mürettep bir divanı yoktur. Çeşitli eserleri ihtiva eden Marburg nüshasında (MS, Or., Oct., nr. 4044) 130'un üzerinde şiiri bulunmaktadır (Flemming, I, 326-331). Türkiye kütüphanelerinde yer alan Kaygusuz Abdal'a ait yazmalardaki (Güzel, *Kaygusuz Abdal Bibliyografyası*, s. 5) şiirler bu nüshadakilere karşılaştırılmadığından şiirlerinin kesin sayısını söylemek mümkün değildir. Menâkıbnâmesinin içinde yer alan seksen dokuz beyitlik "Dolabnâme" (s. 124-127), yetmiş beyitlik "Gevhernâme" (s. 118-123), elli sekiz beyitlik "Minbernâme" (s. 136-140) ve on beş kıtadan oluşan "Salatnâme" (s. 136-140) adlı manzumeleriyle iki terciibend, iki terkihibend ve iki müstezadın da divan içinde değerlendirilmesiyle oldukça hacimli bir divan elde edilmektedir. **7. Gülistan.** Marburg nüshasının sonunda 3700 beyit olduğu kaydedilen eserin baş tarafı eksik olup 2140 beyit ihtiva etmektedir (vr. 140^a-210^b). Ankara Millî Kütüphane'deki yazmalardan (nr. 167, 645, 824/1) ikincisinde 1560, üçüncüsünde 2204 beyit bulunmaktadır. Bu durumda eserin tam bir nüshasına ulaşılamadığı anlaşılmaktadır. Ahadiyyet mertebesinin anlatılmasıyla başlayıp eserin girişinde devir görüşü işlenmekte, daha sonra çeşitli tasavvufî konulara temas edilmektedir. **8. Mesneviler.** Kaygusuz'un eserlerini içeren mecmualarda (a.g.e., s. 74-76) tasavvufa dair üç hacimli mesnevisi yer almaktadır. Bunlardan 1017 beyitlik ilk mesnevi münâcâtla başlar, vahdete dair konulardan sonra Attâr'ın *Manîku't-tayr*'ına temas edilir. Bir mürşide bağlanmanın gereği vurgulanır, nefsin hakikati anlatılır. Darı çöreği, ayran, bal, kaygana, arpa ekmeği, yahni, burma, hurma ve yemek adlarının geçtiği bölüm dikkat çekmektedir. Daha sonra şair tekrar vahdet-i vücûda dair meselelere dö-

ner. "Küçük mesnevi" adıyla kaydedilen ikinci mesnevi 338, üçüncü mesnevisi ise 367 beyitten meydana gelir.

Sadece bir nüshası bulunan (İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin, nr. 1102) *Risâle-i Kaygusuz Abdal* adlı tercüme eserin Kaygusuz Abdal'a ait olduğu kesin değildir. Abdurrahman Güzel, muhteva ve şekil bakımından Kaygusuz'un eserlerine benzediği gerekçesiyle bu risâleyi de *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri* adlı kitabı içinde yayımlamıştır (s. 155-169).

BİBLİYOGRAFYA :

Kaygusuz Abdal, *Dilgüşâ* (haz. Abdurrahman Güzel), Ankara 1987, s. 47; a.mlf., *Saraynâme* (haz. Abdurrahman Güzel), Ankara 1989; Sunullah Gaybî, *Sohbetnâme*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137, vr. 8^b; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 273-276; X, 246-250; Ahmed Rifat, *Mir'âtü'l-makâsîd*, İstanbul 1293, s. 291; M. Fuad Köprülü, *İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1919), Ankara 1976, s. 277-278, 339-340; a.mlf., "Mısır'da Bektaşilik", *TM*, IV (1939), s. 13-29; a.mlf., "Abdal Mûsâ", *TK*, sy. 124 (1973), s. 198-207; Sadettin Nüzhet [Ergün], *Bektaşî Şairleri*, İstanbul 1930, s. 196-200; a.mlf., *Türk Tasavvuf Şiiri Antolojisi*, İstanbul 1972, s. 167-168; Abdülhakî Gölpinarlı, *Kaygusuz Vizeli Âlâeddin*, İstanbul 1932, s. 31-32, 34; a.mlf., *Kaygusuz Abdal, Hatayi Kul Himmet*, İstanbul 1953, s. 3-10, 25-28; a.mlf., *Alevî-Bektaşî Nefesleri*, İstanbul 1963, tür.yer.; a.mlf., *Tasavvuftan Dilimize Geçen Atasözleri ve Deyimler*, İstanbul 1977, s. 74-76; a.mlf., "Kaygusuz Abdal", *TDI*, XIX/207 (1968), s. 395-405; Ahmed Sırrı Baba, *er-Risâletü'l-Ahmediyye fî târihi't-târikati'l-âliyyeti'l-Bektaşîyye*, Mısır 1353/1934, s. 6-7; Muhtar Yahya Dağlı, *Kaygusuz Abdal*, İstanbul 1941; B. Flemming, *Türkische Handschriften*, Wiesbaden 1968, I, 326-331; Vasfi Mâhir Kocatürk, *Tekke Şiiri Antolojisi*, Ankara 1968, s. 35, 143; a.mlf., *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1970, s. 188, 290; Abdurrahman Güzel, *Kaygusuz Abdal*, Ankara 1981; a.mlf., *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri*, Ankara 1983; a.mlf., *Kaygusuz Abdal (Âlâeddin Gaybî) Bibliyografyası*, Ankara 1986; a.mlf., *Kaygusuz Abdal (Âlâeddin Gaybî) Menâkıbnâmesi*, Ankara 1999; a.mlf., *Abdal Mûsâ Velâyetnâmesi*, Ankara 1999; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Süfîlik: Kalenderîler (XIV-XVII. Yüzyıllar)*, Ankara 1992, s. 93-95, 148-151, 156-157; İsmet Zeki Eyuboğlu, *Bütün Yönleriyle Kaygusuz Abdal*, İstanbul 1992; Rıza Nur, "Kaygusuz Abdal, Gaybî Bey, Kahire'de Bektaşî Tekiyesinde Bir Manûskın", *Türk Bilik Revûsü*, II/5, İskenderiye 1935, s. 77-98; Ahmed Saîd Süleyman, "Abdullah el-Megârevî ve risâletühü Defterü'l-üşşâk", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XIV/1, Kahire 1962, s. 31-82; Orhan Şaik Gökyay, "Kaygusuz Abdal ve Simatıyyeleri I-II", *TF*, I/13 (1980), s. 3-5; II/14 (1980), s. 3-6; F. de Jong, "The Takiya of 'Abd Allâh al-Maghâwiri (Qayghusuz Sultân) in Cairo", *Turcica*, XIII, Paris 1981, s. 242-260.



NİHAT AZAMAT

KAYI

Tarihi geleneğe göre
Osmanlı hânedanının
mensup olduğuna inanılan
Oğuz boyu.

Kâşgarlı Mahmud (XI. yüzyıl), bu boya listesinde Selçuklular'ın mensup bulunduğu Kınık boyundan sonra ikinci sırada yer vermiş ve onu Kayıg şeklinde zikretmiş, damgasını da göstermiştir. Eserini 1206 yılında tamamlamış olan Fahreddin Mübârek Şah'ın Türk kavimleri listesindeki "kayık" ismi de bu boyu ifade etmiş olmalıdır. Eski Türkçe'de hece sonundaki "g"ler Batı Türkçesi'nde düştüğü için bu ad da "kayı" şeklini almıştır. Nitekim Reşidüddin Fazlullah bu boyu kayı şeklinde yazmakta, bunun "sağlam" mânasına geldiğini, ülüsünün "sağ karı yağrın", onkununun "şahin" olduğunu bildirmekte ve damgasını da vermektedir. Reşidüddin ayrıca eserinin Türkler'in tarihi kısmında Oğuz hükümdarları olan Yavkuy-lar'ı (< Yabgular) Kayı boyuna bağlamıştır. Bundan dolayı Oğuz boyları listesinde Kayılar'a en şerefli boy olarak birinci sırada yer verilmiştir. Fakat Kayılar sadece Yabgular çıkarmakla kalmamışlar, Oğuzlar'ın İslâmiyet'ten sonraki tarihlerinde de önemli rol oynamışlardır. Gerçekten XVI. yüzyılda henüz göçebeliği tam olarak bırakmamış çok sayıda Kayı oymağı bulunmasına karşılık Anadolu'da birçok iskân yeri bu boyun adını taşımaktadır (doksan dört yer adı ile). Dolayısıyla Kayılar, Anadolu'nun fetih ve iskânında en önemli rolü oynamış birkaç boydan biridir. Orta ve Batı Anadolu'da onlarla mukayese edilebilecek başka boylara rastlanmaz. Nitekim XII-XIV. yüzyıllara ait bu doksan dört Kayı yer adından yedişer köy Kütahya ile Çankırı, altışar köy Konya, Kastamonu, Bolu ve Hamid-ili (Isparta - Burdur illeri), dörder köy de Amasya, Ankara ve Çorum sancaklarında bulunmaktaydı. Bunlara göre de Kayılar'ın söz konusu zaman içinde adı geçen yörelere kümeler halinde geldikleri anlaşılmaktadır. Bu gelenlerden XVI. yüzyılda göçebe hayatını henüz bırakmamış olanlardan en büyükleri Konya, Denizli ve Menteşe (Muğla) bölgelerinde yaşayan oymaklardır.

Konya bölgesindeki Kayı oymağı Lâren-de ile (Karaman) Ereğli şehirleri arasındaki Bayburt kazasında sakindi. Bu oymağın II. Bayezid devrinde çiftçilik yaptığı on kadar ekinli (mezraa) vardı. Bu ekin-

likler devlet tarafından onların yurtları sayılmıştır. Yavuz Sultan Selim devrinde 680 vergi nüfuslu olan Kayılar'ın hepsi "sipahi oğulları" idiler. 1547 yılında bunlardan bir kısmının daha önce belirtilen altı köyden ayrı olarak Kapanlar, Gökköy, İbrâhim, Divâneler ve Gebeciler adlı köylere yerleştiği tesbit edilmiştir.

XVI. yüzyılda en büyük Kayı oymağı Denizli'nin kuzeyinde Kaş Yenicesi, Aydos ve Şeyhli kazaralarında bulunuyordu. Kanûnî Sultan Süleyman devrinde bu Denizli Kayıları otuz beş köyde yurt tutmuşlardı. Kayı ismini taşımayan bu otuz beş köyde 1123 evli, 233 de bekâr vergi nüfusu yaşamakta olup devlete her yıl 42.000 akçe vergi ödemekteydiler.

Denizli Kayıları'nın bir uzantısı olduğunda şüphe bulunmayan Menteşe Kayıları ise Köyceğiz ile Ayasuluk (Selçuk) arasında sakindiler. Yavuz Sultan Selim devrinde on dört obaya ayrılan ve 892 vergi evine sahip olan Menteşe Kayıları'nın 1553 yılında vergi evleri 1034'e yükselmiştir. Bunların da yurt tuttıkları köylerden hiçbirisi Kayı adını taşımıyordu. Ayrıca sancakta bulunan Kayı köyünden hiçbirinin adı bugüne kadar gelmemiştir.

Nüfusça kalabalık olan bu Kayı oymaklarından başka Hamid-ili sancağının Eğirdir kazasında daha önce zikredilen altı köy dışında 118 vergi nüfuslu bir Kayı oymağı daha yaşamaktaydı. Ayrıca yine XVII. yüzyılda Saruhan, Karahisarısâhib (Afyon), Sis (Kozan) ve Ankara sancaklarında da nüfusları az Kayı oymakları vardı.

Kayılar'dan bir kol da Anadolu'ya göç etmeyerek Hazar ötesi Türkmenleri içinde kalmıştır. Bunlardan Göklen ulusu arasında yer alanlar XIX. yüzyılın son çeyreğinde yirmi dört obadan meydana gelmekteydiler ve fazla bir nüfusa sahip değillerdi. Öte yandan bu Kayılar Osmanlı hânedanının kendi boylarından çıktığına inanılmaktaydılar.

Osmanlı hânedanının Kayılar'la ilişkisi hakkında çeşitli iddialar vardır. Ancak Ertuğrul ve Osman beylerin idaresindeki oymağın Oğuz (Türkmen) asıllı olduğunda yerli ve yabancı kaynaklarda tam bir ittifak görülmektedir. Buna karşılık Osmanlı hânedanının Kayı boyuna mensup olduğu iddiasının II. Murad devri tarihçilerinden Yazıcıoğlu Ali'ye ait olduğu zannedilmektedir. Yazıcıoğlu'nun Osmanlı hânedanını Kayı boyuna bağlaması bu boyun Oğuz-eli'nin en asil boyu sayılmasından ileri gelmiş olmalıdır. Bu yakıştırmayı XV. yüzyıl tarihçilerinden Edirneli Rûhî, on-

dan daha sonra diğer bazı tarih yazarları da almıştır. Ortaya atılan bu rivayet Şük-rullah gibi tarihçiler tarafından işitilmek suretiyle eserlerine konulmuş, dolayısıyla Oğuzlar'ın nesebi hakkında bilgi sahibi olmadıklarından Kayı Han'ı Gün Han'a değil, Gök Alp'e (Han olacak) bağlamışlardır. Bununla beraber Osmanlı hânedanının Kayı boyuna mensup olması da mümkündür. Osmanlı hânedanının kendisini Oğuz-eli'ne ve Kayı boyuna mensup göstermeye büyük önem vermesi ise bunun benimsenmiş olduğunun bir göstergesidir. Oğuzlar'a yakın ilgi duyan II. Murad'ın sarayında Dede Korkut destanlarını okuyan ozanlar bulunduğu ve paralarına Kayı boyunun damgasını koydurduğu bilinmektedir. II. Murad'dan önce paralarına Kayı damgasını vurduran veya onu başka şekilde kullanan bir Osmanlı hükümdarı ise yoktur. II. Murad'dan sonra paralara Kayı damgası vurulmamış olmakla birlikte bu damga uzun bir süre silâhlara işlenmiştir. Topkapı Sarayı'nda silâh müzesi kısmındaki her türlü silâh üzerinde Kayı damgasını görmek mümkün olduğu gibi XVI. yüzyıla ait toplar üzerinde de aynı damga yer almaktadır. Ayrıca II. Murad'ın torunlarının Oğuz Han ve Korkut isimlerini taşımış olması da atalarına karşı duydukları ilgiden kaynaklanmış olsa gerektir.

Karakeçililer'in ise Kayı boyu ve Osmanlı hânedanı ile akrabalıkları şüphelidir. Yurtları Kırşehir yöresinde olup bugün de kendi adları ile anılmaktadır. Bu yurtlarında otururlarken "Ulu Yörük" Türkleri topluluğuna mensuptular. Karakeçililer önce Haymana yöresine, oradan XIX. yüzyılda şimdiki yurtları olan Eskişehir yöresine göç etmişlerdir. Söğüt'teki Ertuğrul Gazi'nin türbesini ziyaret etmeleri de bu yeni yurtlarına geldikten sonra başlamış, Osmanlı Hükümdarı II. Abdülhamid Karakeçililer'in bu ziyaretlerinden çok duyulanmıştır. Nitekim onların ziyaretlerine resmî bir mahiyet verildiği gibi çocuklara Ertuğrul adı konmaya başlanmış, Ertuğrul marşı bestelenmiş, Ertuğrul Alayı teşkil edilmiştir. Bu alayın mensuplarını Alman İmparatoru Wilhelm'e öz akrabaları olarak takdim eden II. Abdülhamid böylece bugün de devam eden bir geleceği başlatmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Divânü lugâti't-Türk Tercümesi, I, 55-56; Fahreddin Mübârek Şah, *Târih* (nşr. E. D. Ross), London 1927, s. 47 ve eserin sonundaki fotokopi; Reşidüddin, *Câmi'u't-tevârih* (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 39; a.e., TSMK, Hazine, nr. 1653, vr. 385^b, 387^a; Yazıcızâde Ali, *Târih-i*

Âl-i Selçuk, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, s. 24; a.e. (nşr. M. Th. Houtsma), Leiden 1902, s. 218; *Rûhi Târihi* (TTK Belgeler, XIV/18 [1992] içinde, tıpkı basımı ile birlikte, nşr. Halil Erdoğan Cengiz – Yaşar Yücel), s. 370-375; Şükrullah, *Behcetü't-tevârih* (Osmanlı Tarihleri içinde, trc. Nihal Atsız), İstanbul 1949, s. 53; Bayatî Hasan b. Mahmud, *Câm-ı Cem-âyin* (a.e. içinde, s.nşr. Fahrettin Kırzioğlu), s. 382-383; A. Vambery, *Travels in Central Asia*, London 1861, s. 347-355; Ch. Marvin, *Merv*, London 1883, s. 49, 57, 65, 86; İsmâil Gâlib, *Takvîm-i Meskû-kât-ı Osmâniyye*, İstanbul 1307, s. 31, 33; Halil Edhem [Eldem], *Meskûkât-ı Osmâniyye*, İstanbul 1334, s. 49, 58, 68; J. Marquart, *Über das Volkstum der Komanen, Osttürkische Dialektstudien*, Berlin 1914, s. 39 vd., 53, 187; V. Minorsky, "Hudûdulâlem", *GMNS*, s. 284-285; A. Zeki Velidi Togan, *Umumi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1946, s. 138, 140, 466 vd.; a.mlf., *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*, İstanbul 1972, s. 53-63; Faruk Sümer, *Oğuzlar*, İstanbul 1980, s. 261-281, 423-425, 461; a.mlf., "Osmanlı Devrinde Anadolu'da Kayılar", *TTK Belleten*, XII/47 (1948), s. 575-615; a.mlf., "Kayı", *İA*, VI, 459-462; M. F. Köprülü, "Osmanlı İmparatorluğunun Etnik Menşei Mes'eleleri", *TTK Belleten*, VII/28 (1943), s. 219-284.



FARUK SÜMER

KAYIKÇI KUL MUSTAFA

XVII. yüzyıl Türk saz şairi.

Hayatı hakkında fazla bilgi yoktur. Doğduğu yer ve tarih bilinmemekte, sadece ölümünün 1068'den (1658) sonra olduğu tahmin edilmektedir. Gençliğinde Murat Reis'in (ö. 1018/1610) yanında Cezayir'de Garp ocaklarında bulunduğu için Kayıkçı lakabını aldığı söylenmektedir. Daha sonra İstanbul'a gelip Yeniceî Ocağı'na girmiş ve birçok savaşa katılmıştır. Şiirlerinde Şam'a ve Halep'e gittiğini belirtmekte, Çukurova'dan bahsetmesi Adana taraflarında da bulunduğunu göstermektedir (Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi*, s. 24). Katıldığı savaşlarda gördüklerini, bunlar hakkındaki duygu ve düşüncelerini şiirlerinde dile getirmesi ve yaşadığı devrin tarihî ve sosyal olaylarını ele alması bakımından saz şairleri arasında önemli bir yer edinmiştir. II. Osman'ın şehid edilişi, İran Şahı I. Abbas'ın Bağdat'ı zaptetmesi, IV. Murad'ın Revan Seferi, Bağdat'ı kuşatması ve alması, IV. Murad'ın ölümü ve Sultan İbrâhim'in padişah olması, Halep Valisi Abaza Hasan Paşa'nın isyanı gibi konularda şiirler söyleyen şair zaman zaman döneminin diğer olaylarıyla da ilgilenmiş ve haklarında manzumeler düzenlemiştir. Şiirlerinde yer alan olaylar onun 1609'dan önce şiir yazmaya başladığını ve

1658'den sonraki bir tarihte öldüğünü göstermektedir. Hemen hemen aynı tarihî olaylar üzerine şiirleri olan ve bir şiirinde Kuloğlu Mustafa ve Gedâyî ile beraber Kayıkçı Kul Mustafa'yı da anan Kâtibî'nin Kul Mustafa'nın çağdaşı ve arkadaşı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca saz şairlerinden Bursalı Halil ile (ö. 1046/1636) karşılıklı şiirler söylediği de bilinmektedir. Evliya Çelebi, yaşadığı dönemin çoğur çalmada usta âşıkları arasında Kayıkçı Kul Mustafa'yı da anmaktadır (*Seyahatnâme*, I, 637-638; V, 283). Büyük bir şöhrete kavuştuğu anlaşılan Kul Mustafa başta Gevherî olmak üzere aynı dönemde yetişen birçok saz şairini etkilemiştir (Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Türk Saz Şairleri*, s. 125-126). Günümüz halk türkûleri arasında seslendirilen Kayıkçı Kul Mustafa'nın şiirleri daha kendi sağlığından itibaren yenicileri ortalarında, serhat boylarında ve halk arasında yaygın biçimde okunmuştur.

Şiirlerindeki vezin ve durak kusurları, kafiye ve rediflerindeki ses yetersizlikleri bazı saz şairlerinde de görülmekle beraber Kul Mustafa'yı diğerlerinden ayıran fark bilhassa tarihî olayları dile getirirken zaman zaman şiiriyetten iyice uzaklaşıp kuru bir anlatıma yönelmesidir. Halk zevkine bağlı, sade ve tabii bir söyleyişin görüldüğü koşma ve türkülerinde daha barışılıdır. Şairin Karacaoğlu'nı etkilediği söylenmekle beraber (Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi*, s. 10; Eren, s. 67, 73) son araştırmalarla Karacaoğlu'nın XV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl başlarında yaşadığı görüşü ağırlık kazandığı dikkate alınarak aksine Kul Mustafa'nın Karacaoğlu'dan etkilenmiş olması düşünülebilir.

Kayıkçı Kul Mustafa'nın şöhretinin yayılmasını sağlayan en önemli şiiri "Genç Osman Destanı"dır. IV. Murad'ın Bağdat Seferi'nde bir müfreze kumandanı olan ve büyük yararlıklar gösteren Genç Osman, yaptığı hücumların birinde düşman kalesinden atılan bir okla yaralanıp Dicle'ye düşerek şehid olur. Kul Mustafa, şehâdetiyle bütün orduyu yasa boğan Genç Osman için hamâset duygularını ön planda tutarak etkili bir şiir söyler. Bu kahramanlık destanı daha sonra bazı efsanelerin ve "Genç Osman Hikâyesi"nin doğmasına kaynaklık etmiştir. Türkmen, Anadolu (Çankırı, Karaman, Muduru, Konya) ve Bağdat varyantları bulunan Genç Osman Hikâyesi üzerinde M. Fuad Köprülü geniş bir araştırma yapmıştır (bk. bibl.).

Kul Mustafa'nın, IV. Murad'ın Revan Seferi için söylediği ve Şah Abbas'a hitaben, "Vaktine hâzır ol ey Acem şâhi / Mağribden üstüne asker geliyor / Yakacaktır tâcın ile tahtını / Sultan Murad Han'dır kendi geliyor" dörtlüğüyle başlayan ve, "Elli bin de benim benim deyiçi / Altmış bin de şirin cana kıyıcı / Yetmiş bin de siyah postal giyici / Seksen bin de Tatar Han'dan geliyor" mısralarıyla savaşa katılan kuvvetleri sayıp döktüğü manzumesi (a.g.e., s. 9), Türk halk şiirinde bir geleceğin ilk örneklerinden kabul edilmektedir. Daha sonra birçok halk şairi tarafından benzerleri söylenen ve "yürüyüş destanı" adını alan bu şiirlerde düşman üzerine yürüyen kuvvetlerin birer birer sayısını ordunun büyük bir şevk içinde savaşa girmesine, kendine güveninin artmasına ve heybetli görünmesine vesile olmuştur. Kayıkçı Kul Mustafa'nın şiirlerine XVIII. yüzyıla ait bazı mecmua ve cönklerde de rastlanması, bu şiirlerin başta saz şairleri olmak üzere halk arasında da uzun süre yaşadığını göstermektedir.

Kayıkçı Kul Mustafa'nın şiirleri üzerinde ilk ciddi ve kapsamlı çalışmayı M. Fuad Köprülü yapmış ve onun otuz iki şiirine yer vermiştir. Daha sonra Hasan Eren *Türk Saz Şairleri Hakkında Araştırmalar* adlı eserinde Köprülü neşrinde yer almayan kırk üç şiirini daha yayımlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 637-639; V, 283; Çankırlı Ahmed Talat, *Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i*, İstanbul 1928, s. 123-124; Köprülüzâde Mehmed Fuad, *Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi*, İstanbul 1930; a.mlf., "Kayıkçı Kul Mustafa ve Genç Osman Hikâyesi Hakkında Yeni Vesikalar", *Atsız Mecmua*, sy. 10, İstanbul 1932, s. 239-246 (her iki yazı için bk. Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları II*, s. 229-326); a.mlf., *Türk Saz Şairleri*, Ankara 1962, s. 125-126, 151-158; Hasan Eren, *Türk Saz Şairleri Hakkında Araştırmalar I*, İstanbul 1952, s. 57-100; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1970, s. 422-423; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1979, II, 706-707; Hikmet Dizdaroğlu, "Genç Osman Destanı Üzerine Bir Açıklama", *TFA*, XVIII/360 (1979), s. 8701-8704; M. Cavid Bay-sun, "Bağdat", *İA*, II, 207; Fahir İz, "Kul Muştafa", *EP* (Fr.), V, 360; "Kayıkçı Kul Mustafa", *TA*, XXI, 421-422; M. Sabri Koz, "Genç Osman Hikâyesi", *TDEA*, III, 321-322; a.mlf., "Kayıkçı Kul Mustafa", a.e., V, 237.



NURETTİN ALBAYRAK

KAYIKÇIOĞLU, Sâdik Vîcdânî

(bk. SÂDİK VİCDÂNÎ).

KAYIŞZÂDE HÂFİZ OSMAN NÜRİ (ö. 1894)

Yazdığı mushaflarla tanınan
Osmanlı hattatı.

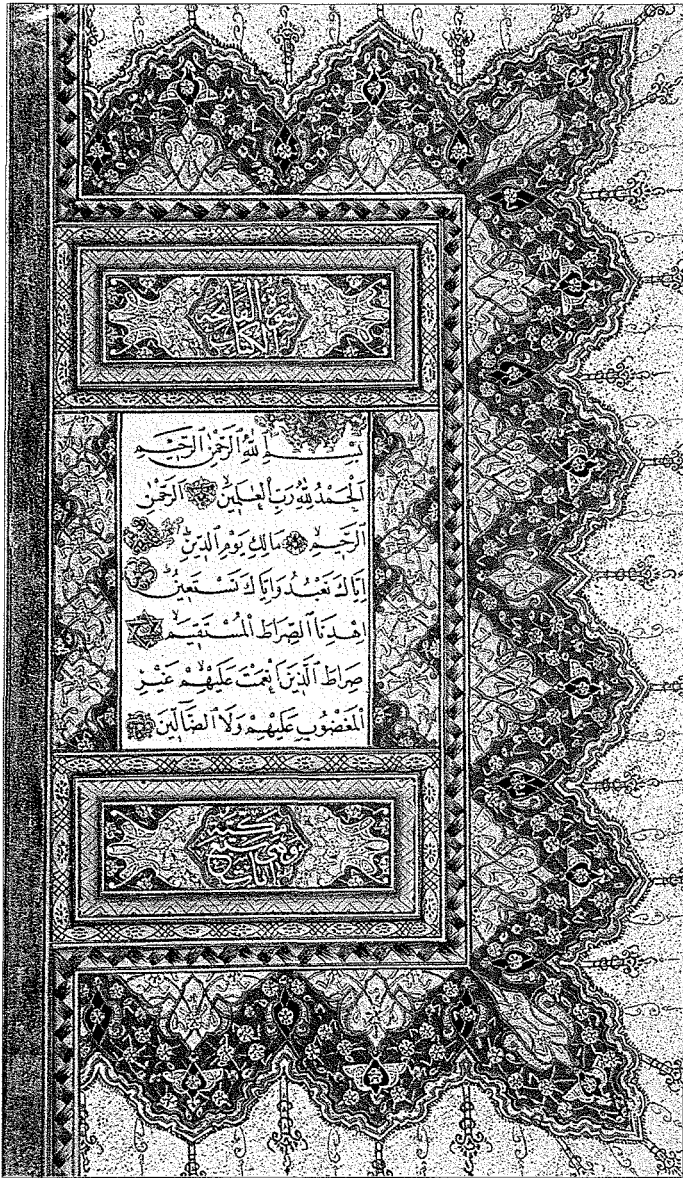
Burdur'da doğdu. Bu sebeple Burdurî nisbesiyle de bilinir. Büyük Hâfız Osman'la karıştırılan hattat, yazdığı eserlerin ke-
tebesinde ismini bazan Burdurî Kayışzâde es-Seyyid el-Hâc Hâfız Osman Nûri olarak kaydetmiştir. İlk öğrenimiyle beraber Kur'an'ı ezberledikten sonra İstanbul'a giderek dinî ilimleri tahsil etti. Bu sırada Kazasker Mustafa İzzet Efendi'den sülûs ve nesih yazılarını öğrenip icâzet aldı. Hocasının vefatı üzerine onun seçkin talebesi Muhsinzâde Abdullah Hamdi Bey'in derslerine devam ederek zamanının hat-

tatları arasında üstün bir başarı gösterdi. Hayatını mushaf yazmakla geçiren Hâfız Osman Efendi, 107. mushafını yazarken Yûsuf sûresinin 12. âyetine geldiği 4 Ramazan 1311 (11 Mart 1894) tarihinde teravih namazı kıldırıldığı esnada rûkûda vefat etti ve Merkezefendi Kabristanı'na defnedildi. Kaybolan mezar taşı kitâbesi Muhsinzâde Abdullah tarafından celi sülûs hatla yazılmıştı.

Daha çok İstanbul, bazan da Burdur'da oturan Kayışzâde hattatlığının yanı sıra sıbyan mektebi hocalığı, Müşir Hüsnü Paşa'nın konağında ramazan imamlığı görevlerinde bulunmuştur. Kazasker Mustafa İzzet ekolünün önde gelen hattatları arasında yer alan sanatkâr, mushaf yazmada ve nesih yazının güzelleşmesinde büyük hüner göstermiştir. Bilhassa XIX.

yüzyılın sonlarından günümüze kadar pek çok defa basılarak İslâm dünyasına yayılan âyet-berkenar tertibiyle yazdığı mushaf-ı şerifler, bu ekolün diğer bir hattatı Hasan Rızâ Efendi'nin (ö. 1920) aynı tertipteki mushafıyla birlikte büyük şöhrete ulaşmıştır. "Mushaf-ı huffâz" diye de bilinen bu tertipteki mushaflar Kur'an ezberleyenlere kolaylık sağlaması, yazısının açık, okunaklı ve güzel olması sebebiyle halk arasında da diğer mushaflara tercih edilmiştir.

Kur'an yanında birçok *Delâ'ilü'l-hayrât* yazdığı bilinen Hâfız Osman'ın kaleminden çıkan 106 mushaftan pek azı günümüze ulaşmıştır. Müze, kütüphane ve özel koleksiyonlarda kaydedilen bazı eserleri şunlardır: Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde mevcut (Yeniler, nr. 2144, 6887) iki mushaftan biri 23 x 15 cm. ebadında, krem rengi 411 âharlı kâğıt varak, her sayfada on bir satır nesih hatla 1313'te (1895-96) tamamlanmıştır ve ketebe-
lidir. İlk iki sayfa, sûre başları, güller, duraklar tezhipli, metin etrafına altın cetvel çekilmiştir. Cildi vişne çürüğü deri, mikleblî yekşah tezhiplidir. Diğeri 21,5 x 13,5 ebadında 410 varaktır. Her sayfada on bir satır nesih hatla 1308'de (1891) tamamlanmış olup ketebe-
li, ilk iki sayfa ile sûre başları, güller, duraklar, hâtime sayfası tezhiplidir. Metin etrafına altın cetvel çekilmiştir. Cildi mikleblî, şemse ve zencireklidir. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan mushaf ise (AY, nr. 6656) 36,5 x 25 cm. ebadında, âharlı 327 varak, her sayfada on üç satır nesih hatla 1306'da (1888-89) tamamlanmış olup ketebe-
lidir. 1309'da (1892) Ali Nazmi tarafından zerenderzer tarzında tezhip edilmiştir. Serlevha, sûre başları, güller ve duraklar tezhipli, metin etrafı altın cetvellidir. Cildi klasik tarzda mavi deri üzerine altın yazma tezyinatlı, kapakların iç yüzü kırmızı deri üzeri halkâridir. Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki mushaf (nr. 3402) nesih hatla 1309'da (1892) tamamlanmış, ketebe-
li ve tezhiplidir. Amerika Birleşik Devletleri'nde Michigan Üniversitesi Kütüphanesi II. Abdülhamid Koleksiyonu'nda (Arapça, nr. 172, 173) mevcut iki mushaftan biri 21,7 x 13,3 cm. ebadında, nesih hatla 1305'te (1888) tamamlanmış olup ketebe-
lidir. Bahâeddin b. Tevfik tarafından tezhip edilmiştir. Diğeri 24 x 14,2 cm. ebadında, nesih hatla 1301'de (1884) tamamlanmıştır ve ketebe-
lidir. Hacı Ahmed tarafından 1313'te (1895) tezhip edilmiştir. Ayrıca metin dışında âyetlerin kıraat imamlarına göre okunuşları gös-



Kayışzâde
Hâfız Osman
Nûri'nin nesih
hatla yazdığı
Mushaf-ı Şerif'ten
Fâtiha sûresi
(Ann Arbar,
MI, II. Abdülhamid
Koleksiyonu,
nr. 173)

terilmiştir. İstanbul Özel Sabancı Koleksiyonu'nda mevcut, 17 x 11,5 cm. ebadında, her sayfada on üç satır bulunan, 1298'de (1881) tamamlanmış mushafın ketebe sayfasında hattatın yazdığı altmışıncı mushaf olduğu belirtilmiştir. Hasan Efendi tarafından zerenderzer tarzında tezhip edilmiştir. İstanbul Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı Ekrem Hakkı Ayverdi Hat Koleksiyonu'nda ise Kâbe minyatürlü, güzel nesih hatla, 1305'te (1888) tamamlanmış, 14 x 21 cm. ebadında, doksan sekiz varak, tezhipli bir *Delâ'ilü'l-hayrât* bulunmaktadır. Hasan Rızâ Efendi ile birlikte etrafı meâllî olarak yazılan ve 1296'da (1879) Osman Bey Matbaası'nda basılan ince nesih hatlı mushafla meâlin on beş cüzünü Hâfız Osman yazmıştır. Kayışzâde'nin hat sanatına kazandırdığı eserler yanında pek çok talebe yetiştirdiği bilinmekteyse de bunlardan yalnız Burdurlu Mustafa Efendi'nin adı bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Süleyman b. Ahmed, *Mir'ât-ı Hattâtîn*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10338, vr. 18^b, 34^b; Karatay, *Arapça Yazmalar*, I, 411; a.mlf., *İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Kataloğu*, İstanbul 1951, I, 87; İbnülemin, *Son Hat-tatlar*, s. 252-256; Sabancı Koleksiyonu, İstanbul 1995, s. 132; Muhittin Serin, *Kubbealtı Ekrem Hakkı Ayverdi Koleksiyonu'ndan Seçme Eserler Sergisi Sadberk Hanım Müzesi*, İstanbul 2000, s. 40; a.mlf., "ABD'deki El Yazma Eserler ve II. Abdülhamid Koleksiyonu", *Akademik Araştırmalar Dergisi*, II/4-5, İstanbul 2000, s. 494; *el-Kâmûsü'l-İslâmî*, V, 256; Uğur Derman, "Kayışzâde Hafız Osman", *TA*, XXVI, 80.



MUHİTTİN SERİN

KAYITBAY

(قائىبى)

Ebü'n-Nasr Seyfüddin
Hâdimü'l-Haremeyni's-şerifeyn
el-Melikü'l-Eşref Kayıtbay ez-Zâhiri
(ö. 901/1496)

Memlük sultanı
(1468-1496).

Çerkez asıllı olup 826'da (1423) Kafkas-ya'da doğdu. On üç yaşında iken Mısır'a getirildi ve Sultan Barsbay tarafından satın alındı. Daha sonra Sultan Çakmak el-Melikü'z-Zâhir'in memlüklerinden oldu. Çakmak tarafından âzat edilerek hasekiler arasına alındı ve ardından devâdâr-ı sagir tayin edildi. Hoşkadem zamanında (1461-1467) önce tablâne emirliğine, daha sonra binbaşılık rütbesine yükseltildi. Tahtını ancak iki ay koruyabilen Yelbay

döneminde sultanın muhafız birliklerinin kumandanlığına getirildi, tahta çıkma-sında etkili olduğu Temürboğa onu atabeg yaptı. Bu sırada Hayırbay'ın neticesiz kalan isyanının bastırılmasında önemli rol oynadı. Ardından arkadaşlarının ısrarı üzerine orduda fazla taraftarı bulunmayan Temürboğa'nın yerine onun da rızâsı ile tahta oturdu (7 Receb 872 / 1 Şubat 1468).

Otuz yıla yakın bir müddet saltanat süren ve Burcî Memlükleri'nin en büyük sultanı sayılan Kayıtbay'ı uğraştıran en önemli mesele Osmanlılar'la mücadelesi oldu. Fâtih Sultan Mehmed'in hac güzergâhındaki su yollarının bakımı ve yeni havuzlar inşa etme teklifinin el-Melikü'l-Eşref Seyfeddin İnal tarafından reddedilmesi yüzünden başlayan gerginlik, Karamanoğulları ve Dulkadıroğulları'na bey tayini ve bu devletleri nüfuzları altına alma mücadelesiyle giderek dolaylı da olsa çatışmaya dönüşmüştü. Kayıtbay tahta çıktığında Osmanlılar'ın desteklediği Dulkadıroğulları Hükümdarı Şehsuvar Bey Memlükler'le savaş halindeydi. Bu sırada Memlükler de Osmanlılar'a karşı Karamanoğulları'nı destekliyordu. Osmanlılar'la ilişkileri düzeltmek isteyen Kayıtbay, Karamanoğulları'nı desteklemekten vazgeçti ve Fâtih'e bir elçi gönderip ondan Memlük kuvvetlerini yenilgiye uğratmış olan Şehsuvar Bey'e yardım etmemesini rica etti. Onun Karamanoğulları'na destek vermekten vazgeçmesinden memnun kalan ve Karaman seferine katılmadığı için de Şehsuvar Bey'e kızgın olan Fâtih bu teklifi kabul ederek askeri desteğini çekti. Devâdâr Yeşbek kumandasındaki Memlük kuvvetleri yalnız kalan Şehsuvar Bey'i önce Antep'te yendi ve onu Zamantı Kalesi'nde kuşattı. Bağlılık bildirip teslim olmak zorunda kalan Şehsuvar Bey Kahire'ye getirildi ve kendisine eman verilmiş olduğu halde idam edildi (877/1472).

Şehsuvar'ın yerine Kayıtbay, önceden beri desteklediği Şahbudak'ı ikinci defa Dulkadırlı Beyliği'nin başına getirmişti. Fâtih Sultan Mehmed ise Dulkadırlı Beyliği için Alâüddevle Bey'i destekledi. Osmanlı kuvvetlerinin yardımıyla Alâüddevle kardeşi Şahbudak'ı yenerek tahtı ele geçirdi (885/1480). Gerek bu gelişmeler gerek iki hükümdar arasında teâti edilen mektuplar ve elçi kabullerinde teşrifata aykırı davranışlar Memlükler'le Osmanlılar'ı savaşın eşiğine getirdiyse de Fâtih'in ölümü Osmanlı-Memlük savaşını bir süre erteledi.

Kayıtbay'ın diğer bir tehlikeli komşusu Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'dı. Ancak onun 1473'te Otlukbeli'nde Osmanlılar'a yenilmesi bu tehlikeyi azaltmıştı. Fakat Uzun Hasan'ın 882'de (1478) ölümünden sonra yerine geçen Yâkub Bey zamanında iki ülke arasında önemli bir savaş yapıldı. Yeşbek kumandasındaki Memlük ordusu, Hama nâibini öldürdükten sonra Akkoyunlu ülkesine kaçan Hama bedevîlerinin liderini takip ederek onun sığındığı Ruha şehrini kuşatmıştı. Ruha Valisi Bayındır, bu sırada âni bir saldırıya geçerek Yeşbek kumandasındaki Memlük kuvvetlerini hezimete uğrattı. Başta Emir Yeşbek olmak üzere Memlük ordusu çok büyük kayıp verdi. Kayıtbay bunu sineye çekmek zorunda kaldı ve Akkoyunlular'dan intikam almak yerine barış yolunu tercih etti. Zira bu sırada Osmanlı tahtına geçmiş olan II. Bayezid'i önemli bir tehdit olarak görüyor ve başka bir cephe açmaktan çekiniyordu.

II. Bayezid'e karşı taht mücadelesi veren Cem Sultan'ı Kayıtbay'ın ülkesine kabul ederek ona yardımcı olması iki devleti savaşın eşiğine getirdi. Çok geçmeden aynı zamanda II. Bayezid'in kayınpederi olan Dulkadırlı Beyi Alâüddevle Memlükler'in elindeki Malatya'yı kuşattı ve Kayıtbay'ın kendisine karşı gönderdiği kuvvetleri bozguna uğrattı (889/1484). Kayıtbay, bu durum karşısında bir elçilik heyetiyle Bayezid'e barış teklifinde bulundu. Ancak elçileri Osmanlı başşehrinden elleri boş döndü. Osmanlı kuvvetleri daha onlar ülkelerine ulaşmadan sınırı geçerek Memlük topraklarına girdi (890/1485). Biri Tarsus ve Adana'yı işgal eden, diğeri Malatya önlerine gelen iki Osmanlı ordusuyla Memlük orduları arasında başlayan savaşlar, 895 (1490) yılına kadar sürdü. Bu savaşlar sırasında Adana ve Tarsus birkaç defa el değiştirdi. 8 Ramazan 893'te (16 Ağustos 1488) Adana civarındaki (Ağaçayırı) savaşı kazanan Memlükler şehri tekrar ellerine geçirdiler. Dulkadırlı Beyi Alâüddevle'nin Memlükler'e iltihakı onların işini kolaylaştırmış, Çukurova'da cereyan eden bu savaşlarda üstün gelen taraf genellikle Memlükler olmuştur.

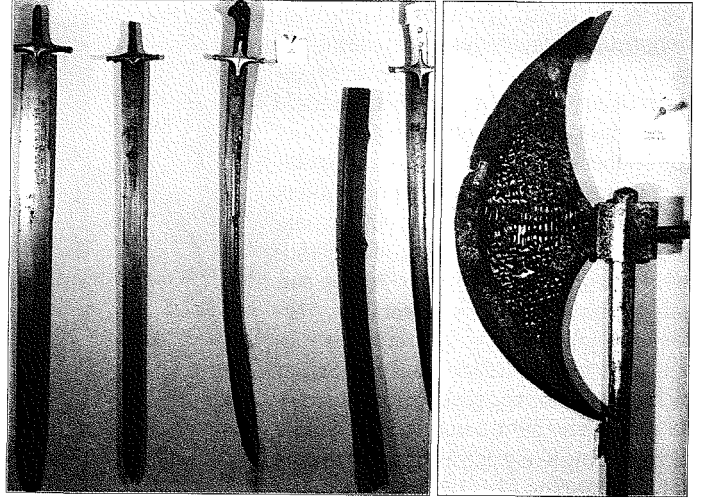
Kayıtbay, 895'te (1490) Osmanlılar'la barış yapmak için yeni bir heyet gönderdiyse de bu yeni bir savaşa yol açtı. Kayıtbay, Emir Özbek'e Osmanlı ülkesine saldırı emri verdi. Kayseri üzerine yürüyerek karşısına çıkan Osmanlı birliklerini mağlup eden Özbek, Osmanlı kuvvetlerinin yaklaştığını duyunca muhasarayı kaldırdı.

di. Gülek'e çekilirken Niğde, Karaman ve Ereğli civarını yağmaladı. Çukurova savaşlarında daha başarılı olmasına rağmen Kayıtbay, askerî ihtiyaçları temin hususunda karşılaştığı zorluklar sebebiyle barış için Tunus Hafsî sultanı başta olmak üzere bazı hükümdarların aracılığına başvurdu. Sonuçta Osmanlılar'la on beş yıl süreli bir barış imzalandı (896/1491). Dulkadirli Beyi Alâüddeve de bundan sonra iki tarafla dostane ilişkiler kurmaya çalıştı. Kayıtbay ertesi yıl, Endülü'steki son İslâm devleti olan Nasrîler'in (Benî Ahmer) yardım talepleri karşısında ülkesindeki hristiyanları cezalandırmaya veya hristiyanların Suriye ve Filistin'e girmesini yasaklamaya yönelik neticesiz kalan birtakım tehditler dışında bir şey yapmadı. Zira o sırada devletin güçlü bir donanması da bulunmuyordu. Kayıtbay 27 Zilkade 901'de (7 Ağustos 1496) vefat etti.

Saltanatının son dört yılını savaşız geçiren Kayıtbay, gerek savaş masraflarını gerekse sayıları büyük rakamlara ulaşan eserleri için yapılan büyük harcamalar yüzünden iyice bozulan ekonomiyi düzeltmek amacıyla çok gayret göstermişti. Kaynaklarda, mevcut gelirlerin yetmemesi üzerine Kayıtbay'ın para toplamak hususunda zora başvurduğu, zenginleri sıkıştırıp mal müsaderelerinde bulunduğunu, vakıf veya şahıslara ait gayri menkullerden vergiler aldığı, hububat tâcirleri üzerine ağır vergiler koyduğu ve yine bir nevi ihtiyat kuvveti olan evlâdü'n-nâsı cepheye göndermekten muaf tutmak karşılığında vergiye bağladığı belirtilir. Onun saltanat dönemi bazı tarihçilerce Burcî Memlükleri'nin en parlak devri sayılır.

Kaynaklarda âdil, cesur, ileri görüşlü, ilme ve ilim adamlarına değer veren bir hükümdar olarak tanıtılan Kayıtbay pek çok imar hareketinde bulunmuştur. Ülkesindeki maddî sıkıntılara rağmen Mısır, Hicaz ve Suriye'de pek çok cami, medrese, tekke, köprü ve kale inşa ettirmiştir. Yangın geçiren Mescid-i Nebevî'yi yenilemiş, Mekke ve Medine'de Harem'e bakan birer medrese yaptırmıştır. Bu eserlerden bazıları günümüze ulaşmıştır. Bunlar arasında özellikle türbesinin de içinde bulunduğu Kahire kapısındaki camisi en tanınmış olanıdır. Bu külliye, sadece Memlük mimarisinin değil aynı zamanda İslâm mimarisinin en güzel örneklerinden sayılır (bk. KAYITBAY KÜLLİ-

Kayıtbay'ın
Topkapı
Sarayı
Müzesi'ndeki
kılıçları
ve baltası



YESİ). Seyahati seven Kayıtbay Dicle ve Fırat boylarına kadar seyahatler yaptı. Bu arada hac görevini de ifa ederek Burcî Memlükleri döneminin bu görevi yerine getiren tek sultanı olma özelliğini kazandı. Kayıtbay, hayatı boyunca tek bir kadınla evli kalması ve tahttan indirilmiş sultanlara, yakınlarına ve isyan eden bazı emirlere iyi davranmasıyla da tanınır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ecâ, *el-İrâk beyne'l-Memâlik ve'l-Osmaniyyine'l-Etrâk ma'a rihleti'l-emir Yaşbek min Mehdî ed-Devâdâr* (nşr. M. Ahmed Dehmân), Dimaşk 1406/1986; Aşıkpaşazâde, *Târih*, s. 210-217; Şehâvî, *ed-Đau'ü'l-lâmî*, V, 201-211; Şehâbeddin İbnü'l-Cey'ân, *el-Kavlü'l-müstazraf fi seferi mevlâna'l-Melikü'l-Eşref* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Trablusşam 1984; İbnü's-Şihne, *el-Bedrü'z-zâhir fi nuşratü'l-Melikü'n-Nâsır* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Beyrut 1403/1983, s. 35-44; Abdülbâsîr el-Malatî, *Nüzhetü'l-esâtin fi men veliye Mısır mine's-selâtin* (nşr. M. Kemâleddin İzzeddin Ali), Kahire 1987, s. 143-146; İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, III, 3-332; Hoca Sâdeddin, *Tâcü't-tevârih* (nşr. İsmet Parmaksızoglu), İstanbul 1979, III, 208, 242-243, 250, 266-273; Ahmed b. Yûsuf el-Karamânî, *Ahbabâr'd-düvel ve âşârü'l-lüvel fi't-târih* (nşr. Ahmed Hutayt - Fehmî Sa'd), Beyrut 1412/1992, III, 37-42; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, I, 297-300; Şevkânî, *el-Bedrü't-tâli*, II, 55-56; Sa'id Abdülfettâh Âşûr, *el-Eyyûbiyyûn ve'l-Memâlik*, Kahire 1990, s. 286-291; İsmail Yiğit, *Siyâsi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlükler*, İstanbul 1991, VII, 120-123; G. Wiet, "Deux princes ottomans à la cour d'Egypte", *BIE*, XX (1938), s. 137-150; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "II. Bayezid Devrinde Çukur-Ova'da Nüfuz Mücadelesi", *TTK Belleten*, XXXI/123 (1967), s. 345-373; İsmail Ahmed İsmail, "Medresetü's-Sultân Kayıtbay fi Mescidi'l-Harâm", *el-Arab*, XIV, Riyad 1979-80, s. 82-95; Sobernheim, "Kayıtbay", *IA*, VI, 462-464; a.mlf. - [E. Ashtor], "Ka'it Bâ", *EP* (Fr.), IV, 483-484; Refet Yinanç, "Dulkadiroğulları", *DİA*, IX, 553-557.



İSMAİL YİĞİT

KAYITBAY KÜLLİYESİ

XV. yüzyılın ikinci yarısında inşa edilen bir Memlük külliyesi.

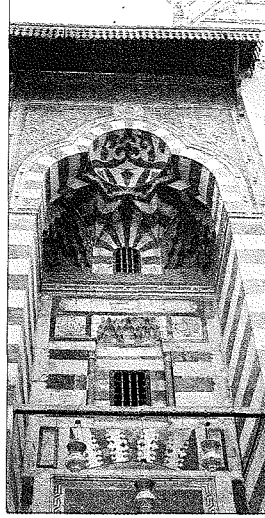
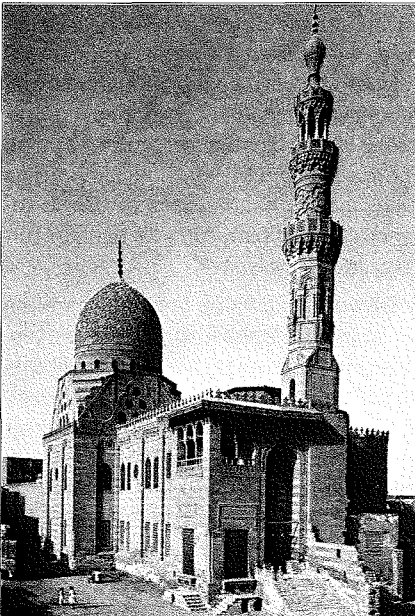
Memlük mimarisinin en göz alıcı eserlerinden olup Çerkez (Burcî) Memlük sultanlarından Kayıtbay tarafından 877-879 (1472-1474) yıllarında yaptırılmıştır. Cami-medrese, sebil-küttâb (sebil-mektek) ve türbenin yanı sıra birtakım tâli birimlerden oluşan külliye, Fâtımî dönemi surlarıyla kuşatılmış olan eski Kahire'nin kuzeybatısında, surlarla Mukattam dağı etekleri arasındaki geniş mezarlık alanında yer alır. Sultan Kayıtbay'ın saltanatı, XIV. yüzyılda el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun'un saltanatı gibi, yaptırdığı mimari anıtlarda bir üslûbun gelişimine imkân tanıyacak kadar uzun ve istikrarlıydı. Bu devrin mimarisi devâsâ olmayıp daha ziyade oranların inceliğine ve zarif süsleme ayrıntılarına önem veriliyordu. Diğer mezar külliyelerinin çoğu gibi Kayıtbay'ın külliyesi de hepsi günümüze kadar ulaşmamış birçok yapıdan meydana gelmekteydi. En iyi korunmuş olanı, aynı zamanda medrese olarak adlandırılan ana bina cami ile bâninin türbesidir.

Nisbeten küçük bir yapı olan caminin iki bağımsız cephesi vardır. Güney cephesindeki taçkapı üç merkezli bir keme-re sahip olup kavsara kısmı "ablak" denilen renkli taş kakmalarla ve bir miktar sarkıtlı bezelidir. Taçkapının solunda sebil-küttâb, sağında ise minare yer alır. Yapının güneydoğu yönünden türbenin geniş olmamakla birlikte görkemli kubbesi göze çarpar. Kubbenin taş oyma süslemesi, merkezi kubbenin tepesinde bulu-

nan ve bir takke gibi kubbenin yarısından azını kaplayan geniş bir geometrik yıldızdan oluşur. On altı kollu olan bu yıldızın uçlarıyla kubbe tabanı arasındaki alan daha küçük yıldızlarla doldurulmuştur. Arabeskler ve bitkisel süsleme şemaları, yıldız meydana getiren geometrik hatların arasındaki boşluğu doldurmaktadır. Kubbe kaidesine doğru yıldız şeması düz çizgilerden ve arabesklerden oluşan ikili bir kompozisyona dönüşür. Taştan inşa edilen ince ve zarif minare yüksek kabartma yıldızlarla bezelidir. Soğan biçimindeki kubbeciğinin boyun kısmında burmalı bir şerit bulunur. Sebül zengin biçimde boyalı ve yıldızlı ahşap bir tavana sahiptir. Sebilin giriş bölümünde taşan bir sekiyle fildişi kakmalı ahşap kanatları olan bir dolap vardır.

Su küplerinin soğuk muhafaza edildiği, ahşap kafesli kanatlara sahip girintinin yanında, iç mekâna ulaştıran geçidin üzerinde özellikle göz alıcı olan şemsiye biçimli kavsara bulunmaktadır. Cami, birbirine eşit olmayan iki eyvanı ve iki yan girintisiyle kâa planı sergiler. Bütün bu mekânlar mermer zeminler, renkli mermerden alt duvar kaplamaları (lambriler), stukolar ve renkli camlı pencerelerle zengin biçimde süslenmiştir. Merkezî mekânın üzerinde yer alan, canlı renklerle boyalı ahşap tavan ve aydınlık feneri diğer bölümlerle birlikte onarım geçirmiştir.

Kayıtbay Camii – Kahire / Mısır



Kayıtbay Camii'nin taçkapısı

Taştan olan mihrapta, taçkapının kavsarasında görülenlere benzeyen renkli taş kakma süsleme şemaları vardır. Kapalı avlunun köşelerindeki girintiler pencerelerle donatılmış, mızrak ucu biçiminde kemerlere sahip nişlerle süslüdür. Bir kitâbe kuşağı merkezî hacmin üst kısmını çevreler. İbadet mekânının güney yönündeki türbe taştan mâmul, panolarla bezeli, oymalı ve boyalı bir mihraba sahiptir. Kubbenin taş pendantiflerindeki sarkıtlar da oymadır. Her ne kadar vakfiyede sûfiler ve vakfa bağlı diğer kişiler için çeşitli bölümlerden söz ediliyorsa da bu barınma birimlerinin hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır.

Caminin batı yönünde Kayıtbay'ın tahata geçmeden önce inşa ettirdiği, arabesk oymalı kubbesiyle küçük türbe yer alır. Diğer mezar yapıları ve bir mahfil de (mak'ad) mevcuttur. Söz konusu mahfil külliyesinin dışına açılan, kör kemerler içine alınmış bir dizi pencereyle donatılmıştır. Genelde olduğu gibi önemli bir mezar külliyesinde ikamete mahsus binalar da bulunmaktaydı. Caminin kuzey yönünde hayvanları sulamak için yapılmış, mızrak ucu biçiminde kemerlere sahip, oyma nişlerle bezeli bir yalağın izleri görülebilir. Daha da kuzeyde Kayıtbay'a ait rab'ın cephesi yer almaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Paşa Mübârek, *el-Hitâtü't-Tevfikîyye*, Bulak 1306, V, 69 vd.; L. A. Mayer, *The Buildings of Qāyrbāy as Described in his Endowment Deeds*, London 1938; G. Wiet, *Les mosquées du Caire*, Paris 1966, s. 110-111; C. Kessler, *The Carved Masonry Domes of Mediaeval Cairo*, Cairo 1976, s. 30-31; Doris Behrens Abouseif, *Islamic Architecture in Cairo, an Introduction*, Leiden 1989, s. 144-147.



DORIS BEHRENS-ABOUSEIF

KAYLE bint MAHREME

(قبلة بنت مخرمه)

Kayle bint Mahreme et-Temîmiyye

Kadın sahâbî.

Benî Temîm kabilesinin Anberoğulları koluna mensuptur. Benî Cenâb kabilesinden Habîb b. Ezher'le evlendi ve bu evlilikten üç kızı, bir oğlu dünyaya geldi. Kocasının ölümünden sonra çocuklarını amcaları Esveb b. Ezher zorla elinden aldı. Çocuklarını geri alabilmek için 8 (629) yılında Hz. Peygamber'den yardım istemek üzere Bekir b. Vâil kabilesinden Hureys b. Hassân eş-Şeybânî ile birlikte Medine'ye gitti ve müslüman oldu. Bu arada mesciddeki sohbetlere katıldı, Resûlullah'a çeşitli sorular sordu. Hureys b. Hassân eş-Şeybânî'nin müracaatı üzerine Benî Temîm kabilesinin de ortaklaşa kullandığı Dehnâ bozkırlarının Hz. Peygamber tarafından Benî Şeybân'a verilmesi düşünüldükten kabilesinin haklarını başarıyla savundu ve arazinin Benî Temîm'in elinden çıkmasına engel oldu. Ayrıca zorla alınan kızlarının iade edilmesi ve kendisine yardımcı olunması hususunda Resûl-i Ekrem'den bir yazı aldı. Kayle bint Mahreme'nin Medine'ye gidişi ve İslâm'a girişiyle ilgili olarak kendi ifadesiyle nakdedilen ve dilcileri hayli meşgul eden uzun rivayet (İbn Sa'd, I, 317-320) edebî yönü yanında sabah namazının vaktinin tayini, hanımların mescidde namaz kılacakları yerin tesbiti, rızası alınmadan kadınların nikâha zorlanamayacağı, sahihsiz sular, araziler ve ağaçların halkın müşterek malı olduğu gibi konularda fikhî hükümler getirmiştir. Ayrıca müslümanların kardeş olduğuna, birbirleriyle yardımlaşmaları gerektiğine dair ahlâkî kurallar, Hz. Peygamber'in şemâline dair çeşitli bilgiler ihtiva etmektedir. Düzgün konuşan ve haksızlığa boyun eğmeyen Kayle zühd hayatı ve özellikle gece ibadetine düşkünlüğü ile tanıtılmaktadır. Seher vakitlerinde vird olarak okuduğu söylenen münâcâtında (Taberânî, XXV, 12) bunu görmek mümkündür. Uzun müddet yaşadığı anlaşılan Kayle'nin ne zaman ve nerede vefat ettiği bilinmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebü Dâvûd, "İmâre", 36, "Edeb", 22; Tirmizî, "Edeb", 50; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 317-321; VIII, 312; a.mlf., *eş-Şemâ'ilü'l-Muhammediyye* (nşr. İzzet Ubeyd ed-Deâs), Beyrut 1405/1985, s. 41; İbn Hibbân, *eş-Şikât*, III, 349; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Beyrut, ts. (Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî), XXV, 7-13; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-*

şahâbe, TSMK, III. Ahmed, nr. 497, II, vr. 265b; İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl*, I, 117; İbn Abdülber, *el-İs-tî'ab* (Bicâvî), IV, 1906; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe* (Bennâ), VII, 245-246; Zehebî, *Tecridü esmâ'i's-şahâbe*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), II, 299; İbn Hacer, *el-İşâbe* (Bicâvî), VIII, 83-87; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, VI, 120; X, 125; Muham-med Hamîdullah, *el-Veşâ'îku's-siyâsiyye*, Beyrut 1405/1985, s. 256-258; Hâlid Abdurrahman el-Akk, *Şuver min hayâtî şahâbiyyâtî'r-resûl*, Dimaşk 1409/1989, s. 596-597; M. Saîd Mübey-yaz, *Mevsû'atü hayâtî's-şahâbiyyât*, İdlîb [Su-riye] 1410/1990, s. 664-667.



MEHMET EFENDİOĞLU

KAYLÜLE

(قيلولة)

Öğle uykusu.

Arapça **kayl** masdarından türeyen **kay-lüle** ve **kâile** "öğle sıcaklığının şiddetli oldu-ğu gün ortasında uyuma" anlamına gelir. Kaylüle yapılan yere **mekil** (**mekâl**) deni-lir. Kur'an-ı Kerim'de cennetin en güzel istirahat yeri (mekil) olduğu haber verilir (el-Furkân 25/24). Kur'an'ın, geçmişte birçok şehir halkının kaylüle sırasında he-lâk edildiğine dair haberi (el-A'râf 7/4) ge-leneğin çok eskilere dayandığına işaret eder. Evlerde, mescidlerde veya bir ağa-cın gölgesinde kaylüle yapılabilir. Hz. Ali'nin ve Osman'ın Mescid-i Nebevî'de kay-lüle yaptıkları bilinmektedir. Hz. Peygam-ber, misafir olsun yerli olsun kimseyi mes-cidde kaylüle yapmaktan menetmez, an-cak ağaç gölgesi gibi kaylüleye uygun me-kânların kirletilmemesini isterdi (Ebû Dâ-vûd, "Tahâret", 14). O dönemde evlerin-de kaylüle yapanlar, sıcaklığın etkisiyle ba-zan yarı çıplak vaziyette veya gecelik gi-yerek odalarına çekilirlerdi. Kur'an, ki-şinin yeterince örtünmediği böyle zaman-larda ebeveynlerinin veya bir başkasının odasına girmek isteyen çocukların izin al-malarını emretmiştir (en-Nûr 24/58).

Cuma günleri cuma namazı kılındıktan sonra kaylüle yapıldığına dair şahâbeden gelen rivayetler diğer günlerde de bunun öğle namazından sonra gerçekleştirildi-ğini göstermektedir. Ancak daha önce kaylüle yapıp vakitini geçirmemek şartıyla öğle namazını sıcaklığın etkisinin azaldığı vakte kadar tehir de (tebrîd) câiz görülmüştür. Bu âdetin yaygın olduğu yerler-de zaruret dışında kaylüle yapanın ziyaret edilmesi, uykudan kaldırılması nezaket-sizlik sayılmıştır. İbn Abbas, ilim öğren-mek için kapısına gittiği kimse eğer kay-lüle yapıyorsa onu rahatsız etmez, uyan-masını beklerdi (Hatîb el-Bağdâdî, I, 158).

Hz. Peygamber'in kaylülerden, "güzel bir âdet" diye söz ettiği (Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, IV, 266), zaman zaman sütteyzesi Ümmü Harâm veya Enes'in annesi Ümmü Süleym gibi yakınlarının evinde kaylüle yaptığı rivayet edilir (İbn Hacer, XI, 72). Yine Resûl-i Ekrem, ge-cenin bir bölümünü ibadet için ayıran-ların gündüz kaylüle yaparak geceye zin-de girmelerini tavsiye etmiştir (İbn Mâce, "Şıyâm", 22). *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn*'in, virdlerin fazileti ve gecelerin ihyâsıyla il-gili bölümünde kaylülenin âdâbı hakkın-da bilgi veren Gazzâlî kaylüleyle "öğleye doğru biraz kestirmek" olarak tarif eder ve onun gece ibadetine yardımcı bir sün-net olduğunu söyler; bu amaçla yapılan kaylülenin ibadet (kurbet) hükmünde ol-duğunu belirtir. Şahâbeden Havvât b. Cü-beyr, yaygın bir inancı dile getirerek gü-nün başlangıcında uyumanın cehalet, or-tasında uyumanın güzel alışkanlık, sonun-da (ikindiden sonra) uyumanın ise hama-kat olduğunu söylemiştir (Hâkim, IV, 326). Günümüzde Arap yarımadası gibi sıcak bölgelerde, bilhassa Mekke ve Medine'de genellikle öğle namazı kılındıktan sonra kaylüle yapılması geleneği sürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "kyl" md.; Buhârî, "Cum'a", 41; "İsti'zân", 16, 39; Müslim, "Cum'a", 30, "Li'ân", 4, "İmâre", 161, "Fezâ'il", 83-85, "Fe-zâ'ilü's-şahâbe", 38; İbn Mâce, "Şıyâm", 22; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 14; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 339; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, VIII, 118-119; XVII, 74; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-ev-saî*, Kahire 1415, I, 13; Ebû Nuaym, *Hilye*, Beyrut 1405, II, 61, 62; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 326; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbî's-sâmî'* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Ri-yad 1403/1983, I, 158; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1939, I, 349, 368; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deyle-mî, *el-Firdevs bi-me'sûri'l-hiştâb* (nşr. Ebû Hâcer Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, IV, 266; Kurtubî, *el-Câmi'*, Kahire 1372, VII, 163; XII, 304; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, Kahire-Beyrut 1407, VIII, 112; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Beyrut 1379, X, 585; XI, 70, 72; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'*, Beyrut 1985, I, 131; II, 27; Azîmâbâdî, *'Aunü'l-ma'bûd*, Beyrut 1415, XIV, 66; Elmalî-li, *Hak Dini*, III, 2123; V, 3538, 3581.



NEBİ BOZKURT

Tip Açısından Kaylüle. Modern psiko-loji kitapları uykuyu "şuurluluğun geçici olarak değiştiği bir durum olarak" tanımlar. 1950'li yıllarda uyku "pasif teori" ile açıklanarak dimağı uyanık vaziyette tutan dürtülerin şiddeti azaldığında beynin uy-kuya girdiği düşünülüyordu. Buna göre uyanıklık bedeninin normal hali, uyku ise

uyanıklık haline bir ara verme idi. Fakat 1960'lı yıllarda sinir fizyolojisi hakkındaki bilgilerin artmasıyla uykunun pasif bir olay olmadığı, aksine çeşitli canlı türleri için değişiklikler arzedecek şekilde önce-den programlanmış aktif bir hadise nite-liği taşıdığı ve bu program gereğince pe-riyotlar halinde ortaya çıktığı fikri hâkim olmuştur.

İnsanın iç âlemiyle, yakın temasta bu-lunduğu dış âlem arasında zaman kavra-mı yönünden farklılıklar vardır. Dış çevre-de bir gün yirmi dört saat olacak şekilde ayarlanmıştır; bedendeki iç âlemin uyku ve uyanıklık yönünden günlük süresi ise gece-gündüz farkının bulunmadığı, ses ve ısı değişikliklerinin giderildiği ve sos-yal uyanıkların ortadan kaldırıldığı uyku la-boratuvarlarında yapılan çalışmalarda yirmi beş saat ve daha fazla olarak tes-bit edilmiştir. Bu çalışmaların diğer bir önemli sonucu da bütün deneklerin öğle saatlerinde uyuduklarının gözlenmesidir. Buna dayanarak uyku uzmanları, insanın tabii yapısının öğle ve gece saatlerinde olmak üzere en az iki defa uyumaya göre programlandığını belirtmektedir.

İnsanlar günlük hayatlarında tabii uy-ku davranışlarını yalnızca bebeklik çağıla-rında gösterebilme şansına sahiptir. Ni-tekim bebekler gündüzleri sık sık uykuya dalar ve uyanırlar, okul çağına geldiklerin-de sosyal çevre ve şartlar gündüzün uyu-malarını engellemeye başlar; erişkin ha-yatta ise kişinin ne zaman ve ne kadar uyuyacağını, artık bedeninin ihtiyacı değil toplumun hayat tarzı belirler. Buna rağ-men iç âlemdeki uyuma isteği büsbütün yok olmaz. Nitekim öğle saatlerinde ki-şinin gevşeyip dikkatinin dağıldığı bilin-mektedir. Bu durumun öğlen yemeği, iklim ve şahsî farklılıklara bağlı olmadığı tesbit edilmiştir. Trafik kazalarının yakla-şık dörtte birinin bu saatlerde vuku bul-duğu belirlenmiştir.

Dünya üzerinde ekvatorun her iki ya-nında 45. enlemler arasında öğle uyku-suna izin veren bir anlayış ve yerleşik bir kültür mevcuttur. Buna Araplar "kaylüle", İspanyol, İtalyan ve Yunanlılar ise "siesta" adını verirler. Türkiye'de belli bir geleneğe bağlı olmasa da "öğlen şeker-lemesi" tabiri bu terimlerin karşılığı ola-rak kullanılabilir.

Öğle uykusunun bir özelliği, insana bir-kaç dakika içerisinde derin bir uykuyu ya-kalama imkânı vermesidir. Bu uyku es-nasında beyin dalgalarının ölçümü sonu-cunda derin uykunun bir belirtisi olan

delta dalgaları tesbit edilmektedir. Delta dalgalı bir uykudan sonra gözünü açan kişi dinlenmiş ve tazelenmiş olarak uyanır. Bu tesbit kaylûlenin kişide verimliliği arttıran bir faktör olduğunu göstermektedir. İnsan böyle bir uykudan sonra on iki saat kadar uyanık kalabilmektedir. Nitekim İslâmî kaynaklarda kaylûle gece ibadetlerine rahat kalkabilmek için yararlanılacak bir imkân olarak görülmekte ve zihni açık tuttuğu ifade edilmektedir. Öte yandan araştırmalar ögle uykusu uyuyan pilot, doktor ve diğer önemli personelin daha az hata yaptığını göstermektedir. Ortamın yeterince sakin ve sessiz olması şartıyla kaylûle zamanında yatakta uyumakla masa başında, koltukta uyumanın uyku niteliği yönünden bir farkının olmadığı, bu şekilde otuz kırk dakika kadar uyumanın bile günün geri kalan kısmını gerilimsiz ve enerjik geçirme imkânı sağladığı belirlenmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Aynî, *‘Umdetü’l-kârî*, Kahire 1392/1972, XVIII, 321-322; D. Langen, *Yoğun Gevşeme (Otojen Trainig)*, *Egzersiz Kitabı* (trc. Mehmet İ. Arman), Kırıkkale, Vize 1985; Müfit Uğur, *Medikal Psikoloji*, İstanbul 1994, s. 232-235; İsmail Murat, “Uyku Araştırmaları”, *Cumhuriyet Bilim Teknik*, sy. 204, İstanbul 1991, s. 8-9.



HASAN DOĞRUYOL

KAYMAKAM

Osmanlı idarî ve askerî teşkilâtında bazı görevliler için kullanılan bir unvan ve terim.

Sözlükte “birinin yerine geçen, yerini tutan, vekil, nâib” anlamındaki **kâim-ma-kâmdan** gelen kelimeye Osmanlı merkez ve taşra teşkilâtında hem unvan hem terim olarak rastlanır. İlmiye teşkilâtındaki vekâletler ve ikinci derecedeki memuriyetler için daha ziyade “nâib” kelimesi kullanılmıştır. Bu unvan veya terim kaynaklarda XVI. yüzyıldan itibaren görülür. Bunların en önemlisi sadâret kaymakamıdır. Sadrazamın sefer dolayısıyla veya bir başka sebeple başşehirde bulunmadığı zamanlarda İstanbul’daki işlerini görmek üzere bıraktığı vekile sadâret kaymakamı denirdi. Eğer padişah da İstanbul’da değilse bu görevli İstanbul veya Âsitâne kaymakamı, İstanbul’da ise rikâb-ı hümâyün kaymakamı, rikâb kaymakamı veya sadece kaymakam paşa unvanıyla, sadrazamı ordu nezdinde temsil eden görevli de ordu kaymakamı şeklinde anılırdı.

Kaptanpaşaya vekâlet eden kimseye kaptanpaşa kaymakamı, bunun yönetimi altındaki Cezâyir-i Bahr-ı Sefid eyaletine kısaca Cezayir kaymakamlığı denirdi. Merkez bürokraside ise sefere katılan herhangi bir büroonun âmirinin yerine bıraktığı vekili de kaymakam tabiriyle adlandırıldı. Meselâ asıl reisülküttâb sefere giderse İstanbul’da onun yerine bakacak zat reisülküttâb kaymakamıydı. Öte yandan Tanzimat Fermanı’nın ilânından önce vali veya mutasarrıfların yerlerine bıraktıkları vekillere yine bu unvan veriliirdi.

Kaymakam unvanının Mısır eyalet teşkilâtında Kavalalı Mehmed Ali Paşa’da önce ve onun zamanında olmak üzere yaygın bir kullanımı vardır. Görevinden alınan beylerbeyinin yenisi gelinceye kadar yerine vekâlet eden kimseye beylerbeyi veya vali kaymakamı denirdi. Bu görev, XVI. yüzyılda genellikle kadı ve defterdar tarafından birlikte deruhte edilirdi. XVII. yüzyıl başlarından itibaren beylerbeyi kaymakamlığına Memlûk asıllı bir bey tayin edilmiştir. Mısır eyalet kaymakamı, beylerbeyinin tayin ve görevden alma dışındaki bütün yetkilerine sahip olup eyaletin asayiş ve huzuru için gerekli tedbirleri alırdı. Eğer yeni beylerbeyi gelinceye kadar kaymakam ölürse muhafaza beyleri yeni birini seçip merkeze arzederlerdi. Mısır valisinin yerine kaymakam tayini usulüne XVIII. yüzyıldan itibaren daha çok başvurulmuş, bu göreve umumiyetle yerli Memlûk beylerinden biri getirilmiştir.

Mısır eyaletinde kaymakam teriminin kullanıldığı bir başka alan maliye idi. Vergi tahsiliyle yükümlü mültezimlerin vekillerine de kaymakam denir ve bunlar genellikle yine Memlûkler’den seçilirdi. Mısır eyaletinde kaymakam unvanı kaptanın malî konulardaki yardımcısı ve vekili için de kullanılmıştır. Mehmed Ali Paşa zamanında ise kaymakam tabirinin kullanımı askerî alana da kaymıştır. Batı usulü teşkil edilen orduda miralayın altındaki rütbe sahibi ile nâhiye âmirine kaymakam denilmiştir. Bu sonuncusu bölgesinin en yetkili yöneticisiydi ve sulama işlerinden sorumluydu. Böylece bir bakıma kaymakam kelimesi önce vekâleti belirten bir terim iken zamanla doğrudan bir unvan haline gelmiş oluyordu. Nitekim XIX. yüzyılda Osmanlılar’da bu kelime yerleşmiş bir unvan olarak oldukça sık kullanılmaya başlandı. Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye teşkilâtında binbaşı ile miralay arasındaki rütbe kaymakam denildi ve bunun adı 1935’ten sonra yarbaya çevrildi.

di. Tanzimat döneminin ilk yıllarında faaliyet gösteren muhassıl-ı emvâlik sisteminin yerini 1842 yılı başlarından itibaren kaymakamlık aldı. Kaymakamlar Dahiliye Nezâreti’ne bağlıydı ve tayinleri bu nezâretçe yapılmaktaydı. Kendi idarî biriminde önemli kararlar alabilen kaymakamın ilk sorumlu olduğu merci bağlı bulunduğu valilikti. Taşra teşkilâtının vazgeçilmez görevlisi olan kaymakam önceleri sancak beyinin yerini alarak sancak mülki âmiri olmuş ve bu sıfatla küçük meclis denilen, 1849’dan itibaren ise sancak meclisi adıyla anılan bir kurula başkanlık etmiştir. Eyalet meclisi tarzında teşkilâtlanmış olan sancak meclisi mal müdürü, hâkim, tahrirat ve mal başkâtipleriyle müslüman ve gayri müslim toplulukların seçtiği kişilerden oluşurdu. Haftanın belli günlerinde toplanan meclisin başlıca görevleri sancağın maliye, belediye ve eğitim öğretim işleriyle ilgili kararlar almaktı. Güvenliğin sağlanması konusu da meclisin ve kaymakamın sorumluluğundaydı. Sancak meclisi sancağa bağlı kaza müdürlerinin ve halkın başvurularını da görüşüp karara bağlar, ancak büyük ve önemli meseleler kaymakam tarafından vali ve eyalet meclisine bildirilirdi. Valilikçe malî, idarî ve bayındırlıkla ilgili olarak hazırlanıp gönderilen tüzük ve yönetmelikler aynen uygulanır, vali ve eyalet meclisinin aldığı kararlara da uyulurdu.

Tanzimat döneminde zaman zaman görevlerini kötüye kullanan kaymakamlar istenilenden fazla vergi toplamamaları vb. yolsuzluklar hususunda uyarılmışlardır. Meselâ 5 Haziran 1850 tarihinde Kastamonu valisine, Bolu sancağı kaymakamına ve Bolu meclis üyelerine yazılan fermanla Tanzimat Fermanı’nın hükümlerine riayet edilmesi istenmiştir. Gerçekten Tanzimat’ın ilk yirmi yılında bazı vali ve kaymakamlar eski alışkanlıklarını sürdürmüşler, vergi yolsuzluklarının yanı sıra hediye alma usulünden de vazgeçmemişlerdir. Ancak Tanzimat döneminde bu tür hareketlere başvuran kaymakamlar halk tarafından şikâyet edilmiş, suçlu görülenler görevinden alınmış ve yerlerine yeni kaymakamlar gönderilmiştir.

Tanzimat’ın prensiplerini taşrada tam anlamıyla uygulayabilecek kişilerin yetiştirilmesi için 18 Ocak 1859 tarihinde Mekteb-i Mülkiyye açıldı. Buraya önceleri kaymakamlık ve müdürlük gibi mülki idarede istihdam edilecek kimseleri yetiştirmek için devlet dairelerinde çalışan kâtiplerin ehliyetlileri ve ilim tahsil etmiş kabiliyetli öğrenciler kabul edildi. Mekteb-i

Mülkiyye'de tarih, coğrafya, hesap, ekonomi politik, yeni düzenler ve Osmanlı antlaşmaları derslerini okuyup mezun olanlar taşraya müdür veya kaymakam olarak tayin edildi. Mektepten ilk olarak 1861 yılında otuz üç kişi mezun oldu; bunlar önce değişik küçük görevlere verilmiş, ardından müdürlük ve kaymakamlığa tayin edilmişlerdi. Meselâ bu okulun ilk mezunlarından Sırrı Efendi 1861'de Preveze kazası müdürlüğüne gönderilmiş, ardından kaymakamlık yapmıştır. Ahmed Hamdi Paşa 1861'de Vize-Saray, ardından Çorlu, 1867'de Ahyolu-Burgaz, 1871'de Samakov, 1873'te Köstendil, 1879'da ise Mersin merkez kazalarında kaymakamlık yapmış, 1880'de Ergani, 1888'de de Siirt mutasarrıflıklarında bulunmuştur.

Tuna vilâyeti nizamnâmesine göre 1864'ten itibaren sancağın yönetimi kaymakamdan alınıp mutasarrıfa bırakılmış, kaymakam da kazanın mülkî âmiri olmuş ve genellikle Mekteb-i Mülkiyye mezunları arasından seçilmiştir. Aynı nizamnâme de birkaç köyün birleşmesinden nahiye teşkil edilmiş, buraların idaresi nahiye müdürlerine verilmiştir. Nahiye müdürünün başkanlığında oluşturulan mecliste alınan kararların kaza kaymakamının onayından sonra yürürlüğe girmesi esası getirilmiştir. 1921'e kadar Osmanlı mülkî idaresi birimleri yukarıdan aşağıya doğru vilâyet, sancak, kaza ve nahiye şeklinde devam etmiş, bu yıl içinde sancak birimi kalkmıştır. Cumhuriyet döneminde kaza adı ilçeye çevrilmiş olmakla birlikte mülkî âmirinin unvanı kaymakam olarak varlığını sürdürmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

D'Ohsson, *Tableau général*, VII, 157-158; Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları: Nizam-ı Cedit 1789-1807*, Ankara 1946, s. 95-121; S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of Ottoman Egypt: 1517-1595*, Princeton 1968, tür.yer.; İlber Ortaylı, *Tanzimattan Sonra Mahallî İdareler (1840-1878)*, Ankara 1974, s. 42 vd., 65 vd., 89; a.mlf., "Midhat Paşa'nın Vilâyet Yönetimindeki Kadroları ve Politikası", *Uluslararası Midhat Paşa Semineri*, Ankara 1986, s. 227-236; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyaleti*, İstanbul 1990, s. 105-106, 127-129, 239; Musa Çadircı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara 1991, s. 236 vd., 259 vd.; Yücel Özkaya, "III. Selim'in İmparatorluk Hakkındaki Bazı Hatt-ı Hümayunları", *AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM*, sy. 1, Ankara 1990, s. 333-354; *Takvîm-i Vekâyi'*, sy. 567, İstanbul 18 Cemâziyelâhir 1275; J. H. Mordtmann, "Kaymakam", *İA*, VI, 464; P. M. Holt - E. Kuran, "Kâ'im-makâm", *EP*² (Fr.), IV, 482.



YÜCEL ÖZKAYA

KAYN (Benî Kayn)

(بنو القين)

Kahtânîler'in Kudâa koluna mensup bir Arap kabilesi.

Adını Nu'mân (Kayn) b. Cesr b. Şey'illâh b. Esed b. Vebere b. Tağlib b. Hulvân b. İmrân b. Hâfî b. Kudâa'dan alır. Kayn, Nu'mân b. Cesr'in lakabı olup muhtemelen kendisine demircilikteki şöhretinden dolayı verilmiş ve ondan gelen soya Benî Kayn, bazan da "nûn"un hazfiyle Belkayn denilmiştir. Kabilenin menşeiini Ahd-i Atîk'teki Kayn'a bağlayan ve Hz. Şuayb'ın bu kabileye mensup olduğunu iddia eden görüşler de vardır (Mustafa Murâd ed-Debbâğ, s. 68; *İA*, VI, 466).

Sînâ yarımadasından başlayarak Suriye sınırı boyunca Ürdün'ün doğusuna kadar uzanan bölgede özellikle Belkâ yöresinde yaşayan Benî Kayn, önceleri Suriye kabileleri arasında gerek sayı gerek servet itibarıyla çok güçlüydü ve çeşitli kolları vardı; fakat zamanla zayıfladı. Câhiliye döneminde kervan vurma ve köle ticareti ile uğraşıyordu. Hz. Peygamber'in âzatlısı Zeyd b. Hârise'yi esir edip satanlar da onlardandı.

Suriye'nin Bizans hâkimiyetine girdiği tarihten itibaren bu yörede yaşayan diğer kabilelerle birlikte Bizans nüfuzunu tanıyan ve hatta zaman içinde Hristiyanlığı kabul eden Benî Kayn, Müte Savaşı'nda (8/629) Bizans ordusunda ve yine aynı yıl Zâtüsselâsil Seriyyesi'nde Belî ve Uzre kabilelerinin yanında müslümanlara karşı çarpıştı. Ancak bu olaylardan kısa bir süre sonra kabilenin bir kısmının İslâmiyet'i kabul ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü kaynaklar, Hz. Peygamber'in Amr b. Hakem el-Kaynî'yi kabilesine âmil olarak gönderdiğini ve Kayn'a mensup bazı kimseler ridde olaylarına katılırken onun İslâm'dan ayrılmadığını belirtmektedir. Daha sonraki yıllarda ise Kayn'ın bir bölümünün İslâm, bir bölümünün de Bizans ordusu saflarında yer aldığı bilinmektedir. Meselâ Ecnâdeyn'de (13/634) bu kabileden Ebû Abdurrahman kahramanlığıyla takdir kazanırken ertesi yıl Dimaşk'ın müslümanların eline geçmesi üzerine askerî harekâtı bizzat yönetmek için Antakya'ya gelen Bizans İmparatoru Herakleios'un ordusunda Kayn'a mensup askerler de vardı.

Emevîler dönemindeki iç karışıklıklarda Benî Kayn daima hânedanı destekledi. Bundan dolayı Emevîler nezdinde itibar

kazanan Kayn mensuplarından Hint seferini gerçekleştiren Temîm b. Zeyd gibi kumandanlık mertebesine yükselttiler olmuştur. Hârûnürreşid zamanında 176 (792) yılında Havran'da Nizârî ve Yemânî kabileleri arasında meydana gelen iç karışıklıklarda da Kayn kabilesi önemli rol oynamıştı. Daha sonraki dönemlerde İslâm coğrafyasının farklı yerlerine dağılan kabilenin bir kısmı Endülüs'ün Reyne bölgesine yerleşti. Muhadram şairlerden tarihe geçmiş en meşhur şair Benî Kayn'dan Ebû't-Tamahân'dır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "kyn" md.; *Tacü'l-'Arûs*, "kyn" md.; Buhârî, "Meğâzî", 63; İbn Hişâm, *es-Sîre*², III-IV, 375; Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm, *Kitâbü'n-Neseb* (nşr. Meryem M. Hayrüd-der'), Beyrut 1410/1989, s. 368-369; Belâzûrî, *Fütûh* (nşr. Abdullah Enîs et-Tabbâ' - Ömer Enîs et-Tabbâ'), Beyrut 1987, s. 398; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), I, 616; III, 37, 243, 570; V, 167, 538; VII, 131; İbn Düreyd, *el-İstikâk* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Bağdad 1979, s. 542; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 453, 454; İbn Abdülber, *el-İstî'âb* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Beyrut 1992, III, 1173; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, III, 424; IV, 242-243, 425; Kehhâle, *Mu'cemü kabâ'ilü'l-'Arab*, Beyrut 1402/1982, III, 974; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, *el-Kabâ'ilü'l-'Arabîyye ve selâ'lühâ fi bilâdinâ Filistin*, [baskı yeri yok] 1986 (el-Müessesetü'l-'Arabîyye li'd-dirâsât ve'n-neşr), s. 68-70; A. Fischer, "Kayn", *İA*, VI, 465-467; W. Montgomery Watt, "al-Kayn", *EP* (İng.), IV, 819-820.



AHMET ÖNKAL

KAYNAK, Sadettin

(1895-1961)

Hâende, bestekâr.

15 Nisan 1895'te İstanbul Fatih'te Sarıgözel semtindeki Lutfi Paşa mahallesinde doğdu. Hacıoğulları diye tanınan bir ailedendir. Babası 1862'de okumak için Rize'den İstanbul'a gelen ve Fâtih Camii dersiâmlığı, huzur-ı hümayun hocalığı ve Tedkikât-ı Şer'iyye Ahkâm-ı Şahsiyye (Temyiz Mahkemesi) üyeliği yapan müderris Ali Alâeddin Efendi, annesi Havva Hanım'dır. Alâeddin Efendi'nin hastalığı sebebiyle bir ara Rize'ye dönen aile, onun 1905'te vefatı üzerine tekrar İstanbul'a gelerek Küçükpazar semtine yerleşti. Sadettin ilk ve orta öğrenimini civardaki okullarda sürdürürken dokuz yaşında Kur'an'ı ezberledi. Mercan İdâdisi'ni bitirdikten sonra Balkan Harbi sırasında Dârülfünun İlahiyat Fakültesi'ne girdi. I. Dünya Savaşı'nda öğrenim çağındaki gençlerin de askere çağırılması üzerine 1917'de fakülteyi bitirmeden askere alındı ve ihtiyat zâ-

biti olarak Diyarbekir'e gönderildi. Mar-din, Elazığ ve Harput'ta bulundu. Cum-huriyet'in ardından Odesa'ya sefer yapan gemilerde bir müddet kâtip olarak çalış-tı ve asıl arzu ettiği mesleğine Yavuz Sul-tan Camii imamlığı ile başladı. 1928'de aynı caminin başımanı oldu. Bestekâr ve icracı kimliğinin zaman zaman ön plana çıkması onu bir tercihle karşı karşıya bı-raktı ve imamlık görevinden istifa etti. Daha sonra kendini tamamen mûsiki ça-lışmalarına verdi. 1953 yılında Sultan Ah-med Camii'nin ikinci imamlığına getiril-di. Bu görevde iken yürüttüğü "Yavuz Sultan Selim Ağlıyor" filminin müzik ça-lışmaları sırasında felç oldu. 14 Ağustos 1954'te yapılan jübilesinin ardından Ka-dıköy Koşuyolu'ndaki evine çekildi. 3 Şu-bat 1961'de Haydarpaşa Numune Hasta-hanesi'nde üreden öldü ve ertesi gün va-siyeti üzerine Nuruosmaniye Camii'nde kılınan cenaze namazından sonra Merke-zefendi'deki aile kabristanına defnedildi. 1926 yılında Zehra Hanım'la evlenmiş, bu evlilikten Cavidan, Yavuz, Feyyaz ve Günaydın adında dört çocuğu olmuştur.

Cumhuriyet dönemi mûsiki tarihinin en önemli simalarından biri olan Sadettin Kaynak hânendeliğinin yanı sıra beste-kârlığıyla da tanınmış, bu iki özelliğinden hangisinin ön planda olduğu konusu öte-den beri tartışılmalıdır. Küçük yaşta sesinin güzelliğiyle dikkati çekmesi üze-rine on yaşlarında iken Hâfız Melek Efen-di'den ilk mûsiki derslerini almaya başla-dı. Ardından çalışmalarını Kasımpaşa'da Küçük Piyâle Paşa Camii imamı Şeyh Ce-mâleddin Efendi ile devam ettirdi. Kemal Batanay vasıtasıyla başladığı bu dersler-de dört fasıl, birçok durak ve ilâhi meş-ketti. Cemâleddin Efendi'den geçtiği ilk eser Tab'î Mustafa Efendi'nin "Çıkmaz derûn-i dilden efendim muhabbetin" mısrai ile başlayan bayatî ağır semâisi-dir. Askerliği sırasında Doğu illerinde gö-

rev yaparken folklorik unsurları ve özel-likle halk mûsikisinin bölgesel motiflerini inceleme fırsatı buldu. Bu motifler, onun ilerideki bestecilik çalışmalarında ustaca yoğrularak şarkı ve türkû arası özellik ta-şıyan eserlerinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Askerlik dönüşü mûsiki ça-lışmalarını 1920'li yıllarda Mehmet Emin Dede (Yazıcı) ve Kâzım Bey'den (Uz) ders-ler alarak sürdürdü. Birçok Mevlevî âyini, ilâhi ve mi'râciyenin ilk kısımlarını öğren-diği Emin Dede'den meşketttiği ilk eser Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin "Ey habîb-i kibriyâ ve'y matla'-ı nûr-i hüdâ" mısraıyla başlayan hüzzam durağıdır. Kâzım Bey'den (Uz) Zekâi Dede'nin sabâ kâr-ı nâtıkını öğrenerek başladığı meşk çalışmalarının yanı sıra onunla birlikte İb-nülemin Mahmud Kemal'in Beyazıt'taki konağında düzenlenen mûsiki toplantıla-rına katıldı; dönemin ünlü edebiyat, sa-nat ve mûsiki çevreleriyle tanışma imkân-ı buldu.

Sadettin Kaynak bestekârlığa, 1926 yılında plak doldurmak için Berlin'e gi-derken, "Hicrân-ı elem sîne-i pürhûnumu dağlar" mısraıyla başlayan bir şiiri hü-zam makamında besteleyerek başladı. Eserlerinde geçmişi bugüne ve geleceğe bağlayan bir bestekâr olarak dikkati çek-ti. Klasik formlarda şahsî üslûbunu orta-ya koyan dinî ve din dışı eserlerinin yanı sıra geleneksel şarkı formunun dışında bestelediği fantezi nitelikli eserlerinde erişilmesi güç başarıları ulaştı. Usul, rit-im, tempo değişiklikleri ve makam geç-kileri yönünden zengin örnekler ortaya koydu. Kendine has bir tarzda bestelediği eserlerinde amaç sadece usul ve maka-mın tanımı değil aynı zamanda mûsiki-nin üstün ifade gücü olmuştur. Mûsiki-nin çeşitli unsurları bu amaç doğrultu-sunda kullanılan etkin birer vasıta haline gelmiş, şiirin lafzı kadar anlamını da te-rennüm eden ve yansıtan bir özellik ka-zanmıştır.

Herhangi bir enstrüman çalmadığı hal-de Sadettin Kaynak'ın eserlerinde son de-rece parlak ve orijinal enstrümantal giriş ve bağlantı bölümleri dikkat çekmekte-dir. Bestelerinde saz unsuru satır arala-rındaki küçük bağlantı parçası olmaktan çıkmış, gerektiğinde kelime aralarına gi-rebilen, başta, ortada, sonda söz unsurla-ıyla yarışan, onlarla eşdeğer bir nitelik kazanmıştır. Eserlerinin ses ve saz bö-lümlerinde icranın alışılmış sınırlarını zor-layan bir seviyeye ulaştığından gerek tek-nikte gerekse nûansta onun bestelerini

icra edebilmek bir ustalık ölçüsü kabul edilmiştir.

Eserleri tabiat tasvirlerinden (Enginde yavaş yavaş günün minesini soldu / hicaz şarkı) hamâsî destanlara (Yanık Ömer / hüseyinî şarkı), lirik fantezilerden (Gönlüm özledikçe görürdüm hele / muhayyer kürdî şarkı) halk türkülerine (İncecikten bir kar yağar / segâh şarkı; Gemim geliyor baştan / uşşak şarkı), ilâhilerden (Doğmazdı kalbe îman / rast ilâhi) revû müziklerine (Ala-banda revûsü) kadar içinde resitatiflerin de yer alabildiği rahat anlaşılabilircek sadelikteki güftelere yer verilmiş, ses ve saz unsurlarının ayrılmaz bir bütün halinde kaynaştırıldığı kompozisyonlardır. Klasik mûsiki eğitimiyle yetişmiş olmasına rağ-men halk sanatındaki gücü keşfetmiş ve halk mûsikisinin geleneksel şekillerini kendine özgü tavrıyla bestelerinde yo-rumlamıştır. Sadettin Kaynak eserlerin-de, klasik ve folklorik müzik alanları ara-sındaki kültürel köprüyü nitelik zaafına düşmeden ustalıklı kurabilmiş ender sanatçılardandır. İlk defa Tanbûrî Cemil Bey'in dehasıyla klasik Türk mûsikisinin anlatım araçları arasına sokulan folklor müziğinin içine bu derece duygu ve cesa-retle girebilen, klasik mûsiki eğitimiyle yetişmiş ilk söz müziği bestecisidir. Türkû tarzı eserlerinde daha çok Erzurumlu Em-rah, Âşık Ömer ve Karacaoğlan gibi Türk halk edebiyatı şairlerinin manzumelerini tercih etmiştir.

Sadettin Kaynak'ın bir besteci olarak üstün başarılarının görüldüğü diğer bir alan film müziği bestekârlığıdır. 1939 yı-lından itibaren Türkiye'ye girmeye baş-layan Mısır ağırlıklı yabancı filmler yanın-da bir müddet sonra bunların yerini alan yerli filmlerin müziğinin yapımı konusun-da dönemin ünlü bestekârlarından yarar-lanma yoluna gidilmişti. Bu şekilde Mü-nir Nurettin Selçuk, Artaki Candan, Şerif İçli, Sadi Işıl, Şükrü Tunar, Kadri Şen-çalar, Selâhattin Pınar ve Sadettin Kaynak film müziği çalışmalarına yönelmişlerdir. Bu besteciler içinde çalışmalarını en uzun ve en başarılı biçimde sürdüren sanatkâr Sadettin Kaynak olmuştur. Hatta onun eserlerinin pek çoğu bu filmlerin ürünüdür. Kendi ifadesine göre seksen beş fil-me müzik yapmış ve her film için on - yir-mi civarında eser bestelemiştir. Sadettin Kaynak'ın müziğini yaptığı filmlerden bazıları şunlardır : Leylâ ile Mecnun, Al-lah'ın Cenneti, Vicdan Borcu, Binbir Ge-ce, Meçhul Gazi, Beyaz Zambak, Selâhad-din Eyyûbî, Çanakale Geçilmez, Düşün Gecesi, Endülüs Geceleri, Yayla Kartalı,



Sadettin
Kaynak
(Sinan
Zeyneloğlu
fotoğraf arşivi)

Hârûnürreşîd'in Gözdesi, Arzu ile Kam-ber, Ferhad ile Şîrin, Yavuz Sultan Selim Ağlıyor.

Kaynak'ın Mısır filmleriyle olan bu mü-nasebeti, sonraları kendisine Arap film-lerindeki melodilerin taklitçisi olmak ve bugün arabesk denen bir türün oluşma-sına katkı sağlamak gibi birtakım haksız suçlamaların yöneltilmesine yol açmış-tır. Bu ithamlara bizzat verdiği cevapta, o sıralarda ülkeye gelen Mısır filmlerinin sadece diyaloglarının Türkçe'ye çevrildi-ğini, şarkıların Arapça söz ve müziklerin- nin aynen kaldığını, bazı filmlerin bu filmlerin daha çok tutunabilmesi için ay-rica şarkı sözlerinin Türkçeleştirilmesi şeklinde bir uygulama başlattığını ifade etmiştir. Kendisi ise film müziklerinin Türk mûsikisi formunda ve Türkçe söz-lerle yeniden bestelenmesi yolunu teklif etmiş ve bunu başarılı şekilde uygulamış-tır. O dönem için gerçekten büyük so-rumluluğu gerektiren böyle bir çalışma içine çekinmeden giren Kaynak filmlerin şarkı ve müziklerini yeni baştan bestelemiştir. Filmler bir yandan orijinal Arap müziğiyle, öte yandan Sadettin Kaynak'ın yaptığı müzikle aynı anda gösterime gir-miş, zamanla müziği Kaynak tarafından bestelenen filmlerin halk arasında daha çok rağbet kazandığı görülmüş, bu du-rum onun çalışmalarının devam etmesine sebep olmuştur.

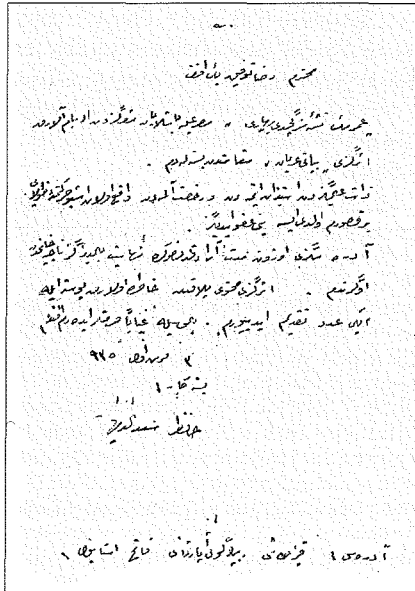
Kendi ifadesine göre 1000'in üzerinde eser besteleyen Sadettin Kaynak beste çalışmalarını ölümünden iki yıl öncesine kadar sürdürmüştür. Bazılarının güftesi kendisine ait olan eserlerinde daha çok Vecdi Bingöl'ün manzumelerini tercih etmiştir. Besteleri halk tarafından çok be-ğenilen sanatkârın eserleri arasında, "Beklerim her gün bu sâhillerde mahzun böyle ben"; "Gönlüm seher yeli gibi dal-dan dala essem diyor" ve, "Çıkar yüceler-den haber sorarım" mısralarıyla başlayan hüzzam fantezileri; "Batan gün kana ben-ziyor, yaralı cana benziyor" mısraıyla baş-layan muhayyer şarkısı; "Bahar bitti, güz bitti, artık bülbül ötmüyor" mısraıyla baş-layan nihavend fantezisi; "Ağlarım çağ-lar gibi" mısraıyla başlayan hüseyinî tür-küsü; "Muhabbet bağına girdim bu gece" ve, "Yeşil gözlerini ufkuma ger ki" mısra-larıyla başlayan hicaz şarkıları; "Hoy de-niz Karadeniz"; "Gül derler bana gül der-ler" mısralarıyla başlayan uşşak türküleri ve, "Gördüm seni bir gün yeni açmış güle döndüm" mısraıyla başlayan uşşak şar-kısı; "Ben güzele güzel demem" ve, "Hoş geldin evimize" mısralarıyla başlayan mâ-

hur türküleri; "Derman kâr eylemez, fer-man dinlemez"; "Leylâ bir özge candır" ve, "Dertliyim, rûhuma hicranımı sardım da yine" mısralarıyla başlayan segâh şar-kıları, "Yâd eller aldı beni" mısraıyla baş-layan uzzâl türküsü sayılabilir. Ayrıca, "Ey âşık-ı sâdiklar gelin Allah diyelim" mısra-ıyla başlayan hicaz, "Alma tenden cânımı" mısraıyla başlayan hüzzam ilâhileriyle, "Yâ sâhibe'l-cemâl ve yâ seyyide'l-beşer" mısraıyla başlayan hüzzam şuşulû de çok tanınmış dinî eserlerindendir.

Sadettin Kaynak'ın bestelerinin pek çoğu plaklara okunmuş; Münir Nurettin Selçuk, Müzeyyen Senar, Safiye Ayla, Ha-miyet Yüceses, Şükran Özer, Muallâ Mu-kadder gibi dönemin ünlü sanatçılarının seslendirdiği eserleri satış rekorları kır-mıştır. İstiklâl Marşı'nı besteleyenler ara-sında bulunan Kaynak'ın yukarıda zikre-dilen formlar dışında klasik formda iki bestesi bulunmaktadır. Onun bestele-rinden 267 adedinin listesi Yılmaz Öztu-na'nın ansiklopedisinde yer almaktadır (bk. bibl.).

Onun bir diğer özelliği de "hâfız / hâ-nende" kuşağının son ve en başarılı tem-silcilerinden olmasıdır. Bir ses sanatçısı olarak 1926-1935 yıllarında doldurduğu taş plaklar koleksiyonların en değerli eserleri arasında yer alır. 1926-1927 yıl-larında önce Dârü'ttâ'lim-i Mûsikî heye-tiyle Pathé, ardından tek başına, ayrıca

Sadettin Kaynak'ın Rızâ Tefvîk'e yazdığı bir mektup (Abdullah Uçman koleksiyonu)



Hâfız Kemal ile birlikte Odeon ve Colum-bia firmaları için pek çok plak doldurmuş-tur. Plağa okuduğu ilk eser Kazasker Mustafa İzzet Efendi'nin, "Ben dost he-vâsına düştüm gayri hevâ neme gerek" mısraıyla başlayan bayâtî durağıdır. Plak-larında kendisine daha çok üdi Yorgo Ba-canos ile kemençeci Aleko Bacanos eşlik etmiştir. Kaynak, Berlin'den başka çeşit-li tarihlerde plak doldurmak üzere gitti-ği Viyana ve Milano'da Batı müziğini in-celeme imkânı bulmuş ve Paris'te bir kon-ser vermiştir. Onun besteci olarak tanınıp sevilmesi okuyuculuğu bıraktığı yıllardan sonrasına rastlar. Hazırlamakta olduğu müzik tarihine dair çalışmasını bitireme-yen Kaynak'ın beş defterden oluşan ve bizzat kendi kaleminden çıkmış olan ge-niş bir nota koleksiyonu bugün Alâaddin Yavaşca'da bulunmaktadır. Sanatçının ayrıca bir hâtıra kaleme aldığı söylenmek-teyse de bu esere henüz ulaşamamış-tır.

Sadettin Kaynak, Atatürk'ün 1932 yı-lında başlattığı ibadet dilinin Türkçeleş-tirilmesi uygulamasına bizzat onun direk-tifiyle hazırlık safhasından itibaren katıl-mıştır. Ezan ve kâmetin Türkçe'ye çevril-mesi için oluşturulan komisyonda yer al-dığı gibi (DİA, XII, 39) bu uygulamanın İstanbul camilerindeki tatbikatında, Kur-'an meâlinin cemaat huzurunda aşır ola-rak okunmasında, namazın bu meâlin ti-lâvetiyle Türkçe kılınılmasında, sarık ve cübbe giymeden Süleymaniye Camii min-berine çıkarak cuma hutbesinin bütün dualarıyla birlikte Türkçe irat edilmesi (a.g.e., XVIII, 428) uygulamalarında dev-rin diğer hâfızlarıyla birlikte yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnülemin, *Hoş Sadâ*, s. 251-253; Mustafa Rona, *Yirminci Yüzyıl Türk Müsikisi*, İstanbul 1970, s. 401-421; Mehmet Nazmi Özalp, *Türk Müsikisi Tarihi*, İstanbul 2000, II, 228-231; Cı-nuçen Tanrıkörür, *Mûsikî Kimliğimiz Üzerinde Düşünceler*, İstanbul 1998, s. 295, 336-342; a.mlf., "Osmanlı Müsikisi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi* (ed. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1998, II, 514; Zeki Tükel, "Üstad Bes-tekâr Saadettin Kaynak'ın Evinde Bir Saat", *Radio Haftası*, sy. 131, İstanbul 1952, s. 27-29; Hayri Yenigün, "Sadettin Kaynak", *MM*, sy. 244 (1969), s. 10-11; "Sâdeddin Kaynak: Eser-leri ve Görüşler", *Musikî ve Nota*, sy. 5, İstan-bul 1970, s. 10-11; "20. Ölüm Yıldönümünde Kaynak'ı Anıyoruz", *MM*, sy. 377 (1981), s. 21-28; Öztuna, *BTMA*, I, 435-439; Mehmet Günte-kin, "Kaynak, Sâdeddin", *DBİst.A*, IV, 507; Ha-lis Ayhan - Mustafa Uzun, "Ezan", *DİA*, XII, 39; Mustafa Bakır, "Hutbe", a.e., XVIII, 428; *Ken-di Sesinden Hafız Sadettin Kaynak*, Kitap ve CD, Kalan Müzik Arşiv Serisi.



GÜNEYDİN KAYNAK - NURİ ÖZCAN

KAYNUKĀ' (Benî Kaynukā') (بنو قينقاع)

Hiz. Peygamber'in
Medine'den sürdüğü yahudi kabilesi.

İslâm'ın doğuşunda Medine'de yaşayan üç yahudi kabilesinden biridir (diğer ikisi Benî Nadîr ve Benî Kurayza). Medine'nin güneybatısındaki Vâdibuthân'da oturan Benî Kaynukâ'lılar yazıda İbrânî harflerini kullanıyor, çocuklarına Kitâb-ı Mukaddes'te geçen isimlerin yanında Arap isimleri de veriyor ve Arapça konuşuyorlardı; geçim yolları ticaret, silâh imalatı ve kuyumculuktu.

Hiz. Peygamber'in hicretten sonra Medine'deki Arap ve yahudi kabileleriyle yaptığı, barış içerisinde birlikte yaşama anlaşmasına (Medine Vesikası) Benî Kaynukâ'lılar Benî Hazrec'in müttefiki olarak katılmışlardı. Ancak müslümanların Bedir Gazvesi'nde kazandıkları başarı onları rahatsız etti ve taşkınlık yapmaya başladılar. Resûl-i Ekrem'in, Kureys'in başına gelenlerden ders alarak müslüman olmalarını istemesi üzerine de ona red cevabı verdiler. Bedir Gazvesi'ne dikkat çekilerek kâfirlerin Allah'ın yardımıyla yakın bir zamanda tekrar yenileceklerini belirten âyetlerin (Âl-i İmrân 3/12-13) bu cevaba karşılık nâzil olduğu rivayet edilir. O sırada gerginlik sürerken alışveriş için Benî Kaynukâ' çarşısına giden müslüman bir kadının tâcize uğraması ve çıkan olayda karşılıklı kan dökülmesi anlaşmanın bozulmasına sebep oldu (el-Enfâl 8/58). Hiz. Peygamber, hicretten yirmi ay sonra şevval ayının ortasında Benî Kaynukâ'nın mahallesini kuşattı ve on beş gün sonra teslim aldı (Zilkade 2/Nisan 624). Resûl-i Ekrem'in esirlerden, sayılarının 700 civarında olduğu nakledilen savaşçı erkeklerin öldürülmesine karar vermesi üzerine Hazrec kabilesinin reisi Abdullah b. Übey b. Selûl, Benî Kaynukâ'lıların kendilerinin müttefiki olduklarını belirtmekle başışlanmalarını istedi. Hiz. Peygamber, münafıkların başı olduğunu bilmesine rağmen onun ısrarı üzerine kabile mensuplarının tamamının Medine'den sürülmesini emretti. Ayrıca onlara şehirden ayrılmalari için üç gün süre tanındı ve alacaklarını tahsil etmelerine izin verildi. Ticaret ve zanaatla uğraştıklarından toprak sahibi olmayan Benî Kaynukâ' yahudileri çok sayıda silâhla silâh yapımında ve kuyumculukta kullandıkları malzemeyi bırakarak Medine'den ayrıldılar ve bir ay kadar Vâ-

dilkurâ'da kaldıktan sonra Suriye taraflarına gidip Ezriât'a yerleştiler.

Resûlullah ele geçirilen ganimetten üç kılıç, üç mızrak, iki zırh ve iki yay ile beytümâlin beşte bir hakkını (humus) aldıktan sonra geriye kalanı gaziler arasında paylaştırdı; ayrıca Muhammed b. Mesleme ve Sa'd b. Muâz'a da birer zırh hediye ettiği bilinmektedir. Bu taksim humusla ilgili âyetin (el-Enfâl 8/41) inmesinden sonraki ilk uygulamadır (bk. HUMUS). Leone Caetani, Taberî'ye dayanarak (Târih, II, 481) Hiz. Peygamber'in eşlerinden Safiyye'nin Benî Kaynukâ' Gazvesi sırasında esir alındığını söylemekteyse de (İslâm Târihi, III, 415) bunun, ilgili rivayette geçen ve Resûl-i Ekrem'in ganimetten humusla safî* aldığını belirten ifadedeki "safî"nin "safiyye" şeklinde yanlış yorumlanmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Çünkü Safiyye'nin, Hayber yahudilerinin reislerinden Huyey b. Ahtab'ın kızı olduğu ve kalenin fethi sırasında esirler arasında bulunarak Hiz. Peygamber tarafından âzat edilip zevceliğe alındığı bilinmektedir. Bazı araştırmalarda (Hamîdullah, I, 578; Atçeken, s. 120) Benî Kaynukâ'dan 1500 kılıç, 2000 mızrak, 300 zırh ve 500 kalkan ganimet ele geçirildiği belirtilmekteyse de kaynaklardaki rivayetin Benî Kurayza ile ilgili olduğu görülmektedir (Vâkıdî, II, 510; İbn Sa'd, II, 75).

Hicretten sonra müslüman olan âlim sahâbî Abdullah b. Selâm Benî Kaynukâ'dandı. İbn Hişâm, Benî Kaynukâ' yahudilerinin önde gelenlerinden Sa'd b. Huneyf, Zeyd b. Lusayt, Nu'mân b. Evfâ b. Amr, Osman b. Evfâ, Râfi' b. Hureymile ve Rifâa b. Zeyd b. Tâbût'un ise görünüşte İslâm'a girdiklerini belirtir (es-Sîre², II, 527). Vâkıdî de Abdullah b. Übeyy'in cenazesine katılan münafıkları sayarken İbn Hişâm'ın zikrettiği Sa'd b. Huneyf ve Zeyd b. Lusayt gibi bazı Benî Kaynukâ'lı isimlere yer vermiştir (el-Megâzi, III, 1059).

BİBLİYOGRAFYA :

Vâkıdî, *el-Megâzi*, I, 176-180; II, 510; III, 1059; İbn Hişâm, *es-Sîre*², II, 514-515, 527, 552; III, 47-50, 292; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 502-503; II, 28-30, 48, 75; VIII, 123; Taberî, *Târih* (Ebû'l-Fazl), II, 479-482, 586; III, 177; L. Caetani, *İslâm Tarihi* (trc. Hüseyin Cahid), İstanbul 1924, III, 408-416; S. W. Baron, *A Social and Religious History of The Jews*, New York 1957; III, 78-79; N. A. Stillman, *The Jews of Arab Lands*, Philadelphia 1979, s. 3 vd., 9, 12-13; Nadir Özkuyumcu, *Hiz. Peygamber Devrinde Yahudilere Karşı Gündülen Siyaset* (yüksek lisans tezi, 1985), Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 5-6, 8, 48-53; Köksal, *İslâm Tarihi* (Medine), II, 236-241; W. M. Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford 1988, s. 192 vd., 209-210;

Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), I, 570 vd., 576-580; İsmail Hakkı Atçeken, *Hiz. Peygamber'in Yahudilerle Münasebetleri*, İstanbul 1996, s. 41 vd., 116-122; M. Gil, "The Constitution of Medine: A Reconsideration", *JOS*, IV (1974), s. 44-66; a.mlf., "The Origin of the Jews of Yathrib", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, IV, Jerusalem 1984, s. 203-220; M. Lecker, "Muhammad at Medina: A Geographical Approach", a.e., VI (1985), s. 29-62; a.mlf., "On the Markets of Medina (Yathrib) in Pre-Islamic and Early Islamic Times", a.e., VIII (1986), s. 133-147; a.mlf., "Did Muhammad Conclude Treaties with the Jews Tribes Nadir, Qurayza and Qaynuqâ'?", *JOS*, XVII (1997), s. 29-36; A. J. Wensinck, "Kaynukâ", *IA*, VI, 467; a.mlf. - R. Paret, "Kaynukâ", *EJ²* (Ing.), IV, 824; "Qaynuqâ", *EJd.*, XIII, 1418-1419.



CASİM AVCI

KAYREVAN

(القبروان)

İfrîkiye'nin

VII-XI. yüzyıllar arasındaki başşehir.

Kayrevân / Kayruvân adı Farsça **kârîvân / kârbân / kârvân** (kervan, kafil) kelimesinin (Steingass, s. 947, 1003) "ordu, ordugâh" anlamını da kazandıktan sonra Arapçalaşmış şeklidir (Lane, VII, 2577). Şehre bu adın verilmesi, Emevîler'in İfrîkiye valisi Ukbe b. Nâfi' tarafından 50 (670) yılında, bölgede yaşayan halkı kontrol etmek ve gerçekleştirilen fetihlerin kalıcılığını sağlamak için ordunun bir hareket ve ikmal üssü olarak kurulması sebebiyledir. Günümüzde tahıl ve hayvan ticareti yapılan, ayrıca halıcılık, el sanatları ve turizm merkezi olan Kayrevan, Tunus Cumhuriyeti'nde ve başşehir Tunus'un yaklaşık 156 km. güneyinde bulunmaktadır, nüfusu 150.000'dir (1998).

Ukbe b. Nâfi'nin ilk önce bir cami ve hükümet konağı yaptıran başlattığı şehrin kuruluşu çalışmaları beş yıl içinde tamamlanmış ve buraya Teym, Evs, Hazrec, Ezd, Tenûh, Kinde, Kinâne gibi Arap kabilesi mensupları ile Horasan'dan gelen göçmenler ve yerli Berberiler iskân edilmiştir. Kayrevan'ın kurulması müslümanlar için iyi sonuçlar vermiş ve bölgede kontrolün sağlanması yanında Berberiler'in İslâmiyet'i kabul etmelerine yardımcı olmuştur. Ukbe b. Nâfi'nin 55 (675) yılında görevden alınması üzerine İfrîkiye valiliğine tayin edilen Ebû'l-Muhâcir Dînâr, Ukbe'nin tesis ettiği şehri yıktırarak kendi karargâhının bulunduğu yerde Tekrevan adıyla yeni bir şehir kurma çalışmalarına başladı. Fakat yedi yıl sonra I. Yezid Ukbe'yi yeniden valiliğe getirdi ve daha önce Mısır'a bağlı

olan İfrîkiye'yi doğrudan hilâfet merkezi-ne bağladı. Ukbe b. Nâfi' de vilâyet merkezini tekrar imar ettiği Kayrevan'a taşıdı. Arkasından Züheyr b. Kays el-Belevî'yi yerine vekil bırakarak bir yıl süren Mağrib seferine çıktı. Ancak dönüşte Bizanslılar'la ittifak yapan Berberîler tarafından tuzağa düşürülerek öldürüldü. Züheyr b. Kays da Berka'ya çekilmek zorunda kalınca Berberî reisi Küseyle b. Lemzem, Muharrem 64'te (Eylül 683) Kayrevan'ı ve buradan Berka'ya kadar olan bölgeyi ele geçirdi. Bölge 69 (688-89) yılına kadar Küseyle'nin elinde kaldı. Aynı yıl Halife Abdülmelik b. Mervân, Berka'da bulunan Züheyr b. Kays'ı İfrîkiye valiliğine tayin etti ve onu Kayrevan üzerine gönderdi. Züheyr, ilk anda başarı kazanıp Küseyle'yi öldürmesine ve Kayrevan'a girmesine rağmen daha sonra onun Berka'dan ayrılmasını fırsat bilen Bizanslılar saldırıya geçerek burada bulunan az sayıdaki müslümanı öldürdü. Geri dönen Züheyr onlarla yaptığı savaşı kaybetti, kendisi de bu savaşta şehid oldu. Böylece İfrîkiye ve dolayısıyla Kayrevan ikinci defa Emevî hâkimiyetinden çıktı ve bölgeye Kâhine adlı bir kadın hâkim oldu.

Abdülmelik b. Mervân tarafından İfrîkiye valiliğine tayin edilen Hassân b. Nu'mân el-Gassânî, 73 (692) yılında 40.000 kişilik ordusuyla Kayrevan'a girerek fetih hareketine başladı. Fakat üç yıl sonra Berberî Kâhine'ye yenilmesi İfrîkiye'nin tekrar elden çıkmasına sebep oldu. Hassân b. Nu'mân büyük bir orduyla yeniden Kâhine'nin üzerine yürüyünce Kâhine elindeki bütün şehirleri yakıp yıkarak sonradan Bi'rîkâhine denilen yere kadar çekildi ve burada yapılan savaşta yenilerek öldürüldü (82/701); bu olayın 79 (698) veya 84 (703) yıllarında cereyan ettiğine dair rivayetler de vardır. Hassân b. Nu'mân, İfrî-

kiye'yi tam olarak hâkimiyeti altına alıp siyasî istikrarı sağladıktan sonra Kayrevan'ın etrafında yeni yerleşim alanları açtı ve şehrin genişlemesini sağladı. Ayrıca Ukbe b. Nâfi'in yaptırdığı camiyi mihrabı hariç yıktırıp yeniden inşa ettirdi. Hassân'dan sonra İfrîkiye ve Mağrib valiliğine gönderilen Mûsâ b. Nusayr Kayrevan'a gelerek idareyi ele aldı; Mağrib, Akdeniz adaları ve Endülüs'te fetihler gerçekleştirdi.

Kayrevan'ın doğrudan Dimaşk'a bağlı bir eyalet merkezi olması durumu, Halife Abdülmelik b. Mervân ile kardeşi Mısır Valisi Abdülazîz b. Mervân arasında çıkan veliahtlık krizi sırasında bozuldu ve İfrîkiye eskisi gibi yine Mısır'a bağlandı; ancak Abdülmelik'in oğlu I. Velîd şehri tekrar hilâfet merkezine bağladı. İdarî açıdan rahata kavuşan Kayrevan bu defa da Arap-mevâlî ve Kelbî-Kaysî mücadelesine sahne oldu. Yezîd b. Abdülmelik tarafından İfrîkiye ve Mağrib valiliğine getirilen Yezîd b. Ebû Müslim, müslüman olan Berberîler'i ve mallarını ganimet kabul ederek humus alması ve onları cizye ve haraçla mükellef tutması gibi uygulamaları sebebiyle öldürüldü (102/720-21). Ubeyde b. Abdurrahman el-Kaysî'nin, kendisinden önceki bölge valisi Bîşr b. Safvân el-Kelbî'nin tayin ettiği Kelbî kökenli valileri azledip çeşitli baskı ve hapis cezalarına tâbi tutması, onların yerine Kaysîler'i tayin etmesi, bu arada mevâlîye karşı da kötü davranarak Berberîler'e çeşitli haksız muamelelerde bulunması Arap-mevâlî ve Kelbî-Kaysî mücadelesini şiddetlendirdi. Hişâm b. Abdülmelik'in Ubeyde'nin yerine tayin ettiği Ubeydullah b. Habbâb el-Kaysî'nin de Kelbîler'e karşı Kaysîler'den, mevâlîye karşı Arapçı politikadan yana olması, bu süreç içerisinde Hâricîliği kabul etmiş olan Berberîler'in

isyanına sebep oldu. 123'te (741) Hâricî Berberîler'in çıkardığı isyanlarda Kayrevan herhangi bir zarara uğramadı ve Hâricîler'e yenilen Araplar için güvenli bir sığınak vazifesi gördü. Şehir, Hanzale b. Safvân el-Kelbî'nin valiliği zamanında 124 (742) yılında Hâricîler'in Sufriyye koluna mensup olan Ukkâşe b. Eyyûb el-Fezârî ile Abdülvâhid b. Yezîd el-Hevvârî'nin hücumuna mâruz kaldı. Hanzale'nin Abdurrahman b. Ukbe kumandasında gönderdiği ordunun mağlûp olmasının ardından Asnam mevkiindeki savaşta Berberîler ağır bozguna uğradı ve Abdülvâhid savaş meydanında öldürüldü. Daha sonra Ukkâşe'nin üzerine yürüyen Hanzale, Karn dağı yakınında yapılan savaşta onu mağlûp etti ve Ukkâşe yakalanarak idam edildi (Cemâziyelâhîr 124 / Nisan 742). 127 (745) yılında Ukbe b. Nâfi'in torunlarından Abdurrahman b. Habîb ayaklandı ve Kayrevan üzerine yürüdü; müslüman kanı dökülmesini istemeyen Vali Hanzale'nin şehri boşaltmasıyla da içeri girerek duruma hâkim oldu ve son Emevî halifesi II. Mervân tarafından vali olarak kabul edildi. 140'ta (757) Sufri Hâricîler'den Âsım el-Verfecûmî tarafından ele geçirilen Kayrevan'ı ertesi yıl İbâzî lideri Ebû'l-Hattâb el-Meâfirî geri aldı ve ileride Rüstemîler hânedanını kuracak olan Abdurrahman b. Rüstem'i buraya vali tayin etti. Ardından şehri, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un İfrîkiye ve Mağrib valiliğine getirdiği Muhammed b. Eş'as el-Huzâî zaptetti (Cemâziyelevvel 144 / Ağustos 761) ve etrafını surlarla çevirdi. Kayrevan 154'te (771) Sufri ve İbâzî Hâricîler tarafından kuşatıldı; halk açlık felâketiyle karşı karşıya kaldı.

Ağlebîler hânedanı döneminde (800-909) Kayrevan çok parlak günler yaşadı, özellikle I. Ziyâdetullah zamanında bölge ilim, kültür ve ticaret merkezi haline geldi. Fâtımîler devrinde de (909-972) bu durumunu sürdüren şehir, 15 Ekim 944'ten itibaren bir yıl süreyle Hâricîler'den Ebû Yezîd en-Nükkârî'nin merkezi oldu. Zirîler'in (972-1057) son yıllarında uzun süre Benî Hilâl tarafından kuşatma altında tutuldu. Zirî Emîri Muiz b. Bâdis şehri surlarla çevirdiye de orada oturamadı ve 449 (1057) yılında Mehdiye'ye gitti. Savunmasız kalan Kayrevan'ı Bedevîler yağmalayarak yakıp yıktı. Ardından sırasıyla Muvahhidler, Benî Gâniye, tekrar Muvahhidler ve Hafsîler'in yönetimine giren Kayrevan 1534'te Barbaros Hayreddin Paşa tarafından zaptedildi ve zaman zaman Avrupa devletlerinin desteğindeki



Sidî Ukbe
Camii -
Kayrevan

mahallî güçlerin eline geçmekle birlikte Fransızlar'ın işgaline uğradığı 1881'e kadar Osmanlı idaresinde kaldı. 1956'da bağımsızlığını kazanan Tunus Devleti'nin başlıca şehirlerinden biri oldu (ayrıca bk. TUNUS).

Kayrevan'a sadece İfrîkiye ve Mağrib'den değil Endülüs'ün ve Sicilya'nın çeşitli şehirlerinden de ilim tahsili için öğrenciler gelir ve ülkelerine döndükten sonra buradan aldıkları ilmî, felsefî anlayışı ve Mâlikî mezhebini yaymaya çalışırlardı. Kayrevan'dan pek çok âlim, edip ve şairle hekim-filozof yetişmiştir. Bunlar arasında Sahnûn b. Saîd, İbn Sahnûn, İshak b. İmrân, İshak b. Süleyman el-İsrâîlî, Muhammed b. Hâris el-Huşenî, Ebû Ca'fer İbnü'l-Cezzâr, İbn Ebû Zeyd, Kâbisî, Kazzâz, Rakîk el-Kayrevânî, İbn Reşîk el-Kayrevânî, İbn Şeref el-Kayrevânî ve Ali b. Abdülganî el-Husrî zikredilebilir (geniş bilgi için bk. Muhammed Zeytûn, s. 185-409). Bugün hâlâ ayakta olan, dünyanın en eski minaresine sahip Kayrevan Ulucamii ve Üç Kapılı Camii ile Sîdî Sâhib ve Sîdî Ubeyd türbeleri şehirdeki başlıca mimari eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lane, *Lexicon*, VII, 2577; Steingass, *Diction-ary*, s. 947, 1003; Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh* (Zekkâr), I, 149, 164, 166, 235-238, 241-242, 247-248, 265-266, 272, 314, 340, 345, 356-357; Belâzûrî, *Fûtûh* (Fayda), s. 311-328; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 87, 91-92; Ebû Bekir el-Mâlikî, *Riyâzû'n-nûfûs* (nşr. Beşîr el-Bekkûş), Beyrut 1403/1983, I, 16-57, 99-118; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuḍât* (Guest), s. 9-13, 32-33, 47-51, 54-55, 58, 71; Bekrî, *Mu'cem*, I, 176-177, 200; III, 1105-1106; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (ed. M. J. de Goeje), Leiden 1967, I, 131-132, 324, 574, 745-746, 903; III, 32; IV, 177-178; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 25-26, 88-91, 419, 465-466; IV, 105-110, 369-373; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, tür.yer.; İbn Haldûn, *el-İber*, VI, 109-110; Hasan el-Vezzân, *Vaṣfû İfrîkiyye*, I, 87-91; Hüseyin Münis, *Fethu'l-'Arab li'l-Mağrib*, Kahire 1366/1947, s. 50-266; Habîb el-Cenhânî, *el-Kayrevân*, Tunus 1968; Sa'd Zağlûl Abdülhamîd, *Târîhu'l-Mağribi'l-'Arabî*, İskenderiye 1979, I, 113, 137, 147-238; Seyyid Abdülazîz Sâlim, *Târîhu'l-Mağrib fi'l-'aşri'l-İslâmî*, İskenderiye 1982, s. 144 vd.; Muhammed et-Talbî, *ed-Devletü'l-Ağlebiyye* (trc. Münî es-Sayyâdî), Beyrut 1985, bk. İndeks; a.mlf., "al-Kayrawân", *EI²* (İng.), IV, 824-832; Abdülazîz es-Seâlibî, *Târîhu Şimâli İfrîkiyâ* (nşr. Ahmed b. Mîlâd - Muhammed İdrîs), Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Muhammed Zeytûn, *el-Kayrevân ve devruhâ fi'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, Kahire 1408/1988; Münî el-Kâ'bî, *el-Kayrevân*, Beyrut 1990; Nadir Özkuyumcu, *Fethinden Emevîlerin Sonuna Kadar Mısır ve Kuzey Afrika* (doktora tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-13, 64-70, 133-215; G. Yver, "Kayravan", *IA*, VI, 467-471.



NADİR ÖZKUYUMCU

KAYREVAN ULUCAMİİ

(bk. SİDİ UKBE CAMİİ).

KAYREVÂNİ,

Abdullah b. Abdurrahman

(bk. İBN EBÜ ZEYD).

KAYREVÂNİ,

Muhammed b. Ca'fer

(bk. KAZZÂZ).

KAYS b. AMR

(bk. NECÂŞÎ, Kays b. Amr).

KAYS b. ÂSİM

(قيس بن عاصم)

Ebû Alî (Ebû Talha, Ebû Kabîsa)

Kays b. Âsim b. Sinân

b. Hâlid et-Temîmî el-Minkarî
(ö. 47/667)

Şair sahâbî.

Temîmoğulları kabilesine mensup olup Câhiliye dönemi şairlerindendir. 9 (630) yılında Temîmoğulları Hz. Peygamber'e zekât vermeyi reddederek baş kaldırdılar. Resûl-i Ekrem, durumu öğrenince Uyeyne b. Hısn el-Fezârî'yi elli kişilik bir müfreze ile Temîmoğulları'na karşı gönderdi. Uyeyne âni bir baskın düzenleyerek elli iki kişiyi esir alıp Medine'ye sevketti. Bunun üzerine aralarında Kays b. Âsim'in da bulunduğu bir heyet elçi olarak Medine'ye geldi. Resûlullah gelen heyete ikramda bulundu, Kays için, "Bu bedevîlerin efendisidir" dedi ve esirleri serbest bıraktı. Kays ve beraberindekiler bu sırada müslüman oldular. Hz. Peygamber, daha sonra da elçi olarak huzuruna gelen Kays'ı Benî Mukâs kabilesinin zekâtlarını toplamakla görevlendirdi.

Bazı kabilelerin irtidat ettiği Hz. Ebû Bekir döneminde Kays'ın Medine'deki yönetime bağlılığı sarsıldı ve topladığı zekât mallarını kabilesine dağıttı. Onun irtidat ederek peygamberlik iddiasında bulunan Secâh et-Temîmiye'ye katıldığı da nakledilmektedir. Hâlid b. Velîd, Secâh ve Müseylimetülkezzâb ile savaşmak üzere Yemâme'ye geldiğinde orada bulunan Kays b. Âsim'i esir aldı. Kays ise Hâlid b. Velîd'e Müseylimetülkezzâb'ın eline geçen oğlunu istemek üzere geldiğini söyledi. Bunun üzerine Hâlid Kays'ı serbest bıraktı. Kays b. Âsim'in esir düşmeden önce irti-

dad etmekten vazgeçtiği kaydedilmekte ve Secâh ile Müseylimetülkezzâb'ı yeren bazı beyitleri buna delil gösterilmektedir. Kays ridde olaylarının başlangıcında Medine'ye karşı düşmanlık göstermemiş, çıkan isyanlara karşı Medine'nin tutumunu gözlerken de tarafsız davranmış, Uman'dan Medine'ye gitmek üzere Temîmoğulları topraklarından geçen Amr b. Âs'a refakat etmiştir. Benî Hanîfe'nin isyanının bastırılmasından sonra Bahreyn'e gitmekte olan Alâ b. Hadramî'ye katılmış, âsilerden Hutam ve Ebcer b. Büceyr'i öldürmüştür. Daha sonra Basra'ya yerleşen Kays burada vefat etti.

İyi bir hatip olan Kays b. Âsim, kistrânın huzurunda yaptığı konuşmasıyla takdir toplamıştı. Onun Hîre Hükümdarı Nu'mân b. Münzir'e gönderilen müfâharet heyeti içerisinde yer aldığı da bildirilmektedir. Ahnef b. Kays hilmi Kays b. Âsim'dan öğrendiğini söyleyerek onun, oğlunu öldüren yeğenini salıverdiğini, oğlunun diyetini de annesine kendisinin ödediğini nakletmektedir. Bundan dolayı, "Kays'tan hilim aldı" sözü darbimesel olmuştur.

Müslüman olmadan önce içki içmemesi, fakat kız çocuklarını diri diri gömmesiyle tanınan Kays b. Âsim yaptıklarını Hz. Peygamber'e anlatmış, o da kendisine öldürdüğü her kızı için bir köle âzat etmesini veya deve kurban etmesini emretmiştir. Bir gün Resûl-i Ekrem'i çocuklarından birini severken görmüş ve kendisinin birçok kızı olmasına rağmen hiçbirini kucağına alıp sevmediğini söylemiştir. Kays'ın kızlarından birini nasıl diri diri gömdüğü kendisine anlatıldığında Hz. Peygamber çok hüznlenerek ağlamış ve, "Bu katı kalpliliktir, merhamet etmeyen kimseye merhamet olunmaz" demiştir. Kays b. Âsim, Resûlullah'tan birkaç hadis rivayet etmiş, Hasan-ı Basrî, Ahmed b. Kays, Halîfe b. Husayn ve oğlu Hâkim b. Kays da kendisinden rivayette bulunmuştur. Bazı beyitleri dışında Kays'ın şiirleri günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 293-294; İbn Habîb, *Muḥabber*, s. 237; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, XIV, 69-71, 76, 83, 88-90; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, IV, 433; İbn Hallikân, *Vefeyât*, I, 183; İbn Hacer, *el-İşâbe*, V, 483-485; Şâmî, *Sûbûlû'l-hüdâ*, VI, 613-614; Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal*, V, 91-92; Hüseyin Hasan, *A'lâmü Temîm*, Beyrut 1980, s. 450-451; Afîf Abdurrahman, *Mu'cemü's-su'arâ*, Riyad 1403/1983, s. 288; a.mlf., "Kays b. Âsim, Seyyidü ehli'l-veber", *ME*, LII/1 (1980), s. 770-795; Abdülhay el-Ketânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), bk. İndeks; M. J. Kister, "Kays b. Âsim", *EI²* (İng.), IV, 832.



ALİ OSMAN ATEŞ

KAYS AYLÂN (Benî Kays Aylân)

(بنو قيس عيلان)

Adnânîler'e mensup
kabileler topluluğu.

Kays Aylân b. Mudar b. Nizâr b. Mead b. Adnân şeklinde sıralanan bir nesep silsilesiyle Adnân'a ulaşır. Kays Aylân'a bağlı kabileler (Kaysiyyûn, Kaysiyye) Kays'ın Amr, Sa'd ve Kâ'b (Hasafe) adlı oğullarının soylarından gelmektedir. Fehm (Cedîle) ve Advân Amr'ın; Gatafân, Bâhile, Eşca', Abs, Zübyân, Muhârib, Enmâr ve Fezâre Sa'd'ın; Ikrim, Mâzin, Hevâzin, Süleym, Sakîf, Sa'saa, Âmir b. Sa'saa ve Hilâl Kâ'b'ın soyuna mensuptur. Sayı ve güç itibarıyla hâkimiyeti ellerinde bulunduran Kaysîler, çok defa bütün Mudar kabilelerini ve hatta Adnânîler'in tamamını temsil ve ifade etmişlerdir.

Kays Aylân, başlangıçta Mudar'ın diğer kollarıyla birlikte Tihâme'de yaşıyordu. Ancak nüfusu artınca Hindîf ile arasında savaş çıktı ve mağlûp olarak buradan ayrılmak zorunda kaldı. Çeşitli kolları Necid, Mekke-Medine, Yemâme, Vâdîl-kurâ ve Bahreyn bölgelerine, kuzeyde Hîre Lahmî Krallığı'nın hâkim olduğu Irak ile güneyde Yemen'e doğru uzanan topraklara yayıldı. Tâif ve Felec gibi şehirler, Zülmecâz ve Ukâz panayırı, Huneyn ve Evtâs vadileri Kaysîler'e aitti. Savaşçılıkları ve sayılarının çokluğu ile tanınan Kaysîler *eyyâmü'l-Arab**da ve özellikle *fi-câr**da önemli rol oynamışlardır. Ataları Kays'ın muvahhid olduğuna dair bir hadis rivayet edilmişse de (Heysemî, X, 49) kabilenin bütün kolları putperesttiler; meselâ Gatafân Uzzâ'ya, Hevâzin Cihâr ile Zülhalesa'ya tapıyordu. Şîrâ (Sirius) yıldızına da tapan Kaysîler, Kâbe'nin ve hacın kutsiyetine inanıyorlardı. Huzâa reisi Amr b. Luhayy'ın ölümünden sonra yerine geçen oğlu Kâ'b zamanında Kays Aylân Mekke'de idareyi ele geçirmek için şehrin üzerine yürümüş, fakat mağlûp olarak geri çekilmek zorunda kalmıştır. Kaysîler'in kendilerine has telbiyeleri vardı ve Câhiliye döneminde ifâza görevi Advânogulları'nın uhdesinde idi. Nâbiga ez-Züb-yânî, Antere, Lebîd b. Rebîa, Âmir b. Tufeyl, Hansâ, Ebû Mihcen, Hutay'e, Teeb-beta Şerran ve Nâbiga el-Ca'dî gibi meşhur şairler Kays Aylân'a mensuplardır. Ayrıca Tağlibîler'in düşmanı olan Kaysoğulları'nı şiirleriyle savunan Cerîr ile bir Tağlibî olan Ahtal arasında meydana gelen atışmalar (nekâiz) çok meşhurdur.

İlk yıllarda Hz. Peygamber'e inanan bazı Kaysîler bulunmakla birlikte Kays Aylân'ın müslümanlarla başlangıçtaki münasebetleri düşmanlık esasına dayalı olmuş, özellikle Gatafân her fırsatta Medine'ye saldırarak yahudilerin de kıskırtmasıyla Hendek Gazvesi'ne başta Eşca', Fezâre ve Mürre olmak üzere çeşitli kollarıyla katılmıştır. Ancak Eşca'lılar, çarpışmalar devam ederken İslâm'a girdiği kabul edilen reisleri Nuaym b. Mes'ûd'un etkisiyle saf değiştirmişlerdir. Fezâreliler, Hayber seferi sırasında yahudilere yardım için harekete geçtiler; fakat Hz. Peygamber'in uyguladığı başarılı siyaset sonucu olaya karışamadılar. Bunun ardından önce Fezâre, bir süre sonra da Süleym müslüman olup Mekke'nin fethine iştirak etti. Bu gruplar, Kays Aylân'ın diğer önemli kabileleri Hevâzin ile Sakîf'in sebebiyet verdiği Huneyn, Evtâs ve Tâif muhasarası olaylarında kendi akrabalarına karşı savaştılar. Daha sonraları sırasıyla Hevâzin, Sakîf ve diğer Kays kabileleri İslâmiyet'i kabul ettiler. Fakat Resûl-i Ekrem'in vefatının ardından Arabistan'ı saran ridge olayına onlar da karıştılar ve Tuleyha gibi sahte peygamberlerin saflarında yer aldılar. Ancak Hz. Ebû Bekir kısa sürede karışıklıkları bastırınca Kaysîler de disipline girdiler ve İslâm'a bağlandılar. Kays Aylân'ın çeşitli kolları fetihlerin hemen tamamına katılmış ve Horasan'dan Endülüs'e kadar savaştıkları bütün bölgelere yayılmışlardır.

Hz. Osman, evinde kuşatıldığı zaman Basra'dan gönderilen yardımcı kuvvetler arasında Kaysîler de vardı. Cemel Vak'ası'nda ve Sıffin Savaşı'nda Kays Aylân mensupları her iki tarafta da yer aldılar. Hâricîler'e karışmayan Kays Aylân, Emevîler dönemi boyunca iç siyasette bazan idarecileri yanında, bazan karşısında bulundu. Bu duruma yol açan başlıca etken, Yemen menşeli Kahtânîler'den Kudâa'nın önemli kolu Kelb ile aralarında devamlı bir çekişme olmasıdır. Emevî halifelerinin ve veliahtlarının ailevi bağlar ve siyasî düşüncelerle Kelb Kabilesi'ne dayandıkları dönemlerde Kays Emevî karşıtı hareketlerin içinde yer almıştır. Buna karşılık aynı sebeplerle Emevîler'in Kays'a yöneldiği ve idarede onlara mevki verdiği durumlarda ise Kelbîler karşı hareketlere geçmişlerdir. Emevî Devleti'nin yıkılmasının en önemli sebeplerinden birini teşkil eden bu kabile çekişmeleri çerçevesinde Kaysîler, ilk Emevî halifelerine açıkça cephe alarak Abdullah b. Zübeyr'i desteklediler. Çünkü I. Yezid, II. Muâviye ve I. Mer-

vân'ın anneleri Kelb kabilesinden olduğu için bu halifeler onlara dayanıyordu. Dımaşk yakınlarındaki Mercirâhit'te I. Mervân'ın kuvvetlerine karşı Abdullah b. Zübeyr tarafında ve Dahhâk b. Kays kumandasında savaşa giren Kaysîler ağır bir yenilgiye uğradıysa da tutumlarından vazgeçmediler. Ancak Kays'ın Sakîf kolu I. Mervân'ın tahta çıkmasından itibaren Emevî idaresine girdi. Bu kabileye mensup olan Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî vasıtasıyla Abdullah b. Zübeyr'in öldürülmesinden (73/692) sonra Abdülmelik b. Mervân döneminde Kaysîler Emevî idaresinde kendilerine yer buldular. Kays ile Kelb arasında denge kurmayı hedefleyen Abdülmelik, Kays'ın Abs kolundan bir kadınla evlendi. Ancak bu evlilikten doğan I. Velîd ve Süleyman, annelerinin Kaysî olmasına rağmen Kelb'in tepkisinden çekinerek yönetimde Kays'a fazlaca ağırlık vermediler. Buna karşılık II. Yezîd devrinde Kaysîler idareye tamamen hâkim oldular ve bu hâkimiyetleri II. Velîd döneminde de devam etti. Fakat çıkan bir isyanda II. Velîd öldürülünce hilâfete gelen III. Yezîd, Kaysîler'i idareden uzaklaştırıp Kelbîler'i yerleştirdi. Son halife II. Mervân ise tamamen Kaysîler'e dayandı; hatta hilâfet merkezini onların hâkim bulunduğu Harran'a nakletti.

Kays Aylân açısından Emevîler döneminin bu inişli çıkışlı olayları çok yıpratıcı olmuş ve Abbâsîler devrinde aktif siyasetten çekilmesine yol açmıştır. Fakat yine de çeşitli şehirlerde çıkan isyan ve iç karışıklıklarda zaman zaman Kaysîler de yer almışlar ve özellikle ezeli rakipleri Kelbîler'le çatışmışlardır. Kays ile Kelb arasındaki rekabet ve buna bağlı çatışmalar Kuzey Afrika ve Endülüs'te de yaşanmış. Osmanlı döneminde ise Filistin ve Lübnan'da devam etmiştir. Halen sayıları çok azalmış olan Kaysîler'den Absoğulları'na mensup küçük bir grup Arabistan'daki Yenbu' civarında yaşamaktadır. Sakîfler'in de Tâif'te nüfuzlu bir aile olarak varlıklarını sürdürdükleri bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-Arab, "kys", "ayl" md.leri; İbnü'l-Kelbî, *Cemhere* (Nâci), s. 311-314; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *en-Neseb* (nşr. Meryem M. Hayrüdîr), Beyrut 1410/1989, s. 244-267; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 127-128; V, 41-42; İbn Habbîb, *el-Münemmak*, s. 24, 160-180; Belâzûrî, *Ensâb* (Zekkâr), XIII, 95-443; Taberî, *Tarih* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; İbn Düreyd, *el-İştikâk* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Bağdad 1979, s. 56, 265-311; İbn Abdürabbih, *el-İkdu'l-fetîd*, III, 350-355; V, 133-182; İbn Hazm, *Cemhere*, s.

10, 243-292, 468-469, 480-483; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, X, 49; C. Zeydân, *el-'Arâb kab-le'l-İslâm*, Beyrut, ts., s. 238-240, 316-326; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, I, 397-399, 403-406; III, 347-348; IV, 83-85, 257, 260, 476; A. Fischer, "Kays-Aylan", *IA*, VI, 476-482; W. Montgomery Watt, "Kays 'Aylân", *El²* (İng.), IV, 833-834; G. Baer – M. Hoexter, "Kays 'Aylân [Kays and Yaman in the Ottoman Period]", a.e., IV, 834-835.



AHMET ÖNKAL

KAYS b. EBÛ HÂZİM

(قيس بن أبي حازم)

Ebû Abdillâh (Ebû Ubeydillâh)
Kays b. Ebî Hâzim Avf (Husayn)
b. Abdilvâris el-Küfî
(ö. 97/715 [?])

Muhaddis tâbi.

Muhtemelen hicretten beş yıl önce doğdu. Kûfe'de yaşayan Becile-Ahmes kabilesinin Enmâroğulları koluna mensup olduğu için Becelî ve Ahmesî nisbeleriyle anılır. Sahâbî olan babası daha çok Ebû Hâzim künyesiyle tanınmıştır. Kays, Hz. Peygamber zamanında müslüman oldu ve on beş yaşına gelince Resûl-i Ekrem'e biat etmek üzere Medine'ye gitti, ancak onun vefat ettiğini öğrenince Halife Ebû Bekir'e biat etti. Yedi veya sekiz yaşlarında iken Mescid-i Nebevî'de hutbe okumakta olan Hz. Peygamber'i babasıyla birlikte dinlediği kendisinden rivayet edilmekteyse de hutbe dinleyen kişinin Kays b. Âiz el-Küfî el-Ahmesî olabileceği belirtilmiştir (İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 267). Muhadramûndan ve yaşça büyük tâbiilerden sayılan Kays aşere-i mübeşşere ile babasından ve Hz. Âişe, Huzeyfe b. Yemân, Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Muâviye b. Ebû Süfyan, Ebû Hüreyre gibi sahâbîlerden hadis rivayet etmiş, kendisinden de Ebû İshak es-Sebî, A'meş, Beyân b. Bişr, Hakem b. Uteybe ve diğerleri rivayette bulunmuştur. Ebû Dâvûd es-Sicistânî hadis otoriterince "sika, hüccet, sebt, mutkîn" gibi terimlerle anılan Kays'ı isnad bakımından tâbiilerin en sağlamı olarak nitelendirmiştir. Yahyâ b. Saîd el-Kattân münker rivayetleri bulunduğunu ileri sürerek onu tenkit etmişse de Zehebî bu tesbite katılmakla birlikte bunun rivayetlerini delil olarak kullanmaya engel teşkil etmediği görüşündedir (*Mizânü'l-i'tidâl*, III, 392-393). Kays'ın rivayetleri arasında mürsel hadislerin bulunması da onun güvenilirliğine gölge düşürmemektedir (İbn Ebû Hâtim, *el-Merâsîl*, s. 139). 100 yılı aşkın

hayatının sonlarında Kays'ın hâfızası bozulmuş, ancak rivayetleri daha önce tesbit edildiği için bu husus bir güvensizlik konusu olmamıştır. Hz. Ömer'in vefatının ardından sahâbe arasında gelişen siyasî olaylarda ılımlı bir yol takip eden Kays, Hz. Osman tarafında yer aldı ve Cemel Vak'ası'na katılmadı. Ancak Hâricîler'e karşı yapılan Nehrevan Savaşı'nda Hz. Ali'nin yanında savaştı. Hîre'nin fetminden sonra Kâdisiye Savaşı'na da katılan Kays 97 (716) veya 98'de (717) vefat etti. Bu tarih 78 (697), 84 (703), 87 (706) ve 94 (713) olarak da zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 67; Yahyâ b. Maîn, *et-Târîh*, II, 489-490; İbn Hibbân, *Târîhu's-sahâbe* (nşr. Bûrân ed-Dannâvî), Beyrut 1408/1988, s. 213; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 452-455; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, III, 247-248; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 102; a.mlf., *el-Merâsîl* (nşr. Ahmed İsâm el-Kâtib), Beyrut 1403/1983, s. 139; Rabâi, *Târîhu mevlidi'l-'ulemâ' ve vefeyâtihim* (nşr. Abdullah b. Ahmed b. Süleyman el-Hamed), Riyad 1410, I, 210, 234; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), I, 31, 91, 284; İbnü'l-Esir, *Üs-dü'l-gâbe*, IV, 417; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, IV, 198-202; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 61; a.mlf., *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 392-393; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 81-100*, s. 457-460; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 267, 272-273; a.mlf., *Tehzîbü'l-Tehzîb*, VIII, 386-389; Alâeddin Ali Rızâ, *Nihâyetü'l-İhtibâ't bi-men rumiye mine'r-ruvât bi'l-ihlâlât*, Beyrut 1408/1988, s. 291-294; Abdüssettâr eş-Şeyh, *A'lâmü'l-huffâz ve'l-muhaddisîn*, Dimaşk-Beyrut 1417/1997, IV, 368-387.



ZEKERİYA GÜLER

KAYS b. HATİM

(قيس بن الخطيم)

Ebû Yezîd Kays b. el-Hatîm (Sâbit)
b. Adî b. Amr el-Evsi
(ö. m. 620)

Medineli şair.

Câhiliye devrinde doğdu. Evs kabilesinin Benî Zafer koluna mensuptur. Dedesi Adî'nin Abdülkayslı bir kişi tarafından öldürülmesinin ardından babası Hatîm de intikamını alamadan Hazrecî Mâlik adında biri tarafından öldürüldü. Kays'ı annesi Kureybe bint Kays büyüttü. Büyüyünce dede ve babasının katledildiğini öğrenen Kays, babasının katilini Medine'de, dedesinin katilini Zülmecâz'da bulup öldürdü. Şiirlerinde övünerek söz ettiği bu olaylar (*Divân*, s. 41-52), daha sonraki dönemlerde epik unsurların karışmasıyla bir yiğitlik destanı mahiyetine bürünmüştür (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, III, 4-8). Daha çok bununla tanınan Kays, Evs ve Hazrec kabileleri

arasındaki savaşlara katıldı; kılıcı ve şiirleriyle kabilesini savundu. Bu savaşların birinde yaralanarak sakat kaldı. Şiirlerinde özellikle Evs-Hazrec arasında geçen Buâs savaşından sıkça söz eder. Şiirleri tarihî yönden olduğu kadar töre ve geleneklere temas etmesi bakımından da önem taşır.

Kays b. Hatîm'in müslüman olmadığı, eşi Havvâ bint Yezîd'i müslüman olduğu için tâciz ettiği, ancak Hz. Peygamber'in ikazı üzerine bundan vazgeçmeye söz verdiği, bu sebeple Resûl-i Ekrem'in onun hakkında, "Sözünün eri çıktı" dediği rivayet edilir. Ancak şiirlerinde İslâmiyet ve Hz. Peygamber'le ilgili hiçbir işaretin bulunmayışı bu rivayetin yudurulmuş olması ihtimalini düşündürmektedir (*El²* [İng.], IV, 835). Kays hicretten önce Hazrec kabilesinin kararıyla intikam için öldürülmüştür. Son nefesini vermeden yerine Yezîd b. Avf'ın öldürülerek intikamının alındığı kaydedilir (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, III, 12-13).

Kays'ın iki kızından Leylâ, Resûl-i Ekrem Medine'ye gelince kızlarıyla birlikte gidip ona biat etmiştir. Leylâ, Hz. Peygamber'e biat eden ilk kadın olup evvâc-ı tâhirâta da dahil olmuştur. Kays'ın oğullarından Yezîd, Uhud Gazvesi'nde yaralanınca, Hz. Peygamber ona "Câsir" (yiğit) unvanını vermişti. Bir ara Kûfe valiliği de yapan diğer oğlu Sâbit, Hz. Ali ile birlikte Cemel, Sıffin, Nehrevan savaşlarına katılmış, kendisi Yevmü'l-Cisr'de, üç oğlu da Yevmü'l-Hârre'de şehid düşmüştür.

Hayatının çoğunu Medine'de geçiren Kays, şiirlerinde şehirli zevk ve üslûbu ile bedevî şiir özelliklerini birleştirmiştir. Şiirlerinde hamâse, hiciv, fahr ve gazel temalarıyla başarılı savaş ve kadın tasvirleri, ayrıca yer yer hikemiyat gözlenir. Başta Hassân b. Sâbit ile Abdullah b. Revâha olmak üzere, zamanındaki Hazrecî şairlerin hemen hepsiyle şiir atışmaları (münâkazât) yapan Kays'ın birçok şiiri bestelenip okunmuştur (a.g.e., III, 14-26). Bazı eleştirmenler onun şiirlerini Hassân'inkilerden üstün kabul eder (Cumahî, I, 228). Ebû Zeyd el-Kureşî *Cemhere*'sinde Kays'ı dördüncü tabaka şairleri arasında saymış, bir kasidesini de "müzehhebât" kategorisine dahil etmiştir. Kays b. Hatîm'in yaklaşık 300 beyitten ve yirmi üç kaside ve kıtadan oluşan divanı İbnü's-Sikkât rivayetiyle zamanımıza intikal etmiştir. Divanın İngilizce tercümesiyle birlikte ilk neşrini Tadeusz Kowalski gerçekleştirmiştir.

(Leipzig 1914), daha sonra Nâsirüddin el-Esed (Kahire 1381/1962) ve İbrâhim es-Sâmerrâî – Ahmed Matlûb (Bağdad 1381/1962) tarafından yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kays b. Hatîm, *Dîvân* (nşr. Nâsirüddin el-Esed), Beyrut 1387/1967, s. 41-52; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 9-31; Cumahî, *Fuḥûlû's-şu'arâ*, I, 228-231; Muhammed b. Habîb, *Es-mâ'ü'l-muḡtâlin* (nşr. M. Abdüsselâm Hârûn), Kahire 1954, II, 274; Ebû Abdullah el-Yezîdî, *el-Emâlî*, Haydarâbâd 1367, s. 79, 100-101; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eḡānî*, Beyrut 1986, III, 3-26; Âmidî, *el-Mû'telif*, s. 321-322; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemhere*, Bulak 1308, s. 123; Şerîf el-Murtazâ, *Emâlî'l-Murtazâ* (nşr. M. Ebû'l-Fazl İbrâhîm), Kahire 1373/1954, s. 541; Safedî, *el-Vâfi*, XXIV, 292-294; Brockelmann, *GAL*, I, 28; *Suppl.*, I, 56; T. Kowalski, "Kays b. al-Khâtîm", *El²* (İng.), IV, 835-836; T. Bauer, "Qays İbn al-Khâtîm", *Encyclopedia of Arabic Literature*, London 1998, II, 636.



İSMAİL DURMUŞ

KAYS b. MÜLEVVAH

(bk. MECNÛN).

KAYS b. SA'D

(قیس بن سعد)

Ebû'l-Fazl (Ebû Abdillâh Ebû Abdilmelik)
Kays b. Sa'd b. Ubâde
el-Ensârî el-Hazrecî
(ö. 60/680)

Ensarın ileri gelenlerinden
ve Hz. Peygamber'in sancaktarlarından.

Hazrec kabilesinin ileri gelenlerinden Sa'd b. Ubâde'nin oğludur. Küçük yaşta babası tarafından Hz. Peygamber'in hizmetine verildi; on yıl Resûl-i Ekrem'in yanında bulundu ve bütün gazvelere katıldı. Mekke'nin fethi sırasında gelen bir şikâyet üzerine Resûlullah ensarın sancğını babasından alarak ona teslim etti. Hz. Peygamber, Huneyn Gazvesi dönüştü Cî'râne'de ganimetleri dağıttıktan sonra Kays b. Sa'd'ı 400 kişilik bir seriyenin başında Sudâ kabilesini İslâm'a davet için Yemen'e gönderdi. Bunun üzerine kabile den gelen on beş kişilik bir heyet müşlûman olduklarını bildirdi (8/629).

Kâdisiye Savaşı'na ve Mısır'ın fethine katılan Kays Hz. Ali hilâfete geçince Mısır valiliğine tayin edildi. Kays, Mısır'a vardık tan sonra minbere çıkarak halifenin mektubunu okudu ve halkı biata çağırdı. Aralarında Mesleme b. Muhalled, Muâviye b. Hudeyc ve Büsr b. Ebû Ertât gibi Hz. Osman taraftarı sahâbilerin de bulunduğu

yaklaşık 10.000 kişilik bir grup dışında Mısır'ın her tarafına otoritesini kabul ettirdi. Muhallifler herhangi bir silâhlı eyleme kalkışmayacaklarını ve ona karşı savaşmayacaklarını, taleplerinin sadece siyasî krizle ilgili olduğunu ve kriz sona erinceye kadar kendilerine dokunulmamasını istediler (Taberî, IV, 547-554). Kays b. Sa'd yumuşak bir politika izlemeyi tercih etti ve onlara bir elçi gönderip istedikleri gibi hareket edebileceklerini bildirdi; arkasından da Mesleme b. Muhalled ile bir anlaşma yaparak Mısır'ın haracını topladı. Fakat onun Hiribta'da üslenen Hz. Osman taraftarlarına karşı takındığı ılımlı tutum, Muâviye ile Hz. Ali arasındaki hilâfet mücadelesi sırasında sonucunu aleyhine olan bazı gelişmelere sebebiyet verdi ve Hz. Ali onu geri çağırdı.

Mısır'dan döndükten sonra Cemel Vak'ası'na katılan Kays (İbn Abdülber, III, 218), Hz. Ali tarafından Azerbaycan'a vali tayin edildiyse de yerine Abdullah b. Şebîl el-Ahmesî'yi vekil bırakıp Kûfe'ye geldi ve Sıffin Savaşı'nda bir kumandan sıfatıyla çarpıştı. Savaşın ardından üstün başarılar gösterdiği için Hz. Ali onu Azerbaycan valiliğinin yanı sıra oradaki Irak ordusunun başkumandanlığına ve yeni ihdas edilen şurtatû'l-hamîş teşkilâtının başına getirdi. Kays'ın Hz. Ali'nin yanında katıldığı son savaş Hâricîler'e karşı yapılan Nehrevan Savaşı'dır (38/658). Savaştan önce Hz. Ali onu ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'yi Hâricîler'e nasihatle bulunmak üzere göndermişti.

Hz. Ali'nin şehid edilmesi üzerine (Ramazan 40/Ocak 661) Kays b. Sa'd'ın öncülüğünde Iraklılar'ın halife seçtiği Hz. Hasan, Kays'ın Muâviye konusunda sert bir tutum izleyeceğini düşündüğünden onu Irak ordusu başkumandanlığından alarak yerine Ubeydullah b. Abbas'ı tayin etti. Ubeydullah ise Hz. Hasan'ın hilâfeti Muâviye'ye terkedeceğini anlayarak Kays b. Sa'd'ın da aralarında bulunduğu ordusunu başsız bırakıp Muâviye'nin yanına gitti. Bunun üzerine Iraklılar Kays'ı tekrar başkumandanlığa getirdiler. Muâviye, halifeliliği konusunda Hz. Hasan ile Ubeydullah'ın onayını aldıktan sonra güçlü bir orduyla karşısına çıkan Kays b. Sa'd ile ullaşma yolları aramaya başladı. Ona bir mektupla altında mührü bulunan boş bir kâğıt göndererek şartlarını yazmasını istedi. Kays, Muâviye'nin peşinen kabul ettiği antlaşma metninde kendi can güvenliğinin teminat altına alınmasını ve Hz. Ali taraftarlarının daha önce döktükleri

kanlardan ve kazandıkları mallardan sorumlu tutulmamalarını şart koştu; isteklerinin yerine getirilmesi üzerine ordusuyla birlikte Muâviye'ye biat etti (Taberî, V, 164).

Kays b. Sa'd daha sonra Medine'ye döndü ve 60 (680) yılında vefatına kadar orada sade bir hayat sürdü. Onun 59'da (679) öldüğü de rivayet edilir. Kays'ın ismi zekâsından dolayı Arap dâhileri arasında zikredilmektedir. Cömertliği hakkında kaynaklarda pek çok rivayet yer almakta, ayrıca Hz. Peygamber'in onunla babası Sa'd'ı bu vasıflarından dolayı övdüğü bilinmektedir (İbn Hacer, III, 249). Hîre halfinin kendi liderlerine secde ettiğini gören Kays b. Sa'd'ın Resûl-i Ekrem'in secde edilmeye daha lâyık olduğunu düşünerek bunu kendisine teklif ettiği, onun da Allah'tan başkasına secde edilemeyeceğini belirterek böyle bir hareketi kesin olarak yasakladığı rivayet edilir (Ebû Dâvûd, "Nikâh", 40). Ebû Dâvûd'dan naklen, Hammâd b. Seleme'nin elinde Kays'a ait bir hadis risâlesi bulunduğu ve Hammâd'ın hadisleri ezberinden rivayet ederken bundan başka bir metin bulundurmadığı kaydedilir (Zehebî, VII, 451).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Aḥkâm", 12; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 40; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahman el-Azamî), Beyrut 1970, V, 459-463; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 52-53; Taberî, *Târîḫ* (Ebû'l-Fazl), IV, 547-554; V, 162-164; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuḍât* (Guest), s. 20-23; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), III, 216-223; İbn Asâkir, *Târîḫü Dimaşk* (Amrî), XLIX, 396-434; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, Tahran, ts., IV, 215-216; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, III, 102-112; VII, 451; İbn Hacer, *el-İşâbe*, III, 249; Şamî, *Sübülü'l-hüdâ*, VI, 322-323; Abdülhalik Bakır, *Hz. Ali Dönemi*, Ankara 1991, s. 88-95; M. Mahmûd Zeytûn, "Kays b. Sa'd", *ME*, XL (1968-69), s. 48-52, 145-147, 651-654, 728-731.



ABDÜLHALİK BAKIR

KAYS b. ZERÎH

(قیس بن ذريح)

Ebû Zeyd Kays b. Zerîh b. Sünne
b. Huzâfer el-Kinânî
(ö. 68/687)

Platonik aşkı terennüm eden
Arap şairi.

4 (625) veya 5 (626) yılında doğdu (Sezgin, II/3, s. 157). Hz. Hüseyin'in sütkardeşidir. Dayısı Amr b. Sünne de şairdir. Kinâne kabilesine mensup olan Kays'ın aşireti Medine civarındaki çölde yaşıyor, ailesi ise Medine'de ikamet ediyordu. Kays, bir gün

Kâ'b b. Huzâa kabilesinin yaşadığı bölgeden geçerken su istemek üzere bir çadırın kapısına vardığında karşısına Hubâb el-Kâ'biyye'nin kızı Lübnâ çıktı ve görür görmez ona âşık oldu. Bir müddet sonra Kays duygularını Lübnâ'ya anlatınca onun da aynı duyguları taşıdığını öğrendi. O günden sonra Kays, Lübnâ ile ilgili şiirler söylemeye, bu şiirler her tarafa yayılıp dil-den dile dolaşmaya başladı. Kays, Lübnâ ile evlenmek isteyince babası şiddetle karşı çıktı. Bunun üzerine Kays Hz. Hüseyin'e giderek yardımcı olmasını rica etti ve Hz. Hüseyin iki gencin evlenmesini sağladı.

Anne ve babası, çocukları olmadığını bahane ederek eşini boşaması için Kays'a baskı yaptılar. Neticede evlilik sona erdiyse de Kays'ın aşkı iyice alevlendi, Lübnâ'nın başkasıyla evlenmesi onu daha da etkiledi ve aşkını anlatan şiirler söylemeye başladı. Bir seyahat sırasında Lübnâ'ya benzeyen ve aynı adı taşıyan Fezâre kabilesine mensup bir kızla evlendi; ancak ilk eşini unutamadığından huzura kavuşamadı. Kays'ın Lübnâ ile tekrar evlendiği, bu evlilikten önce veya sonra öldüğü şeklinde çelişkili rivayetler vardır. Ondan önce ölen Lübnâ'nın kabri başında bir şiir söylediği, burada kendinden geçtiği, baygın vaziyette evine getirildiği, kendine gelemeden vefat ettiği ve Lübnâ'nın yanına defnedildiği de rivayet edilmektedir (Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 210; Kütübî, III, 208). Tâhâ Hüseyin, bu hikâyesinin Cemil-Buseyne ve Mecnûn-Leylâ hikâyeleri gibi tamamen hayal mahsulü olmadığını, konusunu gerçek hayattan aldığı için insanî yönünün ağır bastığını, akıl ve mantık örgüsünün güçlü olduğunu ifade eder (*Hadîşü'l-erbi'â*, I, 204-216).

Cemil ve Kays b. Mülevvah (Mecnûn) gibi Emevî devrinin platonik (uzrî) aşkı terennüm eden en meşhur şairlerinden olan Kays b. Zerîh'in şiirlerinin hemen tamamı Lübnâ'ya dairdir. Kolay anlaşılır ve sağlam yapılı olan şiirleri aşk ateşiyle yanan bir gönülden yükselen feryatlar, ince anlam ve derin duygular taşır. İsimleriyle şiirlerindeki vezin -kafiye benzerliği, Lübnâ ve Leylâ isimlerinin yer değiştirmesi veya intihal sebebiyle Kays'ın birçok beyit ve kıtası Mecnûn'a nisbet edilmiştir (Ebû Ali el-Kâfî, I, 136-137; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, IX, 185, 208, 213).

Edebiyat kitaplarıyla biyografi ve antolojilerde bazı kıta ve beyitlerine rastlanan Kays'ın divanı zamanımıza tam olarak ulaşmamıştır. Divanın Berlin (nr. 7519/

1) ve Manchester'deki (nr. 445/3) yazmaları sadece bazı şiirlerini kapsar. Şairin uzun bir kasidesi, Ebû Abdullah Muhammed er-Râsîdî el-Emevî'nin *Kitâbü't-Taş-rih fî şerhi kaşidet(ey) Küşeyyir ve İbn Zerîh* adlı eserinde (Escorial Library, nr. 1409) şerhedilmiştir. *Ahsenü mâ yemîlû min ahbârî'l-Kayseyin ve Cemîl* adlı anonim eserde (Cambridge, nr. 14) ona dair bazı haber ve şiirler yer alır. Çeşitli kaynaklarda bulunan şiirleri Hüseyin Nassâr (baskı yeri yok, 1379/1960), Emîl Bedî' Ya'kûb (Beyrut 1414/1993) ve Yûsuf İd (*Divânü'l-ûzriyyin* içinde, Beyrut 1413/1992, s. 367-413) tarafından neşredilmiştir. Kays b. Zerîh hakkında Abdülmecid ed-Desûkî ve Hüseyin Nassâr birer çalış-ma yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Kays b. Zerîh, *Divân* (nşr. Emîl Bedî' Ya'kûb), Beyrut 1414/1993, neşreden giriş, s. 9-24; İbn Kuteybe, *eş-Sî'r ve's-su'arâ* (de Goeje), s. 399-400; Ebû Ali el-Kâfî, *el-Emâlî*, Kahire 1344/1926, I, 136-137; II, 75-77; Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *el-Eğânî*, IX, 174-213; Âmidî, *el-Mü'telif*, s. 120; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, III, 204-208; İbn Tağ-riberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, I, 182; Dâvûd-i An-tâkî, *Tezyinü'l-esvâk*, Beyrut 1986, I, 83-96; Ahmed Ferîd Rifâî, *'Aşrû'l-Me'mûn*, Kahire 1928, II, 152-163; Brockelmann, *GAL*, I, 43; *Suppl.*, I, 81; Abdülmecid ed-Desûkî, *Kays ve Lübnâ*, Beyrut 1948; Tâhâ Hüseyin, *Hadîşü'l-erbi'â*, Kahire 1962, I, 204-216; Şevki Dayf, *Târîhu'l-edeb*, II, 364-367; Hüseyin Nassâr, *Kays ve Lübnâ şî'r ve dirâse*, Kahire 1963; Sezgin, *GAS* (Ar.), II/3, s. 157-158; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, I, 424-427; C. Zeydân, *Âdâb*, I, 291-292; Seyyid Hasan Kurûn, "Fî Hâşiyeti'l-Emîr", *ME*, LVI/12 (1984), s. 1947-1954.



HÜSEYİN TURAL

KAYSÂRİYYE

(القيسارية)

Arap İslâm dünyasında dükkân, atölye, depo gibi satış ve imalat yerlerinin bir arada bulunduğu, genellikle üstü kapalı revaklı binalar, pazar yeri ve çarşı (bk. BEDESTEN).

KAYSER

(قيصر)

Araplar'ın Roma ve Bizans imparatorları için kullandıkları unvan.

Aslı Grekçe *kaisar* olan kelimenin Arapça'ya oldukça erken bir dönemde Ârâmice yoluyla girdiği ileri sürülmektedir (Fraenkel, s. 278 vd.). İslâmiyet'in ortaya çıkışı

sırasında Araplar Bizans imparatoruna *kayser* dedikleri gibi Sâsânî hükümdarları için *kisrâ*, Habeş hükümdarları için *necaşî* ve Mısır genel valisi için *mukavkus* unvanını kullanıyorlardı.

Araplar'ın, İslâm'ın doğuşundan yüzyıllarca öncesinden beri *kayser* unvanını Roma ve daha çok Bizans imparatorları için kullandıkları bilinmektedir. Milâttan sonra VI. yüzyıl başlarında Bizans imparatoru, müttefiki Gassânî emîrini (phylarkhos) yüksek bir şeref unvanı olan patrikios ile (Ar. bitrîk) onurlandırmış, emîr, kayserin vasalı olan bir kral sıfatıyla taç giymiş, böylece *kayser*, Gassânîler'in ve Kuzeybatı Arabistan'daki bütün halkın en yüksek hükümdarı olarak kabul edilmişti. Bu dönemde Lahmîler ve Arabistan'ın kuzeydoğusundaki halk da Sâsânî hükümdarlarını en yüksek hâkim diye görmekteydiler. Câhiliye devri Arap şairi İmruülkays ve daha sonraki şairler *kayser* ve *kisrâ* kelimelerini güç ve servet sembolü olarak kullanmışlardır.

Siyer, hadis, tefsir kitaplarında ve çoğunlukla tarih kaynaklarında *kayser* kelimesi özel isim gibi yer almıştır. Meselâ Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer zamanında yaşayan Bizans İmparatoru Herakleios'tan kendi ismi Hırakl'in yanı sıra "kayser, melikü'r-Rûm, azimü'r-Rûm" şeklinde bahsedilmiştir. İslâm tarihi kaynaklarında *kayser* yerine *melikü'r-Rûm* ifadesinin daha çok kullanıldığı görülmektedir. Taberî (*Târîh*, III, 1234), 223'te (838) Zibatra'ya saldıran Bizans İmparatoru Theophilos'tan Tûfil b. Mîhâil sâhibü'r-Rûm veya melikü'r-Rûm diye söz etmiş, İbnü'l-Esir (*el-Kâmil*, X, 65), Malazgirt Savaşı'ndan bahsederken Bizans İmparatoru IV. Romanos'u Armânûs melikü'r-Rûm diye zikretmiştir. İbn Sa'd (*eş-Tabakât*, I, 75, 78), Hz. Muhammed'in büyük dedesi Hişâm b. Abdümenâf'ın Suriye'ye giden Mekkelî tâcirlerin güvenliğini sağlamak için kayserden bir geçiş mektubu aldığını söyler. Kaynaklarda, Resûl-i Ekrem'in, Dihye b. Halife el-Kelbî eliyle Busrâ valisine İmparator Herakleios'a verilmiş üzere bir mektup gönderdiği, imparatorun yeni peygamber hakkında sorular sorduğu ve Sâsânî hükümdarının aksine İslâm'a temayül gösterdiği, fakat tebaasından çekindiği için yeni dini kabul etmediği kaydedilmektedir (bk. DIHYE b. HALİFE). Buhârî ("Tefsîr", 66/2) ve İbn Mâce'de ("Züh'd", 11), Hz. Ömer'in Resûl-i Ekrem'in mütevazî hayatını *kisrâ* ve *kay-*

serin lüks hayatı ile karşılaştırdığı nakledilir. Hudeybiye Antlaşması müzakereleri sırasında Kureyş elçisi olarak Hz. Peygamber'e gelen Urve b. Mes'ûd'un geri döndükten sonra Mekke ileri gelenlerine, "Birçok krala, kaysere, kistrâ ve necâşiye elçi gittim, fakat Muhammed kadar çevresindekiler tarafından saygı gören bir kişiye rastlamadım" dediği belirtilir (Buhârî, "Şurûh", 15; İbn Hişâm, *es-Sîre*?, III-IV, 314). Ayrıca hadis kitaplarında, "Kistrâ yok olursa kendisinden sonra kistrâ, kayser yok olursa kendisinden sonra kayser olmaz. Onların hazinelerini Allah yolunda harcayacaksınız" (Buhârî, "Farzû'l-ḥumûs", 8, "Eymân", 3, "Cihâd", 157; Müslim, "Fiten", 75; Vâkidî, II, 460) ve, "Benim ümmetimden kayserin şehrini (İstanbul) ilk kuşatanlar günahlarından affedilecektir" (Buhârî, "Cihâd", 93) şeklinde iki hadis rivayet edilmektedir.

Rûm sûresindeki âyetlerden (30/1-5), Hz. Peygamber'in ve müslümanların Mekke döneminde ateşperest kistrâyâ karşı savaştan Bizans İmparatoru Herakleios'tan yana olduğu anlaşılmaktadır. Medine döneminde Bizans İslâm devletinin düşmanı sayılmış ve müslümanların kayserin başşehri İstanbul'a sahip olacağı görüşü benimsenmiştir. Buna göre kayserin ülkesi artık dârû'l-harb ve kaysere karşı mücadele cihad kabul edilmiş, böylece İslâm öncesi devirde Araplar'ın kaysere duyduğu saygı İslâm'ın daha ilk safhasında yok olmuştur. Yermük Savaşı'nda ve daha sonra Emevîler'in ve ilk dönem Abbâsîler'in Bizans'a karşı kazandığı başarılar sayesinde bu düşünce İslâm dünyasında daima canlılığını korumuştur. Makedonya hânedanı zamanında (867-1056) Bizans savaş alanlarında üstünlük elde etmeye başladıysa da bu durum uzun sürmedi. Malazgirt Savaşı'nı (1071) kazanan ve Anadolu'ya yerleşen Türkler, İslâm dünyasıyla Bizans arasında yeni münasebetler zinciri başlattı. Türkler'in Bizans'a karşı elde ettiği askerî başarılar ve Anadolu'nun Türkleşmesi kayserlerin hâkimiyet alanını daralttı. Anadolu Selçukluları ve Osmanlılar'ın Bizans'a karşı kazandıkları zaferler kayserlerin önemini giderek azalttı. Fâtih Sutan Mehmed'in 1453'te İstanbul'u fethetmesi üzerine Bizans Devleti ile birlikte kayserin hâkimiyeti de sona erdi.

Roma İmparatorluğu'nda kayser, Gajus Julius Caesar'dan gelen bir kelime olarak daha sonraki Julius-Cladius ailesinin unvanı şeklinde kullanılmıştır. Romalılar ge-

nelde "imperator" kelimesini tercih etmişlerdir. Roma İmparatorluğu'nun 395'te ikiye bölünmesiyle iki kayser oluşmuş ve bu unvanın kullanımı Batı ve Doğu imparatorluklarının yıkılışına kadar (476, 1453) sürmüştür.

Roma'da 800'de Büyük Karl, Papa III. Leo'nun da yardımıyla kayser unvanını tekrar canlandırdı ve hristiyan dünya devleti anlayışını devraldı. Karonejler zamanında kayser unvanı çeşitli İtalyan prenslerine intikal etti. 962'de Büyük Otto tarafından kullanılmaya başlanan bu unvan yalnızca Alman kralı olarak seçilmiş olanların elinde kaldı. Böylece I. Maximilian'a kadar (1508) Alman kralı seçilenler, papa tarafından taç giydirilmek kaydıyla Kutsal Roma-Germen imparatoru unvanı ile kayser unvanına da sahip oldular. Bu unvanla son taç giyen Hükümdar V. Karl olmuştur (1530). Daha sonraki dönemlerde Alman dünyasında kayser unvanı giderek sembolik bir değer taşımaya başlamıştır. Kayser II. Franz, Napolyon savaşları sırasında Fransa'ya karşı daha etkili biçimde mücadele edebilmek ve yeni bir siyasî yapı oluşturmak amacıyla hânedanına intikal eden toprakları bir araya getirdi ve Avusturya kayseri unvanını alarak taşımakta olduğu, 1806'da tarihe karışacak olan Kutsal Roma-Germen imparatoru unvanından feragat etti (1804). 18 Ocak 1871'de Hohenzollern hânedanından Prusya Kralı I. Friedrich Wilhelm, Fransa'nın yenilmesiyle kurulup 1 Aralık 1918'de çöken Alman İmparatorluğu'nun kayseri oldu. Kayser unvanı Alman dünyası dışında Rusya'da çar unvanına denk olarak kullanıldı ve Büyük Petro ile beraber Rusya'nın kuvvetlenmesine paralel bir gelişme gösterdi, giderek genel bir kabul gördü.

2 Aralık 1804'te Napolyon kayser unvanını aldıysa da unvanının Avrupa ve Osmanlı Devleti tarafından tanınması kazandığı büyük askerî zaferlerden sonra gerçekleşti (1806). Böylece Avrupa'da kayser unvanına sahip hükümdarların sayısı dörde yükseldi. Bu unvan, 2 Aralık 1852'den itibaren Almanya karşısındaki 1870 yenilgisine kadar III. Napolyon tarafından da benimsendi. İngiltere Kraliçesi Victoria 1 Ocak 1877'de Hindistan imparatoriçesi (kayser-i Hind) ilân edildi. Kayser unvanı, Brezilya (1822-1889) ve Meksika'da (1864-1867) buralara hükümdar olarak gönderilen Avrupa hânedanlarına mensup prensler tarafından da kullanıldı. Ayrıca Çin, Japonya, Habe-

şistan ve İran'da buna denk düşen unvanlar görülmektedir.

Osmanlı padişahları Fâtih Sultan Mehmed'den itibaren, özellikle de XVI. yüzyılda kayser unvanını benimsemişlerdir. Bu yüzyıllarda müslüman ve hristiyan dünyaları, aynı unvanı kıskançlıkla sahiplenilen Osmanlı ve Alman hükümdarları tarafından temsil edilmekteydi. Osmanlı hükümdarları, bilhassa XVII. yüzyılda Alman imparatorlarına kayser olarak hitap etmeyip diplomatik yazışmalarda onları küçümseyen başka unvanlar kullanmışlardır. İki dünya arasındaki rekabetten kaynaklanan bu duruma rağmen ortak coğrafyada o zamanlar gerçekte yalnızca meşrû iki kayser bulunmaktaydı. Hristiyan dünyasının kayserinin bu unvanını Osmanlılar resmen 1606 tarihli Zitvatoruk Antlaşması ile tanıdılar. Ancak özellikle Osmanlı uyruğu olan Balkan hristiyanları ve Macarlar için tarihî ve ideolojik bir çağrışım zenginliği içeren kayser / çar unvanına resmî yazışmalarda genellikle yer verilmediği ve onun yerine içi boş birer kavram olarak İmparator Romanorum, Romai csaszar veya Romayi çasar lakaplarının benimsendiği, bunun da 1559'dan itibaren Habsburglar'la yapılan bazı resmî yazışmalarda kullanılmış olduğu görülmektedir. Daha XVI. yüzyılda Fransa krallarına verilen padişah unvanının ise bu anlamda Alman imparatorunun aşağılanması amacı dışında bir önemi olmadığı açıktır.

Bizans'ın fethinden sonra Osmanlı padişahları orta zamanlar Sırpça'sı ile düzenledikleri belgelerde "çar, veliki çar" gibi lakaplar kullandılar. Osmanlı şairleri padişahlarını "Rum'un kayseri", tarihçiler ise "kayser mülkünün vârisi" olarak yücelttiler. II. Bayezid kendini Grekçe nâmelerinde "Basilius basileon" veya "Magistos basileus" şeklinde tanımlar. Kanûnî Sultan Süleyman bir nâmesinde kendini "Rum kayseri" diye niteler. "Kayser ve Cemşîd tahtının vârisi, asrın ve zamanın kayserlerine hükmedici" türünden unvanlar Osmanlı hükümdarlarının nâmelerindeki yoğun unvan sıralamalarının başında yer almakta ve onların tek bir cihan devleti ve tek bir kayser iddiasında olduklarını ortaya koymaktadır. Osmanlılar, Avrupa'da güçlenen yeni devletlerin hükümdarlarının kayser unvanını ancak olağan üstü gelişmeler sonucunda tanımışlardır. Avrupa'da Rus çarlarının bu unvanını kalıcı olmak kaydıyla kabul etmek zorunda kalan son devlet 1774 Küçük Kay-

narca Antlaşması neticesinde Osmanlı Devleti olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Tefsîr", 66/2, "Şurû", 15, "Farzû'l-İhûmus", 8, "Eymân", 3, "Cihâd", 93, 157; Müslîm, "Fiten", 75; İbn Mâce, "Zühd", 11; Vâkıdî, *el-Megâzî*, II, 460, 555; İbn Hişâm, *es-Sîre*², I-II, 37, 62; III-IV, 314, 607; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, I, 75, 78, 259; IV, 251; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 77-78; Taberî, *Târîh* (de Goeje), I, 1559-1567; III, 1234; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VI, 479; X, 65; Ebû'l-Fidâ, *el-Muhtaşar*, I, 76; İbn Hacer, *el-İşâbe*, I, 473; Fraenkel, *Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen*, Leiden 1886, s. 278 vd.; J. Wellhausen, *Skizzen und Vorarbeiten*, Berlin 1889, IV, 98; M. Canard, "Les relations politiques et sociales entre Byzance et les arabes", *Dumbarton Oaks Papers*, XVIII, Washington 1964, s. 35-36; M. Köhbach, "Çasar oder Imperator? Zur Titulatur der römischen Kaiser durch die Osmanen nach dem Vertrag von Zsitvatorok (1606)", *WZKM*, sy. 82 (1992), s. 223-234; A. Schaade, "Kayser", *IA*, VI, 483-484; A. Fischer v.d.g., "Kayşar", *EI*² (İng.), IV, 839-840.



İŞİN DEMİRKENT

KAYSERİ

İç Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Erciyes dağının kuzey etekleriyle kuzeyindeki ovanın temas sahasında içkale ve surlar çekirdek olmak üzere kurulmuştur. Doğu-batı ve kuzey-güney ticaret yolları, orta kol ordu ve menzil güzergâhı üzerinde yer alan şehir antik dönemde Mazaka, Roma zamanında Caesarea, İslâm fethinden ve Türkler'in idaresine girdikten sonra Kaysâriye, Kayseriye imlâsıyla ve nihayet Cumhuriyet döneminde Kayseri şeklinde yazılmaya başlanmıştır. Selçuklular ve bazı beylikler döneminde merkez olduğundan şehre ayrıca Ortaçağ geleneğine göre "dârülmülk" ve sefere çıkış merkezi olduğundan "dârülfeth" unvanları verilmiştir.

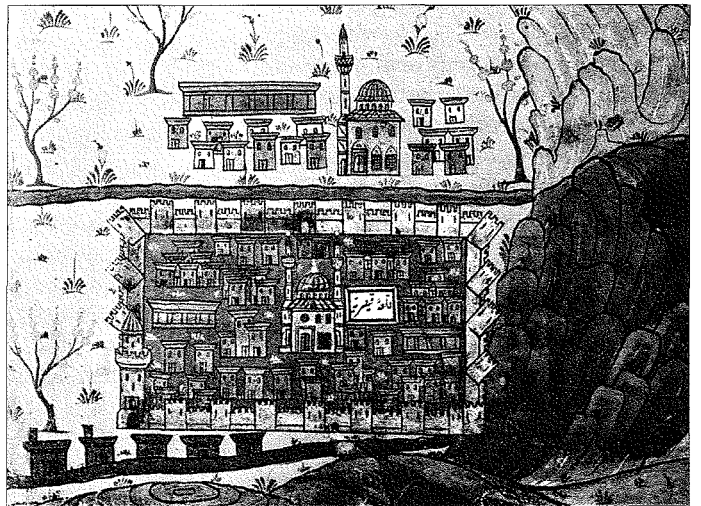
Tarih. Kayseri çevresi Anadolu'nun en eski yerleşim yerlerinden biri olup şehrin 22 km. kuzeydoğusunda Kültepe'de ele geçen arkeolojik buluntular ve çivi yazılı tabletler iskânın milâttan önce 3500'lere kadar indiğini, burada Asur ticaret kolonilerinin oluştuğunu gösterir. Daha sonra Hitit, Frigya devrinde ve Helenistik dönemlerde bir ticaret şehri olarak gelişti. Kapadokya ülkesini Roma eyaleti yapan Tiberius (ö. 37) tarafından Augustos'un hâtırına Caesarea adı verilen şehir, VII. yüzyıl başlarında Sâsânî hükümdarı II. Hüsrev zamanında Bizans'tan alındıysa da İmparator Herakleios 611'de burayı yeniden ele geçirdi.

Kayseri, diğer Anadolu şehirleri gibi VII. yüzyılın sonlarından itibaren İstanbul'u fethetmek üzere harekete geçen müslüman Arap ordularının yolu üzerinde olduğundan onların akınlarına mâruz kaldı. İlk olarak Hz. Osman zamanında Muâviye idaresindeki ordu Kayseri'ye gelip burayı ele geçirmiş, ardından geri çekilmişti (26/647). 71 (690-91) yılında Abdülmelik b. Mervân, 108'de (726) Mesleme b. Abdülmelik tarafından fethedildi. 111 (729) yılında Saïd b. Hişâm ve 114'te (732) Süleyman b. Hişâm buraya birer akın düzenlediler (Taberî, VII, 67, 90). XI. yüzyıl ortalarında Anadolu'ya yönelik Türkmen akınları sırasında muhtemelen 459'dan (1067) sonra Türkler'in eline geçti. Dânişmendliler'in önemli bir merkezi oldu ve burada Olcami (Sultan Camii, Câmi-i Kebir) başta olmak üzere birçok eser meydana getirildi. Dânişmendli Beyi Emîr Gazi'nin (Melik Gazi) Kayseri'yi ele geçirmesi üzerine büyük oğlu Melik Muhammed şehri tamir ettirerek burayı merkez yaptı, daha önceki akınlarda harap olan şehrin imarına çalıştı; 537'de (1143) Kayseri'de vefat ederek Ulucami'nin kible tarafındaki türbesine gömüldü. Kendisinden sonra iki defa hükümdar olan (1143, 1172-1175) Zünnûn zamanında Kayseri yeniden karışıklıklar içine düştü. Dânişmendli hâkimiyetinin zayıflaması üzerine Selçuklu Sultanı II. Kılıcarıslan Kayseri ve civarını 564'te (1169) Selçuklu topraklarına kattı. 570'te (1175) Anadolu'da birliğin sağlanması üzerine Kayseri Selçuklular'ın önemli bir merkezi oldu, sultanların ve hanımların ikametgâhı haline geldi. Kılıcarıslan, uzun hükümdarlığının ardından ülkeyi oğulları arasında taksim edince Kayseri'yi Nûreddin Mahmud Sultanşah'a verdi. Şehirde Sultan II. Kılıcarıslan'ın büyük

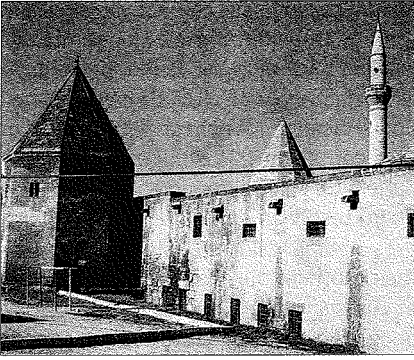
oğlu Kutbüddin Melikşah adına 593'te (1197) gümüş sikke bastırıldı. Yine bu dönemde kardeşi Nûreddin Mahmud Sultan Şah tarafından 589'da (1193) Anadolu'nun bilinen ilk medresesi (Hoca Hasan) yapıldı. Kayseri I. Gıyâseddin Keyhusrev, I. İzzeddin Keykâvus, I. Alâeddin Keykubad zamanlarında ticarî canlılığı olan, birçok imar faaliyetinin yapıldığı, sikkelerin bastırıldığı bir merkez oldu. Moğol istilâsından kaçan birçok âlim ve sanatkâr Kayseri'ye yerleşti. 612'de (1215) şehri gezen Ebû'l-Hasan el-Herevî, güneyde ilk yerleşim bölgesinde bulunan Battal Gazi Camii'nden ve Hz. Ali'nin oğluna atfedilen mezardan bahsetmiş, Câhiliye devri şairi İmru'ülkays'ın mezarının Kayseri'de Asib tepesinde olduğunu yazmıştır.

1243'teki Köseadağ Savaşı'ndan sonra Kayseri on günlük bir direnişin ardından Moğollar'ın eline geçti ve büyük tahribata uğradı. 1253-1254 yıllarında Moğol yağmasının harap ettiği şehri gezen seyyah William Rubruck, istilâ ve yağma sırasında diğer eserler gibi kiliselerin de tahrip edildiğini yazar.

Bundan sonra çeşitli karışıklıklara sahne olan şehre, 675'te (1277) Moğol zulmünü bertaraf etmek için Selçuklu emirlerince davet edilen Memlûk Sultanı Baybars gelerek bir hafta kadar kaldı. Baybars Anadolu'ya gelirken birçok tarihçi ve ilim adamını beraberinde getirmiş, bunlardan biri olan Kadî İbn Abdüzzâhir, tuttuğu günlükte Kayseri hakkında önemli gözlemlerde bulunarak Moğol yağmasının korkunç tahribatına temas etmiş ve Baybars'ın Kayseri'deki bir haftalık ikametini etraflıca anlatmıştır. Ona göre 16 Zilkade 675'te (21 Nisan 1277) Kayseri'ye gelen Baybars Selçuklu nevbeti alınarak



XVI. yüzyılda Kayseri Kalesi'ni gösteren bir minyatür (Matrakçı Nasuh, *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i Irâkeyn*, IÜ Ktp., TY, nr. 5964, vr. 18^a den detay)



Lala (Lâle) Camii – Kayseri

şenliklerle karşılanmış, iki gece Keykubâdiye Sarayı'nda kalmış, cuma namazını Ulucami'de kılmıştır. İbn Abdüzzâhir, Kayseri'de o sırada yedi camide (Sultan, Huand, Hacı Kılıç, Lala, Kölük [Gülük], Hoca Hasan, Nizâmeddin Müstevfi) cuma namazı kılındığını belirtmekte, şenlik sırasında okunan Kur'an'ın ardından Farsça konuşulup şiirler söylenmesini yadırgadığını ifade etmektedir.

Kayseri bir süre sonra, İlhanlılar'ın genel valisi olarak Anadolu'da bulunan ve ardından Sivas merkez olmak üzere müstakil bir devlet kuran Emîr Eretna'nın eline geçti (744/1343). Alâeddin Eretna'nın hanımlarından Toga Hatun Kayseri'de oturmuş ve kocası adına hüküm sürmüştü. Eretna'nın henüz İlhanlı genel valisi olarak görev yaptığı sıralarda 732'de (1332) şehri gören İbn Battûta burayı Anadolu'nun büyük beldelerinden biri olarak tanımlar ve Toga Hatun'un burada bulunduğunu, onunla görüşüğünü yazar. İbn Battûta ayrıca Ahiler'le beraber olmuş ve onlardan övgüyle söz etmiştir (*Seyahatnâme*, I, 325).

Eretnalılar ile Karamanoğulları arasındaki mücadelede başlıca hedef haline gelen Kayseri bir süre sonra Kadı Burhâneddin'in hükümrânlığı altına girdi. Onun vefatı üzerine Yıldırım Bayezid burayı Osmanlı topraklarına kattı (800/1398). Ankara bozgununun ardından Karamanoğlu Emîr Şeyh Çelebi şehre yerleşti.

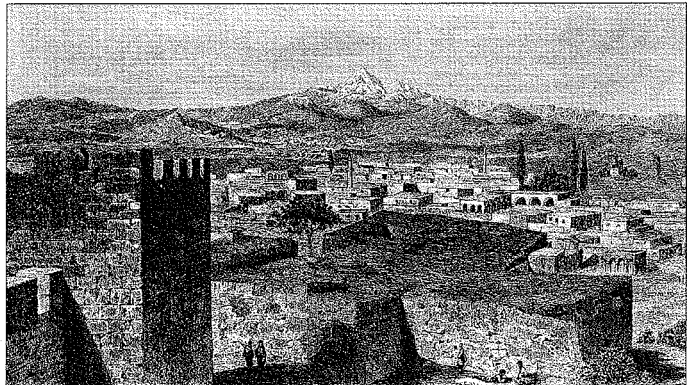
XV. yüzyılda Kayseri Dulkadiroğlu Hasan Bey, Ramazanoğlu İbrâhim Bey, Karamanoğlu İbrâhim Bey arasındaki mücadeleye sahne oldu ve birkaç defa el değiştirdi. 877'de (1472) Akkoyunlular tarafından yapılan kuşatma başarılı olmadı. 879'da (1474) Gedik Ahmed Paşa Ka-

ramanoğulları Beyliği'ni ortadan kaldırdıktan sonra Kayseri'de Osmanlı idaresi kuruldu, burası Karaman beylerbeyliğine bağlı bir sancak merkezi haline geldi ve tahriri yapıldı.

Yavuz Sultan Selim Çaldıran seferine giderken 22 Rebîülâhîr 920'de (16 Haziran 1514) Kayseri'ye geldi ve dört gün kaldı. Dönüşte Kayseri'den Kırım hanına ve sancak beyi olan oğlu Süleyman Şah'a fetih-nâmeler gönderdi. XVI. yüzyılın sonlarına kadar Kayseri'de önemli bir olay cereyan etmedi. XVII. yüzyıl başlarında Celâlî isyanları burayı da etkiledi. Celâlî Karayazıcı Abdülhalim Kayseri'yi baskı altında tuttu. Bunun ardından şehre yönelik Celâlî baskın ve yağmaları arttı. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Kayseri'de bu defa bazı devlet görevlilerinin baskısı ve haksız para talepleri görüldü. XVIII. yüzyılda birbiri ardınca Kalaycıoğlu, Emîr Ağaoğulları ve Zennecioğlu, yüzyılın sonuna doğru da Çapanoğulları'nın şehir mütesellimliği ve âyanlığını ele geçirme mücadelesi halkı rahatsız etti. Özellikle yeniçeri grupları şehirde karışıklıklara yol açtılar. 1821'de yeniçeri reislerinden Akbıykoğlu Hasan Ağa Kayseri'yi basarak bazı nüfuzlu ve zengin eşrafa baskı yaptı. Ardından üzerine gönderilen hükümet kuvvetlerince yakalanıp Kayseri'de idam edildi. Kavalalı Mehmed Ali Paşa isyanı sırasında Anadolu'ya gelen Mısır askerleri Kayseri'de denetimi ele geçirdilerse de Kütahya Antlaşması'ndan sonra geri çekildiler. XX. yüzyıl başlarındaki savaş ortamı Kayseri'de sosyal çalkantılara sebep oldu. Millî Mücadele yıllarında işgal tehdidi Kayseri'de bazı örgütlenmelere yol açtı.

Ekonomi, Nüfus, Fizikî ve Kültürel Yapı. Kayseri, ticarî ve kültürel zenginliğiyle Anadolu'nun en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Antikçağ'lardan beri ticarî faaliyetiyle bilinen şehir, Erciyes dağı eteğinde doğu-batı ve güney-kuzey istikametinde ticaret yollarının buluşma nok-

tasında, civardaki yerleşme yerleriyle rahat ulaşım imkânı olan, yer altı su zenginliği, düz ovası ve halkın atasözlerine konu olan ticarî yeteneğiyle üstün konumunu her zaman korudu. Kale etrafında gelişen şehirde farklı özellik ve işlevlere sahip dört bölge ortaya çıkmıştır. Bir hilâl biçiminde inşa edilen surların ağzında iç kale, cami, saray, devlet daireleri, su depoları, ambarlarıyla mükemmel müstahkem bir iskân ünitesi oldu. Surların çevrelediği yerleşim birimine "içeri - şehir" adı verildi. Burası ulucamisi, bedesten ve çarşısı, hanları, hamamları, yüzlerce çeşme ve kuyusu, kısacası sanayi tesisleri dışında her türlü dinî, ticarî ve kültürel faaliyetin yürütülüp ihtiyaçların karşılanabileceği bir özelliğe sahipti. Selçuklu idaresinde şehirdeki Türk ve gayrimüslim unsurlar farklı yerlerde iskân edildi. Güvenlik açısından Rum ve Ermeniler'in genellikle sur dışında iskânları tercih edildi. Rumlar, Kızıkapa dışında bugün Rum Kilisesi'nin bulunduğu bölgede, Ermeniler ise günümüzde Ermeni Kilisesi'nin bulunduğu mahallelerde yerleşmişlerdi. Surun Sivaskapısı ile Kızıkapa arasında hiçbir İslâmî eserin bulunmaması, buna karşılık Selçuklu döneminde mevcut olan Ayavasıl Kilisesi'nin Kızıkapa civarında olması bu durumun bir göstergesidir. Osmanlı öncesi dönemde Türk nüfusun ağırlıklı olarak Oğuz boylarından olduğu mimari eserler üzerindeki damgaya benzeyen işaretlerden anlaşılmakta ve bu husus Kayseri'deki Oğuz nüfusunun yaygınlığına işaret etmektedir. Ayrıca şehirde Alâeddin Eretna ve kardeşleri gibi Orta Asya kökenli gruplar, Uygur, İranlı (İlhanlılar'la gelen İranlı ulemâ), Azerî nüfus da bulunmaktaydı. Hemen her yönde gelişmiş olan dışarı şehir ise yine benzer dinî, kültürel ve sosyal birçok âbidevî tesisi içermekteydi. Bunun dışında kalan kırsımlar, Antikçağ'lardan beri Erciyes eteklerinde ve Erkilet altında özellikle Selçuk-



XIX. yüzyılın ortasında Kayseri'yi gösteren bir gravür (Texier, IV, 54)

lu döneminden beri bağları, bazı sanayi tesisleri, tarla ve bostanlarıyla büyük şehri oluşturmaktaydı.

Kayseri'nin mahalleleri ve nüfusuyla ilgili ilk ayrıntılı bilgiler 906 (1500) tarihli tahrir defterinde yer alır. Bu sayıma göre şehirde tamamında müslümanların oturduğu otuz beş mahalle bulunmaktaydı; en kalabalıkları sur dışında Lala Camii (204 hâne, otuz bekâr, altmış iki muaf), Mescid-i Köçük (211 hâne) ve Tabbâgîn (119 hâne) mahalleleriydi. Köşk medrese (üç hâne), Varsak (yedi hâne), Ekmel ise (yedi hâne) en küçük mahallelerdi. Bu dönemde gayri müslimler için müstakil mahalle adları deftere kaydedilmemiştir. Bunlar cemaat halinde genellikle Sivas-kapısı, Kışıkapı ve Boyacıkapısı semtlerinde oturmaktaydılar. Ermeni ve Rumlar arasında Emîr, Bülbül, Yâdigâr, Yûsuf, İskender, Dursun, Yahşi vb. isim taşıyanlar bulunmaktadır. Bu sayımda şehirde 7000 dolayında müslüman (1249 hâne), 1600 civarında hristiyan (330 hâne) olmak üzere yaklaşık 8600 nüfus vardı. 926 (1520) tarihli deftere göre mahalle sayısı otuz sekize, hâne sayısı 1752'ye yükselmişti. Bunun 1352 hânesi müslümanlara, 400 hânesi gayri müslimlere ait olup toplam nüfus miktarı bir önceki tarihtekiyle hemen hemen aynıdır.

950 (1543) yılına ait kayıtlarda Kayseri'de mahalle sayısının elli altıya yükseldiği, nüfusun da artarak iki katına yaklaştığı dikkati çeker (2870 müslüman, 580 Ermeni, 80 Rum olmak üzere 3530 erkek nüfus, toplam 11.000 kişi). Bu artış eğilimi XVI. yüzyılın sonlarına doğru da sürdü. Nitekim 991 (1583) tesbitlerine göre şehirde toplam 6015 hâne vardı. Buna göre şehir nüfusu 30.000 dolayını bulmuştu. Mahalle sayısı elli beş müslümanlara, on üçü hristiyanlara ve dokuzu karışık olmak üzere yetmiş ikiye çıkmıştı. Burada toplam nüfus artışı kadar müslü-

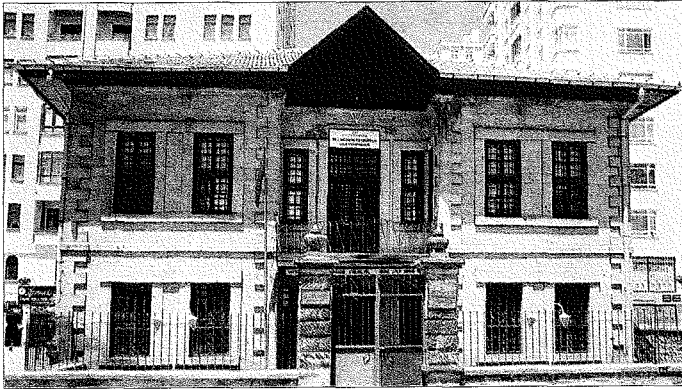
man, gayri müslim oranları da önemlidir. 906'da (1500) % 86 müslüman, % 14 gayri müslim olan oran 926'da (1520) % 81 ve % 19, 991'de (1583) % 78 ve % 22 şeklinde bir değişim göstermektedir. Yüzyılın sonundaki nüfus artışı ve özellikle gayri müslim oranındaki yükselme, ayrıca 906'da (1500) 443 olan vergi muafı sayısının 926'da (1520) yirmi yediye düşmesi dikkati çeken diğer noktalarlardır.

Kayseri, Karaman eyaleti içinde 926'da (1520) % 19, 991'de (1583) % 22 ile en fazla hristiyan nüfusu barındıran yerdir. Eyaletin diğer sancaklarında bu oran daha düşüktür (% 9'un altında). Osmanlı döneminde Kayseri'de daima Ermeni nüfus Rum nüfustan fazla olmuştur. Rumlar Sivaskapısı, Boyacıkapısı ve Kışıkapı semtlerine tâbi olarak kaydedilmiş, Ermeniler için mahalle veya semt belirtilmemiştir. Kayseri, XVI. yüzyıl sonlarında 35.000 nüfusuyla sadece Anadolu'da değil Akdeniz dünyası ölçeğinde de büyük bir şehir konumundadır (Faroqhi, s. 301-302). XVII ve XVIII. yüzyıllarda Kayseri XVI. yüzyıl sonlarındaki fizikî özelliklerini ve nüfus yapısını korumuş olmalıdır. 1617 yılı civarında şehre gelen Polonyalı Simeon, iki kat surla çevrili olan Kayseri'de 500 hâne kadar Ermeni bulunduğunu ve bunların Türkçe'den başka bir dil bilmediklerini yazar. Evliya Çelebi 1059'da (1649) sadece kale içinde 600 ev olduğunu belirtir. XVIII. yüzyılın sonlarında burada 6000 hâne Türk, 2000 hâne Ermeni ve 1500 hâne Rum'un yaşadığının ifade edilmesi toplam nüfusun 40.000 dolayına eriştiğini gösterir.

XIX. yüzyılın ortalarına doğru gerçekleştirilen temettuât sayımlarına göre 1834'te Kayseri'de elli bir mahalle bulunmakta olup on üç mahalle cemaatlerden oluşmaktaydı. Toplam hâne sayısı 4749, erkek nüfus sayısı 24.965, gelir ve mal yekünü ise 2.840.236 kuruş idi. Burada

dikkati çeken husus cemaat yapısının çok yaygın olmasıdır. Meselâ Huand mahallesi 388 hâne olup Yanikoğlu, Kalpaklızâde, Halacâzâde ve Mollazâde cemaatlerinden. Hacıklıç mahallesi 422 hâne olup dört cemaatten, Hasbek mahallesi 239 hâne olup sekiz cemaatten oluşmaktaydı. Bu tesbitten hareketle şehrin zengin, orta halli ve fakir mahallelerini belirlemek mümkündür. Defterde elli iki zenaat zümresi zikredilmiştir. Bundan biraz önce 1831'de yapılan sayımda toplam nüfusun 27.000 dolayına eriştiği hesaplanmıştır. Yabancı seyyahlar ise 1813-1838 yılları arasında Kayseri'nin nüfusunun 18-25.000 arasında gösterirler. 1835 yılındaki deprem şehirde bazı evlerin yıkılmasına ve 665 kişinin ölümüne yol açıtıysa da nüfus yapısında önemli bir değişim olmadı. 1848'de 3000 kişinin hayatına mal olan kolera salgınının ardından 1849'da burayı gören Andreas David Mordtmann erkek nüfusu 12.344 müslüman, 5002 Ermeni ve 1067 Rum olmak üzere toplam 18.413 olarak verir. Bu da yaklaşık 36.000 dolayında nüfusa işaret eder. XIX. yüzyılın sonlarına doğru şehrin nüfusu giderek artmış, 1892'de 50.000'e yaklaşmış, 1907'de 54.011 kişi tesbit edilmiştir.

Kayseri tarih boyunca hemen her dönemde yoğun bir ticarî faaliyete sahne olmuş, ayrıca belli üretim dallarında isim yapmıştır. Boya sanayiinde şehir önde gelmekte ve pek çok boyahane bulunmaktaydı. Kayseri'de boyahaneler ve debbağhaneler çok önemli iki sektördü. XVII. yüzyıl başında Celâli baskınları sırasında boya sıkıntısı çekildiğinden boyahane bir süre kapatılmış, yeniden açıldığında uzun süre eski seviyesine gelememişti. Kayseri Boyahanesi Karaman beylerbeyinin hasssı idi. Boyahaneyi iltizama tutan kimse, Konya'da oturan beylerbeyinin bir adamına aylık taksitleri Kayseri kadısı huzurunda teslim ederdi (a.g.e., s. 184). Tabii boya imali için yetiştirilen çehri Kayseri çevresinde yetişen başlıca bitkilerdendir. Sarı çehri özellikle XIX. yüzyılda halkın başlıca gelir kaynağı oldu. Elde edilen sarı boya ipekli ve pamuklu kumaş dokumasında kullanılıyordu; bu boyanın başlıca alıcısı İngilizler'di. 1840'lar da Kayseri ve civarında 450 ton çehri yetiştirilmiştir. 1843 tarihli Kayseri temettuât tesbitinde yüzlerce ailenin çehrilik sahibi olduğu görülmektedir. Deri sanayiinin de Kayseri'de temel bir sektör olduğu, sur dışında çok kalabalık bir Debbağlar mahallesinin mevcudiyetinden an-



Kayseri'nin sivil mimari eserlerinden Necmettin Feyzioğlu evi

laşılmaktadır. Bunlar ahî geleneğine göre teşkilâtlanmışlardır. Halk deri ve sahtiyan işlemede ustaydı. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi ve Kâtib Çelebi, Kayseri sarı sahtiyanının şöhretinden bahsetmektedir. 1900'lerde hâlâ üretim ve kalite bakımından Kayseri sarı sahtiyanının meşhur olduğu görülmektedir. Kayseri ovasının zengin güherçile yataklarına sahip olduğunu ve bunun fabrikada işletilerek barut imalinde kullanıldığını 1840'lı yıllara ait İngiliz konsolosluk raporları belirtmektedir. 1844'te fabrikadan elde edilen güherçile 140.000 okka idi ve okkası 112 paradan satılıyordu. 1864'te Hacı Kılıç Camii yakınında kurulan baruthane uzun yıllar çalışmıştır. Şehirde halı ve kilim imali de çok önemliydi. XIX. yüzyılda 3000'in üzerinde halı tezgâhının bulunduğu ve halı dokumacılığının halk için önemli bir gelir kaynağı olduğu bilinmektedir. Çok değişik geleneksel motiflerin kullanıldığı bu halı ve kilimler ayrıca ihraç edilip büyük miktarda gelir sağlanmaktaydı. Sucuk ve pastırma imali Kayseri'nin yüzyıllardır bilinen meşguliyetiydi. Evliya Çelebi Kayseri pastırmasının şöhretinden söz etmektedir. Bu sebeple birçok hayvan kesim ve et işleme tesisi mevcuttu. Bazı XIX. yüzyıl seyyahları şehirde yaygın olarak görülen mezbahalar, işlikler (et işleme tesisleri), deri sanayii ve tabakhâneler sebebiyle genel bir kirlilikten bahsetmektedir.

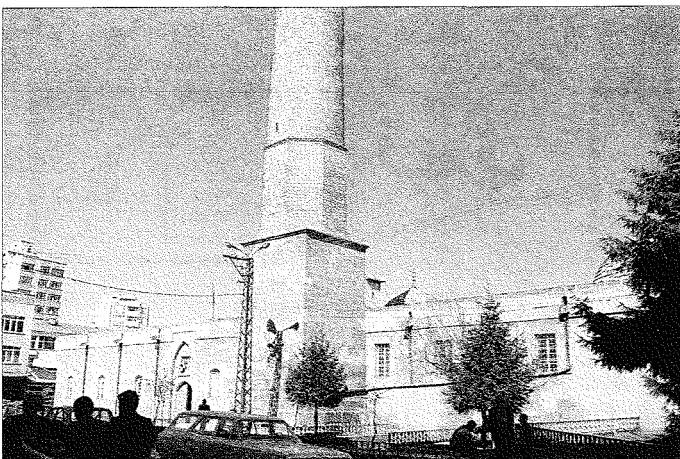
Selçuklu döneminden beri şehri gezen seyyahlar buradaki ticarî faaliyet hakkındaki önemli bilgiler vermişlerdir. II. Bayezid devrinde Kayseri sancak beyi Mustafa Bey, 902'de (1497) sur içinde bugün Halıcılar Çarşısı olarak hizmet veren bedestenle yakınında çeşitli dükkânlardan oluşan çarşığı inşa ettirmiş, burası o dönemde şehrin ticarî merkezi özelliği ka-

zanmıştı. Bedestenin yanında Kayseri'nin 792 (1390) tarihli en eski âbidevi çeşmesi olan Şeyh Müeyyed Çeşmesi ve hemen karşısında Şah Hatun tarafından yaptırılan Pamuk, Pembe veya Kapan Hanı adlarıyla bilinen han yer almaktaydı. Halk, ticaret için başta İstanbul ve diğer belli başlı şehirler olmak üzere pek çok yere giderek faaliyette bulunmaktaydı. XIX. yüzyılda iç ve dış sebeplerle Anadolu'da ticarî hayatın iyice gerilemesine rağmen Kayseri tüccarı çevresiyle ticareti kesmeden yürüttü. Vital Cuinet, durgunluğa rağmen Kayseri'den büyük miktarda işlenmemiş deri, hayvan postu, çehri, badem ve kuru meyvenin İstanbul'a gönderildiğini yazmaktadır. Yine aynı dönemde Kayseri'den halı, sarı çehri, kitre zamkı ihraç ediliyordu. Ayrıca dışarıdan çeşitli mallar Kayseri'ye geliyordu. 906 (1500) ve 926'daki (1520) tesbitlere göre Kayseri'de elde edilen resmî gelirler pazardan, giren çıkan mallardan, tartıya giren metâdan alınan vergilerle mum imalâthânesi, bekçilik ve koruma hizmeti, kovan ve ganem resimleri; bağ, meyve, bostan ve sebze öşürleri; cendere, boyahane, meyhane ve bozahane işletmesi olarak on yedi ayrı kaleme toplanmıştı ve 906'da (1500) 537.170 akçeye ulaşıyordu (İnbaşı, s. 73). Bunların içerisinde en büyük vergi gelir dilimini pazarlara getirilen mallar ve kasaplıktan sağlanan gelirler teşkil ediyordu.

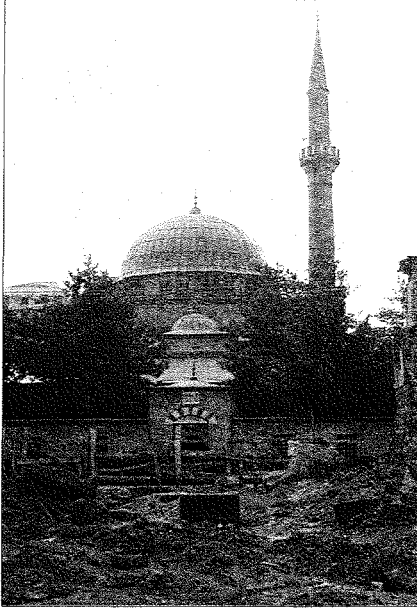
Gündelik hayatta erkeklerin yanında kadınların da faal olduğu çeşitli tesbitlerden anlaşılmaktadır. 1084-1096 (1673-1685) yıllarına ait beş Kayseri sicilinde toplam 1324 davadan 266'sı (% 22) kadınlara ait olup bunların 209'u müslüman, elli yedisi gayri müslimdi. 266 davadan 114'ünde kadın doğrudan mahkemede bulunmuş, 148'inde kadını vekili

temsil etmişti. Bu davalar gayri menkul alım satımı, miras talebi ve taksimi, zina suçu, vasî tayini, mehir talebi, boşanma, nafaka talebi gibi hususlara aitti. Kayseri'deki nişan, nikâh, evlilik merasim ve geleneği kültür tarihi açısından çok zengindir (Yuvalı, s. 369-370). Nitekim XIX. yüzyılda Kayseri'de çeyiz ve peşin ödenen mehir büyük sıkıntılara sebep oluyordu. İleri gelenler çözüm için Kayseri'de üç çeşit düğün, mehir ve çeyiz belirlemişlerdi. Varlıklı ailelerin 5000 kuruş mehir ve yirmi kat elbise, orta hallilerin 3000 kuruş mehir ve on beş kat elbise, dar gelirlielerin 500 kuruş mihr-i muaccel ile beş kat elbise çeyiz vermeleri benimsenmiş, kumaş ve elbise türleri etraflıca anlatılmıştır (Çadircı, s. 326-327).

Kayseri tarihî âbideler bakımından da önemli bir yere sahiptir. Bu tür binaların en eskileri XII ve XIII. yüzyıllarda Dânişmendliler ve Selçuklular döneminde yapılmıştır. Bunlara Osmanlı hâkimiyeti sırasında yenileri eklenmiş ve Kayseri klasik bir Türk-İslâm şehri hüviyetine bürünmüştür. Mevcut eserler içinde en eski dinî mâbed Dânişmendliler devrinden kalma Ulucami'dir (Câmi-i Kebîr, Sultan Camii). XII. asrın ikinci yarısında Melik Muhammed Gazi tarafından yapıldığı tahmin edilen camî 602'de (1205-1206) esaslı bir şekilde onarılmış, bir diğer önemli tâdilât ise 1135'te (1723) gerçekleştirilmiştir. Diğer eski camî aynı zamanda bir mahalleye adını veren Kölük (Gülük) Camii'dir. VI. yüzyılda yapıldığı sanılan ve 607'de (1210) tamir gören bu mâbed, burayı 735'te (1334-35) yeniden inşa eden Kölük (Gülük) Şemseddin b. Alameddin'in adını taşır. Bunların dışında I. Gıyâseddin Keyhusrev'in, kız kardeşi Gevher Nesibe'nin vasiyeti üzerine 602'de (1205-1206) inşa ettirdiği, biri tıp medresesi olan Çifte medreseler (Gıyâsiye ve Şifâiye), I. Alâeddin Keykubad'ın zevcesi Mahperi Sultan tarafından yaptırılan Huand Hatun Medresesi (635/1238), Hacı Kılıç Camii ve Medresesi (647/1249), Fahreddin Sâhib Ata tarafından inşa ettirilen Sâhibiye Medresesi (665/1267) Selçuklu dönemine aittir. Osmanlı devrinde yapılan binalar içinde en önemlisi Hacı Ahmed Paşa'nın inşa ettirdiği Kurşunlu Camii olup (994/1586) bunun planlarını Mimar Sinan'ın hazırladığı belirtilir. Kayseri'de Osmanlı döneminde de mevcut olan medreseler faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. 1860'ta yapılan bir tesbite göre şehirde kırk iki medrese bulunmaktaydı. Bunlardan yirmi ikisi tadrîsata devam et-



Kayseri
Ulucamii



Kurşunlu Cami – Kayseri

mekte ve buralarda 607 talebe okumaktaydı. Talebenin üçte ikiden fazlasının Yozgat, Niğde, Maraş, Adana, Kırşehir'den gelmiş olması, Kayseri'nin sadece ticaretle değil eğitimde de önemli bir merkez olduğunu göstermektedir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Kayseri'ye yeni eğitim kurumları yapılmıştır. 1898-1899'da idâdî açılmış, iki rüşdiye ve birçok ibtidâiye yapılmıştır. 1900 tesbitine göre otuz dokuz medreseden başka bir idâdî, üç rüşdiye (1903), elli sekiz sıbyan mektebi vardı. Bu dönemde diğer Anadolu şehirleri gibi yoğun bir misyoner çalışmasının Kayseri'de de etkili olduğu ve okullarının açıldığı dikkati çekmektedir. Şehrin ve halkın dinî, kültürel hayatında Kayseri ulemâsının önemli katkısı olmuştur. Osmanlı biyografi lugatlarında Kayseri kökenli birçok âlim görülmektedir. Şehirde ilk gazete *Erciyes* adıyla 1910'da çıkmaya başlamış, daha sonra değişik gazeteler yayımlanmıştır.

İdarî yapı olarak Kayseri, XV. yüzyılın sonu ile XVI. yüzyıl başında Karaman eyaletine bağlı bir sancağın merkezi oldu. Kayseri kazası XVII. yüzyılda arpalık olarak büyük mevâliye verilip çok defa nâiblerle idare edilmekteydi. XVIII. yüzyılda âyanlar idarede söz sahibi oldular. 1720-1741 arasında Kalaycıoğlu Mustafa, 1742-1762 arasında Zennecioğlu Mustafa, Mehmed ve Ahmed mütesellimlik

yapmış, 1775'ten sonra Çaparzâde Süleyman Kayseri mütesellimliğini almayı başarmıştı. Kargaşanın yaşandığı 1820 başlarında Kayseri'ye dirayetli bir valinin tayini, Bozok sancağının Kayseri'ye ilhak edilerek Hüseyin Paşa'ya verilmesi hakkında padişaha telhis sunulmuştur (BA, HH, nr. 48711). Kayseri'nin vezir masrafını karşılamadığından ya mütesellimle idare edilmesi veya başka sancağın buraya ilhakı da talep edilmiştir (BA, HH, nr. 17402). Tanzimat'tan sonra Bozok'a bağlı bir sancak merkezi olan Kayseri 1867 vilâyet nizamnâmesiyle Ankara'ya bağlı bir sancağın, 1914'te ise müstakil hale getirilen bir sancağın merkezi olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, HH, nr. 17402. O, sene 1242; nr. 48711, sene 1237; Taberî, *Târih* (Ebû'l-Fazl), VI, 71; VII, 43, 67, 90; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks; Ebû'l-Ferec, *Târih*, I, 180; ayrıca bk. İndeks; Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-aḥbâr*, s. 30, 37, 62, 90, 101, 114, 121, 146, 154, 247, 253, 312; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 325-326; Esterâbâdî, *Bezm ü Rezm* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, bk. İndeks; Kâtib Çelebi, *Cihan-nümâ*, s. 620; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 186-189; *Ankara Vilâyeti Salnâmesi* (1325), Ankara 1325, s. 214 vd.; *Kayseri'de İlk Nüfus Sayımı: 1831* (haz. Hüseyin Cömert), Kayseri 1993; *Kayseri Temettuat Defteri* (haz. İsmet Demir), Kayseri 1998; J. M. Kinnier, *Journey Through Asia Minor*, London 1818, s. 95-106; W. Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus and Armenia*, London 1842, II, 246, 255, 258, 263; Cuinet, I, 307 vd.; H. Barkley, *A Ride Through Asia Minor and Armenia*, London 1891, s. 142; E. Naumann, *Von Goldenen Horn zu den Quellen des Euphrat*, München-Leipzig 1893, s. 205 vd.; *Düstur*, İkinci tertip, İstanbul 1334, VI, 511; Halil Edhem [Eldem], *Kayseriye Şehri*, İstanbul 1334; Ch. Texier, *Küçük Asya* (trc. Ali Suad), İstanbul 1340, III, 54-60; Ahmed Nazif, *Kayseri Tarihi: Mir'at-i Kayseriyye*

(s.nşr. Mehmet Palamutoğlu), Kayseri 1987; a.mlf., *Kayseri Meşhurları: Kayseriyye Meşâhiri* (s.nşr. Meserret Dirioz – Haydar Ali Dirioz), Kayseri 1991; A. D. Mordtmann, *Anatolien, Skizzen und Reisebriefe aus Kleinasien: 1850-1859* (ed. Fr. Babinger), Hannover 1925, s. 142, 145, 147; W. Rubruck, "Consisting of the Travel Records to the Eastern Parts of the World of William of Rubruck 1253-1255", *Contemporaries of Marco Polo* (ed. M. Komroff), London 1943, s. 206-207; M. Tayyib Gökbilgin, "XVI. Asır Başlarında Kayseri Şehri ve Livası", *Zeki Velidi Togan'a Armağan*, İstanbul 1950-55, s. 93-108; Necibe Çakıroğlu, *Kayseri Evleri*, İstanbul 1952; H. von Moltke, *Türkiyedeki Durum ve Olaylar Üzerine Mektuplar: 1835-1839* (trc. Hayrullah Örs), Ankara 1960, s. 246; *Polonyalı Simeon'un Seyahatnamesi: 1608-1619* (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 158-161; N. Elisséeff, *Nûr ad-Din*, Damas 1967, II, 500; Cl. Cahen, *Pre Ottoman Turkey*, London 1968, bk. İndeks; Strabon, *Cografiya: Geographika, Kitap XII* (trc. Adnan Pekman), İstanbul 1969, s. 10-13; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, bk. İndeks; Mehmed Zeki Koçer, *Kayseri Uleması*, İstanbul 1972; Ali Rıza Önder, *Kayseri Basın Tarihi (1910-1960)*, Ankara 1972; G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret İşıltan), Ankara 1981, s. 78, 108, 146, 318; *I. Kayseri Kültür ve Sanat Haftası Konuşmaları ve Tebliğleri (7-13 Nisan 1987)*, Kayseri 1987; Abdullah Satoğlu, *Kayseri Şairleri*, Kayseri, ts.; Emir Kalkan, *Çağlar Boyunca Kayseri Şairleri*, Kayseri 1988; M. Fatih Köksal, *Kayserili Divan Şairleri*, Kayseri 1998; Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara 1991, s. 326-327; Kemal Göde, *Tarih İçinde Kayseri*, Kayseri 1991; Vacit İmaoğlu, *Geleneksel Kayseri Evleri*, Ankara 1992; Ömer Yörükoğlu, *Kayseri Çesmeleri*, Kayseri, ts.; Mehmet İnbaşı, *XVI. Yüzyıl Başlarında Kayseri*, Kayseri 1992; Sema Demircan (Özirmak), *Kayseri Vakıfları*, Kayseri 1992; S. Faruqî, *Osmanlı'da Kentler ve Kentliler* (trc. Neyyir Kalaycıoğlu), İstanbul 1993, tür.yer.; Halit Erkişletioğlu, *Kayseri Tarihi*, Kayseri 1993; a.mlf., *Osmanlılar Zamanında Kayseri*, Kayseri 1996; İlhan Özkeçeci, *Tarihi Kayseri Cami ve Mescid-*

Haftalık Kayseri gazetesinin başlığı



leri, Kayseri 1997; Mehmet Karagöz, *XVIII. Asrın Başlarında Kayseri: 1700-1730* (doktora tezi, 1993), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Mehmet Karakaş, *XVIII. Yüzyılın İkinci Yarısında Kayseri: 1750-1775* (doktora tezi, 1997), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; I. *Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri (11-12 Nisan 1996)*, Kayseri 1997; Abdülkadir Yuvalı, "Kayseri'de XVII. Yüzyıl Sonlarında Kadın'ın Sosyal Statüsü", a.e., s. 367-375; II. *Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri (16-17 Nisan 1998)*, Kayseri 1998; R. C. Jennings, *Studies on Ottoman Social History in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. Women, Zimmis and Sharia Courts in Kayseri, Cyprus and Trabzon*, İstanbul 1999, s. 11-347; a.mlf., "Kaşariyya", *ET* (İng.), IV, 842-846; Ayhan Öztürk, *Şer'iyye Sicillerine Göre Kayseri Sancağı: 1738-1749*, Kayseri 2000; Osman Eravşar, *Seyahatname-lerde Kayseri*, Kayseri 2000; III. *Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri (06-07 Nisan 2000)*, Kayseri 2000; Mehmet Çayırdağ, "Kayseri'de Kitabelerinden XV. Yüzyılda Yapıldığı Anlaşılan İlk Osmanlı Yapıları", *VD, XIII* (1981), s. 531-582; a.mlf., "Kayseri'de Selçuklu ve Beylikler Dönemine Ait Bazı Kitabe ve Mezar Taşları", *TD, sy. 34* (1984), s. 495-532; a.mlf., "Kayseri'de Zamanımıza Kadar Gelmemiş Olan Bazı Mühim Tarihi Binalar", *TTK Bildiriler, IX* (1988), II, 717-728; Besim Darkot, "Kayseri", *İA, VI*, 484-491.



MEHMET İPŞİRLİ

Bugünkü Kayseri. XX. yüzyılın 20'li yıllarına doğru nüfusu azalmış, harap bir şehir görünümünde olan Kayseri Millî Mücadele yıllarında işgale uğramadı. Hatta bulunduğu yerin coğrafi özelliği sebebiyle siyasi bir önem kazandı. Nitekim Yunan kuvvetlerinin Ankara'ya yaklaşması Ankara hükümetinin Kayseri'ye taşınmasını gündeme getirmişti. Büyük Millet Meclisi'nin 23 Temmuz 1921 tarihli gizli oturumunda Millî Müdafaa Vekili Fevzi Paşa (Çakmak) hükümet merkezinin Kayseri'ye taşınacağını açıkladı. Bu karar o günlerde Kayseri'de bir canlılığa yol açtı. Kayseri Lisesi'nin tarihî binası Türkiye Büyük Millet Meclisi için hazırlanmaya başlandı. Başta Maarif Vekâleti olmak üzere birçok vekâlet kısmen de olsa Kayseri'ye taşındı ve lise binası civarındaki bazı binalara yerleştirildi. Bu "ikinci başşehir" havası şehirde bir aydan fazla sürdü. Sakarya Muharebesi'nin kazanılması üzerine (13 Eylül 1921) bu teşebbüsten vazgeçildi.

Kayseri'nin hızlı ve sürekli gelişmesi Cumhuriyet döneminde başladı. Bu sırada bir il merkezi olan Kayseri'de daha sonra Kayseri Uçak Montaj Fabrikası'nın (günümüzdeki adı Hava İkmal Bakım Merkezi) hizmete girmesi (6 Ekim 1926), 24 Nisan 1927'de demiryolunun ulaşması (resmî açılışı 29 Mayıs 1927) şehrin gelişmesinin hızlanmasını sağladı. Bu geliş-

meler sırasında 1927 yılında yapılan Cumhuriyet'in ilk nüfus sayımında şehirde 39.134 kişi tesbit edilmişti. Demiryolunun 1930'da Kayseri üzerinden Sivas'a ulaşması, Samsun'dan başlayan başka bir demiryolunun da 1932'de Sivas'a bağlanması Kayseri'nin Karadeniz kıyılarıyla irtibatını sağladı. Ayrıca 1933 yılında Ulukışla-Niğde demiryolunun Kayseri'nin batısında Boğazköprü'de Ankara-Kayseri-Sivas demiryoluna birleşmesi Kayseri'yi Niğde üzerinden Akdeniz kıyılarında Mersin'e ulaştırdı. 16 Eylül 1935'te demiryolunun kuzeyinde Kayseri Bez Fabrikası'nın açılmasıyla burada Sümer mahallesi ortaya çıktı. Bütün bunların sonucunda nüfusu arttı ve 1935 yılı Ekim ayında yapılan sayımda 50.000'e yaklaştı (46.181). Söz konusu dönemdeki Kayseri şehri tipik bir Ortaçağ şehri görünümünü taşıyordu. Fransız mimar ve sanat tarihçisi Albert-Louis Gabriel'in 1931'de çizdiği şehir planında modern anlayışa uygun sadece birkaç düzgün şehir içi ekseki dikkati çekiyordu. Bunlar batıya doğru İstanbul caddesi, doğuya doğru Sivas caddesi, kuzeyde Erkiyet'e yönelen İstasyon caddesi ve güneydoğu yönündeki bağlara uzanan Talas caddesi idi. O yıllarda şehir, doğuda Erciyes dağından inen bir sel yatağı olan Deliçay ile sınırlanıyordu ve Seyitburhanettin Mezarlığı'na dayanıyordu. Şehrin kuzeydeki sınırı ise Hacı Kılıç Camii ve bunun yakınındaki Baruthane mevkii idi. Erciyes eteğindeki bağlar sebebiyle şehrin güneye genişleme imkânı bulunmuyordu. Batıda ise şehir Çifteönü mevkiinde son buluyordu. Bu haliyle Kayseri şehri, çapı ancak 2 km. kadar olan bir dairenin içine sığabilecek büyüklükteydi. Şehrin bu görünümü II. Dünya Savaşı sırasındaki durgunluk yıllarında da sürdü.

1945 yılında yapılan ilk imar planı Kayseri'nin kuzeybatıya doğru gelişmesini öngörüyordu. 1950 sonrası yıllarda Türkiye'nin hemen her tarafında hızlanan köyden şehire göç Kayseri'yi de etkiledi ve şehrin nüfusu 1950 sayımında 65.488'e ulaştı.

1950-1960 arasındaki dönemde şehirde hem kamuya ait şeker fabrikası gibi bir büyük tesisin (1955), hem de özel sektöre ait bazı mensucat fabrikalarının (1951'de Birlik Mensucat, 1955'te Orta Anadolu Mensucat) kurulması şehre yönelik göçü hızlandırdı ve bu tesisler etrafında yeni mahalleler oluştu (Şeker Sitesi, Aydınlikevler ve Hürriyet mahalleleri). Göçler gecekondulu tipindeki konutların ortaya çıkışına yol açtı ve bu tür meskenler daha çok bez fabrikasının batısındaki Barbaros ve Gaziosmanpaşa mahallelerinde yoğunlaştı. Bununla birlikte daha sonraki yıllarda alınan önlemlerle Kayseri'de gecekondulu yerleşimi sınırlı kalmıştır.

Aynı dönemde, şehrin çekirdek kısmından uzakta kurulmuş olan sanayi tesisleri çevresindeki mahallelerle şehrin merkezi arasındaki boşluklar dolmaya başladı. 1950'den sonra hızlanan imar faaliyeti kapsamında yeni imar edilen yerlerden başka, iç kalenin güneyinde yer alan eski mahallelerdeki binalar yıkılıp bunların yerine birbirini dik olarak kesen caddeler üzerinde planlı iş merkezi oluşturuldu. Surların kuzeyinde bulunan seyrek dokulu mahallelere de el atılarak büyük apartman blokları inşa edildi. Şehir dokusundaki önemli değişikliklerden bir diğeri 1956 yılında şehrin batısındaki sanayi sitesinin kurulmasıdır. Çorakçılar yazısı denilen boş alanda ilk defa düzenli ve planlı bir sanayi sitesi oluşturulunca şehrin merkezî kesiminde bulunan küçük atöl-



Kayseri'den bir görünüşü

yelerle küçük ve orta ölçekli endüstri kuruluşları bu siteye taşındı. 1957 yılında şehirdeki ilk toplu konut yerleşim alanı ortaya çıktı (Belediye blokları).

1950-1960 yılları arasında şehrin fiziki mekân gelişimine paralel olarak nüfusunda büyük bir artış oldu. 1955'te 80.000'i geçen nüfus (82.405) 1960'ta 100.000'i aştı (102.596). Kayseri 1960 yılına kadar olan gelişmesinde doğu tarafında, daha sonra ortaya çıkacak olan Fevziçakmak ve Kılıçaslan mahallelerinin batı sınırına kadar dayanmıştı. 1970'ten sonraki yıllar Kayseri'nin doğuya, batıya ve kuzeye doğru daha fazla genişlediği dönem oldu. Güneyde Erciyes dağının ve buna ait lav akıntılarının bulunuşu bu yöne doğru genişlemeye daima engel teşkil etmiştir. Bu gelişme, yeni planlı semtlerin ilâvesiyle olduğu kadar nüfusun hızlı artışı sonucunda bazı plansız semtlerin eklenmesi şeklinde de kendisini gösterdi. Hızlı gelişme 1975'te yeni bir imar planının yapılmasına yol açtı. 1970-1980 yılları arasında şehre eklenen planlı yerleşme alanlarına örnek olarak şehrin doğusundaki Mimarşinan (Fevziçakmak mahallesinin doğusunda) ve Alpaslan mahallesiyile (Kılıçaslan mahallesinin doğusunda) demiryolu istasyonunun doğusundaki Mevlânâ mahallesi, kuzeyde Şirinevler mahallesi gösterilebilir. Doğuda Erciyesevler, Uğ-

revler, kuzeyde Yeşilmahalle, Beşparmak, Vedatdalokay, Seyrani ve Zümrüt mahalleleriyle batıda Mahrumlar bağları, güneyde Battalgazi ve Karacaoğlu gibi yerleşme alanları ise fazla planlı değildir.

1970-1980 arasındaki dönemde şehir nüfusunda artış daha da hızlandı. 1975'te 200.000'i geçen nüfus (207.037) 1980'de 300.000'e yaklaştı (281.320). 1978 yılında kurulan Kayseri Üniversitesi (1982'de adı Erciyes Üniversitesi'ne dönüştü) şehrin gelişmesini daha da hızlandırdı. Nüfus 1985 yılında 400.000'e yaklaştı (373.937). Şehrin güneydoğu ucunda bulunan Erciyes Üniversitesi kampusu, bu kesimde kendisine komşu olan yazlık Talas yerleşmesiyle Kayseri'yi âdeta birbirine birleştirdi. Civardaki başka yazlık yerleşmeler de şehirle bütünleşti (kuzeyde Erkilet, güneyde Hisarcık örneklerinde olduğu gibi). Bu çevre yerleşmelerle şehrin birleşme eğilimi göstermesinde bu yöne doğru büyüme yanında söz konusu yerleşmelerin de merkez istikametine doğru genişlemesi etkili olmuştur.

1985 yılından sonra şehir batıya ve doğuya doğru aşırı büyüme eğilimi gösterdi. Doğuda Beyazşehir, İldem, Kay-Kop, Mim-Sin toplu konut projeleri ve batıda Ankara istikametinde Bel-Sin projesiyle alabildiğine genişleyen Kayseri 14 Aralık 1988 tarihli 3508 sayılı kanunla büyük-

şehir statüsüne kavuştu, şehir içinde Melikgazi ve Kocasinan belediyeleri kuruldu. Aynı adla kurulan iki ilçenin merkezi de şehrin belediye sınırları içindedir. Şehrin merkezî kesiminden doğu-kuzeydoğuya doğru ilerleyen Sivas caddesi bu iki belediyeyi ve ilçeyi birbirinden ayırır. 1992 yılında şehirde mevcut 105 mahallenin altmış üçü Melikgazi, kırk ikisi Kocasinan ilçesi sınırları içinde bulunuyordu.

Kayseri, geleneksel sanayi kollarındaki (pastırmacılık, halıcılık vb.) etkinlikleri yanında günümüzde son derece çeşitlilik gösteren bir sanayi ve ticaret merkezidir. Şehrin simgesi haline gelmiş bulunan Erciyes dağının kayakçılık merkezi olması ve kültür varlıklarının çokluğu Kayseri'ye aynı zamanda bir turizm merkezi özelliği kazandırmıştır. 1990 yılında 400.000'i aşan nüfusu (421.362), 1997'de 500.000'e çok yaklaştı (498.293). 2000 nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre ise 500.000'i aştı (524.819). Kayseri bu nüfusuyla aynı yıl içinde Türkiye şehirleri arasında on birinci sırada bulunuyordu.

Kayseri şehrinin merkez olduğu Kayseri ili Sivas, Kahramanmaraş, Adana, Niğde, Nevşehir ve Yozgat illeriyle kuşatılmıştır. Kocasinan, Melikgazi, Akkışla, Bünyan, Develi, Felâhiye, Hacılar, İncesu, Özvatan, Pınarbaşı, Sarioğlan, Sarız, Talas, Tomarza, Yahyalı ve Yeşilhisar adlı on altı ilçeye ayrılmıştır. 17043 km² genişliğindeki Kayseri ilinin sınırları içinde 2000 genel nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre, 1.049.659 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu ise altmış iki idi.

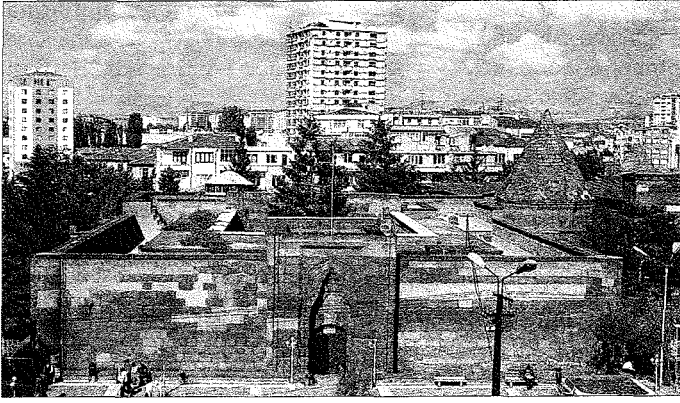
Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2000 yılı istatistiklerine göre Kayseri'de il ve ilçe merkezlerinde 490, kasabalarda 140 ve köylerde 494 olmak üzere toplam 1124 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise 278'dir.

BİBLİYOGRAFYA :

G. Barstch, *Das Gebiet des Erciyes Dağı und die Stadt Kayseri in Mittel-Anatolien*, Hannover 1935; A. Gabriel, *Kayseri Türk Anıtları* (trc. Ahmed Akif Tütenk), Ankara 1954; Nahid Sırrı Örik, *Kayseri, Kırşehir, Kastamonu*, İstanbul 1955, s. 6-46; Metin Sözen, *Anadolu Kentleri*, İstanbul 1971, s. 263-267; Muhsin İlyas Subaşı, *Dünden Bugüne Kayseri*, İstanbul 1991; Mustafa Özdemir, *Kayseri'de Pastırmacılık*, Kayseri 1994; Vacit İmamoğlu, "20. Yüzyılın İlk Yarısında Kayseri Kenti: Fiziki Çevre ve Yaşam", *I. Kayseri ve Yöresi Tarih Sempozyumu Bildirileri* (11-12 Nisan 1996), Kayseri 1997, s. 119-128; Rifat Önsoy, "Millî Mücadelede Kayseri", a.e., s. 230-235; Nevzat Türkten, "Kayseri'de Yanlış Şehirleşme ve Mahzurulan", a.e., s. 351-355; *Cumhuriyet'in 75. Yılında Kayseri*, Kayseri 1998; Reşat İzbirak, "Kayseri Şehrinin İşleme ve Gelişmesinde Bağcılığın Etkileri", *DTCFD*,

Kayseri'nin simgesi olan Erciyes dağı ile Erciyes Üniversitesi





Huand
Hatun
Medresesi –
Kayseri

V/4 (1947), s. 401-418; Ajun Kurter, "Orta Kızıl-ırmak Bölümünde Şeker Pancarı Ziraatı ve Kayseri Şeker Fabrikası", *İÜ Coğrafya Enstitüsü Dergisi*, sy. 9, İstanbul 1958, s. 137-141; Mehmet Çayırdağ, "Kayseri'nin Mahalleleri", *Erciyes*, sy. 38, Kayseri 1981, s. 5-9; Metin Tuncel, "Erciyes Üniversitesi'nin Dünü Bugünü", *Yükseköğretim Bülteni*, sy. 1, Ankara 1986, s. 49-53; Mehmet Somuncu, "Erciyes Dağında Turizm ve Spor", *Melikgazi Belediyesi Dergisi*, sy. 6, Kayseri 1992, s. 37; a.mlf., "Kayseri Şehrinin Kuruluşu ve Gelişmesi", *AÜ Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, sy. 4, Ankara 1995, s. 127-146; a.mlf., "Kayseri'de Bağcılık", *AÜ DTCF Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, sy. 11, Ankara 1996, s. 107-133.



METİN TUNCCEL

□ MİMARİ. Kayseri, tarihî gelişimi içinde sanat faaliyetlerine sahne olmuş eski bir merkez olarak tanınmaktadır. Çok erken devirlerden itibaren bir iskân merkezi olan şehir çevresinde prehistorik ve protohistorik yerleşimler kadar daha sonraki dönemlerden kalma izlere de rastlanmaktadır. Milâttan sonra I. yüzyılda önemli bir şehir olarak bilinen ve Caesarea Cappadociae adıyla anılan kentte Roma dönemiyle ilgili izlere rastlanamamasının sebeplerinin başında hristiyan bir yönetici olan İmparator Theodosius (yaklaşık 346-395) tarafından gerçekleştirilen, pagan eserlerin ortadan kaldırılmasına yönelik faaliyetler gelmektedir. Ayrıca şehrin mâruz kaldığı işgal ve saldırıların da erken eserlerin ortadan kalkmasında önemli bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Şehir merkezinde şu anda mevcut bulunan mimari eserlerin hemen hepsi XII ve XIII. yüzyıllardan başlayan bir faaliyeti göstermektedir. Kayseri'de daima bir imar faaliyetinin olduğu bilinmesine rağmen tarihî gelişimin değişik safhaları kadar özellikle son yüzyıl içinde tamir faaliyetlerindeki yetersizlik pek çok eserin yok olmasına sebep olmuştur. Bilhassa dinî yapılar dışında kalan eserler bu durumdan ağır biçimde etkilenmiştir.

Malazgirt zaferinden kısa bir süre sonra Türk hâkimiyetine geçen Kayseri'nin konumu yanında yoğun ticaret ve üretim faaliyetlerine mekân teşkil etmesi, şehrin daima önemini koruması kadar bu öneme bağlı bir imar faaliyetine sahne olmasının da âmilî olmuştur. XII. yüzyıldan itibaren sırasıyla Dânişmendli, Selçuklu, Eretna, Dulkadıroğlu ve Osmanlı hâkimiyetinde kalan Kayseri'de bu dönemlere ait eserler bulunmaktadır. Genel oluşumu bakımından bir iç kale ve dış kaleden meydana gelen şehirde surlar dışında geçen zaman içinde yerleşme biçimlerinin oluştuğu anlaşılmaktadır. Erken dönem yapılarını içine alan beş kapılı iç kale halen mevcudiyetini korurken Ortaçağ yapılarının yer aldığı dış kaleden geriye bir şey kalmamıştır.

Mevcut eserler itibarıyla Kayseri'de ayakta kalabilmiş en erken yapı bir Dânişmendli eseri olan ulucamidir (Sultan Camii, Câmî-i Kebîr). 35 x 50 m. boyutlarındaki cami, 602'de (1205-1206) Yağıbasan oğlu Muzafferüddin Mahmud tarafından Selçuklu Sultanı Keyhusrev b. Kılıcarşlan devrinde imar edildiğine dair bir tamir kitâbesine sahipse de eserin gerçek bânîsinin Dânişmendliler'in Kayseri emîri Melik Muhammed Gazi olduğu bilinmektedir. 529 (1135) tarihli olduğu öne sürülen medresesi yok olan cami külliyesin-

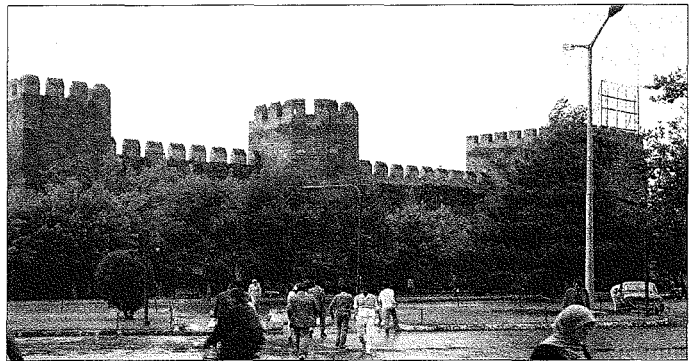
den sadece türbe günümüze ulaşmıştır. Mihrap duvarına paralel sekiz nef ve mihrap önünde yer alan mihrap önü kubbesinden oluşan erken bir plan tipindeki binanın orta kısmında bir aydınlık fenerine sahip kubbesi mevcuttur. Diğer bir Dânişmendli eseri olan Kölük Camii de benzer bir plana sahiptir. 607 (1210) tarihli tamir kitâbesi, Yağıbasan oğlu Mahmud kızı Adsız Elti Hatun tarafından tamir ettirildiğini bildirmektedir. Cami adını 736'da (1335) binayı tamir ettiren Kölük Şemseddin'den almaktadır. Batısında yapıya bitişik olarak ele alınan medrese mevcut olup önünde bulunan hamamı günümüze kadar gelmemiştir. Caminin XIII. yüzyıl başına ait taçkapısı ve özellikle çinili mihrabı Selçuklu devri sanatının görkemli örneklerindendir.

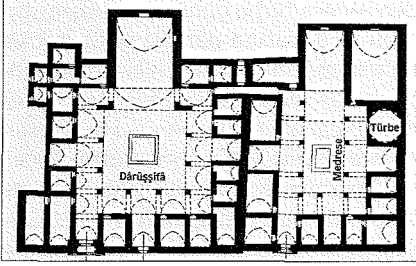
Selçuklu devri eseri olan Huand (Hunat) Hatun Camii 635 (1238) tarihli olup Alâeddin Keykubad'ın hanımı Mahperi Hatun tarafından yaptırılmıştır. Mihrap önü kubbesi ve mihrap duvarına paralel neflerden oluşmuş bir plana sahip binanın orta kısmında aydınlık için kare bir açıklık bulunmaktadır. Kayseri'deki Selçuklu camilerinin en büyüğü olan yapı medrese, türbe ve hamamıyla bir külliye teşkil etmektedir. Külliye cami alanı içinde Mahperi Hatun'un türbesi yer almaktadır. Batıda mevcut taçkapısı ve mihrabı Selçuklu taş işçiliğinin güzel örneklerindendir. Minaresi geç tarihlidir.

Diğer bir Selçuklu devri eseri olan Hacı Kılıç Camii. 647 (1249) yılında II. Keykâvus'un emriyle Ebû'l-Kâsım b. Ali et-Tûsî tarafından yaptırılmıştır. Mihrap önü kubbesi ve kible duvarına paralel beş neften ibaret bir plan gösteren caminin avlusu medrese olarak düzenlenmiştir. Yapı dışarıdan bir kale görüntüsüne sahip olup minaresi geç tarihlidir.

İlhanlı yönetimiyle ilişkili bir zat olan Hatunoğlu Eşref'in bânisi bulunduğu 670 (1271) tarihli Hatunoğlu Camii ve yi-

Kayseri
İç Kalesi





Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi'nin planı ile Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından yaptırılan Vezir Hanı

ne XIII. yüzyıl eseri olan Han Camii ile Lâle Camii kesin biçimde tarihlendirilemeyen, fakat eski gelenekle münasebetler gösteren binalardır. Tamirler ve tādîlâtlarla değişikliklere uğramış Şeyh İbrâhim Tennûrî ile ilişkili Şeyh veya Şih Camii (878/1473) küçük bir yapı olup güneyinde yer alan bir türbeye de sahiptir.

Osmanlı devri camileri için en ilgi çekici örnek 994 (1586) tarihli Kurşunlu Camii'dir. Mimar Sinan'a atfedilen cami Hacı Ahmed Paşa tarafından yaptırılmış olup dört köşe pâyesi üzerinde yükselen bir kubbeye sahiptir. Evliya Çelebi bu cami dışında Osman Paşa ve Lala Paşa camilerinden bahsetmekteyse de bunlardan günümüze hiçbir şey kalmamıştır.

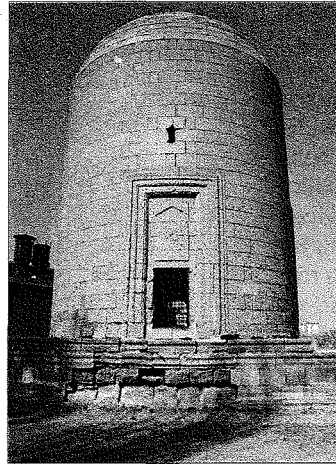
Kayseri'deki mimari eserler arasında medreseler önemli bir yer tutar. En erken örneğin Ulucami yanındaki, Melik Mehmed Dânişmend Gazi'nin inşa ettirdiği yeğeni Selçuklu Emîri Muzaferüddin Mahmud tarafından 602'de (1205-1206) onarılan Melik Gazi Medresesi olarak bilinmesine rağmen bu binanın son izleri 1966'da belediye tarafından ortadan kaldırılmıştır. Camilerle ilişkili veya bir bütün halinde külliye teşkil eden medreseler arasında hiç şüphesiz en ünlüsü, I. Gıyâseddin Keyhusrev ve kız kardeşi Gevher Nesibe Hatun tarafından yaptırılan, tıp medresesi ve şifâhâne olarak iki yapıdan müteşekkil külliye'dir. 602 (1205-1206)

tarihli olan yapılar tipik açık avlulu ve dört eyvanlı medrese planına sahiptir. Şifâhâne tarafında kümbet de yer almaktadır. Genel olarak klasik Anadolu Selçuklu medrese planına bağlı olan Kayseri'nin Selçuklu medreseleri arasında önemli eserler mevcuttur. Bunların içinde, Yağbasan'ın torunu Adsız Elti Hatun'un yaptırdığı 609 (1212) tarihli, Kayseri'nin yeğâne iki katlı medresesi olan tek eyvanlı Kölük Medresesi, XIII. yüzyıl başlarına tarihlenen Avgunu Medresesi, II. Gıyâseddin Kılıcarslan'ın oğlu Melik Sultan'ın emriyle Ebû Bekir oğlu Hasan'ın inşa ettirdiği Hoca Hasan Medresesi, Vezir Sirâceddin Bedr'in eseri olan 635 (1238) tarihli Sirâceddin Medresesi, 666 (1267-68) tarihli Vezir Sâhib Ata'nın Sâhibiye Medresesi, Alâeddin Keykubad'ın hanımı Huand Hatun'un külliyesi içinde yer alan muhteşem medresesi (1238'den sonra), Keykâvus devri eseri olan, XIII. yüzyıl ortalarına tarihlendirilen Hacı Kılıç Medresesi gibi yapılar yanında bugün tamamen yok olmuş Ziyâeddin Karaarslan'ın yaptırdığı Ziyâiye Medresesi, III. Gıyâseddin Keyhusrev'in veziri Muînüddin Süleyman Pervâne'nin inşa ettirdiği Pervâne Medresesi önemli yer tutmaktadır.

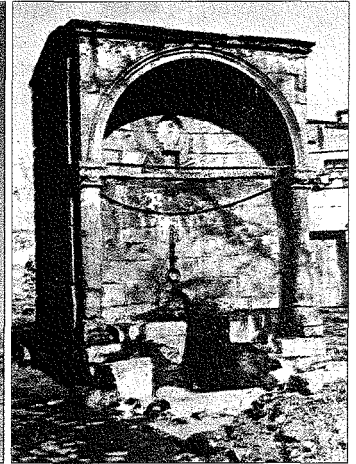
Eretna devri eseri olan Köşk Medrese, Kayseri'nin güneydoğusundaki Köşk dağı adı verilen tepenin üzerinde yer almaktadır. Emîr Eretna'nın, hanımı Melike Sûlî Paşa adına inşa ettirdiği 740 (1339) tarihli kare planlı bina süffiler için bir hankah olarak yaptırılmış ve daha sonra medrese olarak kullanılmıştır. Binanın içinde kalan türbede Emîr Alâeddin Eretna yatmaktadır. Dulkadıroğlu devri eseri olan Hatuniye Medresesi 835 (1431-32) tarihli olup el-Melikü'n-Nâsir Muhammed tarafından inşa ettirilmiştir.

Kayseri'de önemli mezar anıtlarına rastlanmaktadır. 537 (1142) tarihli kare planlı bir yapı olan Dânişmend Melik Gazi Kümbeti, XIII. yüzyıl eseri olan, Şah Cihan Hatun'a ait onikigen planlı Döner Kümbet, Lala Muslihuddin için yaptırılan sekizgen planlı, 590 (1194) tarihli Lala Kümbeti, külliyesi içinde yer alan 602 (1205-1206) tarihli, sekizgen planlı Gevher Nesibe Kümbeti, 607 (1210) tarihli Alaca Kümbet, 647 (1249) tarihli Mahperi Hatun'a ait Huand Hatun Kümbeti (1238'den sonra), XIII. yüzyıl eseri olan sekizgen planlı Hasbek Kümbeti ile birlikte XIV. yüzyıla ait Eretna oğlu Ali Câfer'e ait sekizgen kümbet gibi mühim eserlerin yanı sıra Kutluğ Hatun Kümbeti, İzzeddin Emîr Sultan Kümbeti, Erdoğan Kümbeti, Emîr Şahab Kümbeti, Sırçalı Kümbet ve Ulu Hatun Şadgeldi Türbesi dikkat çeken diğer örneklerdir.

Şehirde bulunduğu bilinen Selçuklu Sarayı'ndan geriye hiçbir iz kalmazken şehir dışında olan 622 (1225) tarihli Keykubâdiye Sarayı'nın bazı izlerine rastlanmaktadır. Bedesteni 903 (1497) tarihli olan şehirde mevcut profan mimari eserleri arasında hanlar ve hamamlar önemli bir yer tutar. Hanlar ve kervansarayların hemen hepsi Osmanlı devri eseridir. Bu hanlar arasında Pîrî Mehmed Paşa Hanı şehrin ticarî hayatı için önemli yer tutuyordu. Mevcut hanlar içinde XVII-XVIII. yüzyıllara tarihlenen ve Damad İbrâhim Paşa'nın eseri olan Vezir Hanı ile Pamuk Han aklı gelen diğer örneklerdir. Hamamlar arasında Gevher Nesibe Hatun'un yaptırdığı Sultan Hamamı, Huand Hamamı, Kölük Hamamı gibi yapılar aynı adları taşıyan külliye'lere dahil eserlerdir. Bunların dışında, 752 (1351) tarihli Eretna oğlu Câfer Bey tarafından yaptırılan Câfer Bey Hamamı, 954 (1547) tarihli Hüseyin Bey



Sırçalı Kümbet ve Mihlîm Çeşmesi - Kayseri



Hamamı ve İmâreti, 955 (1548) tarihli Kadı Bedreddin Mahmud'un eseri olan Kadı Hamamı, 957 (1550) tarihli Selâhaddin Hamamı önemli Osmanlı devri eserleri olarak dikkat çekmektedir.

Yirmi iki Selçuklu çeşmesinin tesbit edilebildiği Kayseri'de Osmanlı devri çeşmeleri yanında mevcut olduğu bilinen mevlevihânenen hiçbir iz kalmamıştır. Evleri geç tarihli olan Kayseri'deki ev mimarisinin temel yapı malzemesi diğer mimari kolları gibi taşır.

BİBLİYOGRAFYA :

Halil Edhem [Eldem], *Kayseriye Şehri*, İstanbul 1334; Ahmed Nazif, *Kayseri Tarihi: Mir'at-ı Kayseriyye* (s.nsr. Mehmet Palamutoğlu), Kayseri 1987; A. Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie: Kayseri-Niğde*, Paris 1931, s. 1-100, lv. I-XXX; a.mlf., *Kayseri Türk Anıtları* (trc. Ahmed Akif Tütenk), Ankara 1954; Kâzım Özdoğan, *Kayseri Tarihi-Kültür ve Sanat Eserleri*, Kayseri 1948; Ömer Yörükoğlu, *Kayseri Çeşmeleri*, Kayseri 1987; Mustafa Aksu, *Kayseri'deki Tarihi Vakıf Eserleri*, Kayseri 1990; Kemal Göde, *Tarih İçinde Kayseri*, Kayseri 1991; Vacit İmamoğlu, *Geleneksel Kayseri Evleri*, Ankara 1992; a.mlf., *Kayseri Bağ Evleri*, İstanbul 2001; Halit Erkiçlioğlu, *Kayseri Tarihi*, Kayseri 1993; Ali Yeğen, *Kayseri'de Tarihi Eserler*, Kayseri 1993; İhan Özkeçeci, *Kayseri Cami Mimarisinde Minber Minareler*, Kayseri 1993; a.mlf., *Tarihi Kayseri Cami ve Mescitleri*, Kayseri 1997; Mustafa Denktaş, *Kayseri'deki Tarihi Su Yapıları*, Kayseri 2000; Mehmet Çayırdağ, "Kayseri'de Zamanımıza Kadar Gelememiş Olan Bazı Mühim Tarihi Binalar", *TTK Bildiriler*, IX (1988), II, 717-728; Besim Darkot, "Kayseri", *İA*, VI, 488-491; R. Jennings, "Kayseriyya", *EP* (İng.), IV, 845.



A. ENGİN BEKSAÇ

KAYSERİ, Abdülmuhsin

(bk. MUHSİN-i KAYSERİ).

KAYSERİ ETNOGRAFYA MÜZESİ

Huand Hatun Medresesi'nde hizmet veren müze.

1900'lerin başında Müze-i Hümayun (İstanbul Arkeoloji Müzeleri) Müdürü Osman Hamdi Bey'in genelgesiyle Kayseri Lisesi'nde önceleri gazeteci Ahmed Nazif Bey'in, Cumhuriyet döneminin başlarında Nuh Mehmed Turan'ın sorumluluğunda toplanan tarihî eserler, 1930'da Huand Hatun Medresesi'ne nakledilerek halkın ziyaretine açıldı. 1969 yılına kadar Kayseri Müzesi Müdürlüğü adı altında hizmet veren müze o yıl iki kısma ayrıldı ve arkeolojik eserler Gültepe'de inşa edilen modern binaya taşınarak medresede yalnız etnografik eserler bırakıldı.

Bir süre kapalı kaldıktan sonra teşhir düzeni tamamlanarak 6 Mart 1983 tarihinde açılışı yapılan Kayseri Etnografya Müzesi'nde altı sekسیون bulunmakta ve sergileme ana eyvan ile yanlarındaki büyük odalarda ve revakların arkasında yer alan on altı odada yapılmaktadır. Girişin sağındaki ilk odada kronolojik sırayla Türk-İslâm dönemlerinin sikkeleri, revaka açılan küçük odalarda Kayseri çevresinden toplanmış çiniler, ateşli ve kesici silâhlar, ahşap malzemeler, bakır ev eşyaları ve el yazması kitaplar, türbeye geçişteki büyük mekânda Kayseri sivil mimari örneklerinden alınmış ahşap parçalar ve bitişindeki Ferruha Alaybeyoğlu adına düzenlenmiş odada onun başışladığı çeşitli eserler, ana eyvan içerisinde bütün donanımıyla sergilenen Akkışla ilçesinden getirilmiş bir toprak ev (bk. ÇADIR), eyvanın sol yanındaki büyük kışık dershanede Kayseri ve çevresinden derlenen halı-kilim örnekleri ve revaka açılan dört odada kadın ve erkek giysileri, takılarla süs eşyaları, el dokumaları ve işleme örnekleri teşhir edilmektedir. Sergilenen sikkeler hariç 1500 civarındaki eserin en çok ilgi çeken parçalarının başında, 1969 yılında Huand Hatun Hamamı kazı ve restorasyon çalışmaları sırasında bulunan Selçuklu duvar çinileri gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mehmet Önder, *The Museums of Turkey*, Ankara 1983, s. 132; Naci Kum, "Kayseri Müzesi ve Taşıdığı Değer", *Erciyes: Kayseri Halkevi Dergisi*, I/5, Kayseri 1938, s. 144-149; Halit Doral, "Kayseri Müzesi", *Bilgi*, X/115, İstanbul 1956, s. 29; Hikmet Gürçay, "Kayseri Müzesi", *Önasya*, V/53-54, Ankara 1970, s. 16-17; Hamdi Kodan, "Kayseri Müzeleri", *Kayseri Müzesi Yıllığı*, sy. 1, Kayseri 1987, s. 11-12.



CANDAN ÜLKÜ

KAYSERİ ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

KAYSÜNİZÂDE

(قيسوني زاده)

Bedrüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Küsûnî el-Mısıri (ö. 976/1568)

Hekimbaşı.

Kahire'de Memlük sultanlarının sarayında hekimlik ve hekimbaşılık yapan tanınmış bir aileye mensuptur. Klasik kaynaklarda aile fertleri hakkında verilen bil-

gilerin yetersiz olması ve aralarında isim benzerlikleri bulunması çağdaş çalışmaların çoğunda hatalı bilgilerin yer almasına yol açmış, ancak Rudolf Sellheim'in yaptığı kapsamlı araştırma ve Rudolf Vesely'in buna katkı mahiyetindeki çalışması (bk. bibl.) sayesinde söz konusu aileyle ilgili tatminkâr bir mâlûmat ortaya konulabilmiştir.

Küsûnî (القوسوني) nisbesi, Şemseddin es-Sehâvî'nin (ö. 902/1497) belirttiğine göre Kahire'deki Kûsûn Camii ile ilgili olup bazan sîn harfiyle Kaysûnî (Kisûnî) şeklinde de söylenmektedir (*ed-Dev'ü'l-lâmi'*, XI, 222). Bu cami, el-Melikû'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun zamanında emîr-i kebir olan Türk asıllı Seyfeddin Kûsûn tarafından 730 (1330) yılında Bâbüzüveyle dışında yaptırılmıştır (Makrîzî, II, 307-308). Adı geçen hekim ailesi de bu caminin civarında ikamet ettiğinden Kûsûnî nisbesini almıştır. Dolayısıyla bu nisbenin, varlığı bilinmeyen Kahire yakınlarındaki Kûsûn adlı bir köyle (Atâî, s. 196) veya Kosova ile ilgisi bulunmamaktadır (Sellheim, I, 203). Bazı kaynaklarda sâd harfiyle Kaysûnî şeklinde de kaydedilen nisbenin (Gazzî, I, 95; *Fihristü'l-kütübhaneti'l-Hidîviyye*, VI, 27). Kâsûnî ve Karşûnî (Gazzî, I, 82; III, 37) şeklindeki yazılışları yanlıştır. Peçevî de Kaysûnîzâde Bedreddin'in nisbesini Kâysûnî olarak kaydederken bu hekimbaşı ile birlikte Sigetvar'da Kanûnî Sultan Süleyman'ın cenazesinde bulunan Selânîki ve ayrıca Atâî gibi müellifler babasıyla ilişkilendirerek nisbesini Kaysûnîzâde diye zikretmişlerdir. Selânîki'nin *Târîh*'inin bir başka nüshasında bu isim İbn Kaysûn (ابن قيسون) şeklinde geçmektedir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2259, vr. 24^a).

Gerek Sehâvî'nin yaptığı açıklama gerekse diğer kaynaklardan nakledilen bilgiler, Kûsûnî ve Kaysûnî nisbelerinin iki ayrı yerle ilişkili ve bunlarla anılan iki ayrı kişinin söz konusu olduğu şeklindeki değerlendirmelerin (Bayat, s. 32-33) ihtiyatla karşılanması gerektiğini ortaya koymaktadır. Kutbüddin el-Mekkî en-Nehrevâlî'nin İstanbul'a yaptığı seyahat sırasında hekimbaşı Bedreddin el-Kaysûnî'nin kendisini birkaç defa ziyaret ettiğini belirtmesi (Ekrem Kâmil, I/2 [1937], s. 64, 65, 79), bir yerde de ayrı bir tarihte kendisini ziyaret edenler arasında Mısırlı âlim Muhammed b. Muhammed el-Küsûnî'yi zikretmesi (a.g.e., I/2 [1937], s. 75), iki ayrı nisbe ve iki ayrı kişinin söz konusu olduğu hususunda yeterli delil sayılmamalı-

dır. Her iki nisbenin birbirinin yerine kullanıldığı, diğer kaynaklardan nakledilen bilgilerden anlaşıldığı gibi söz konusu seyahatnâmenin aslı incelendiğinde Nehrevâlî'nin son şahıs için "Bedrû'l-mille ve'd-dîn" sıfatını kullandığı, Mısır'da ve İstanbul'da (el-ebvâbü's-sultâniyye) hekimbaşılık yaptığını söylediği ve onu da diğeri gibi övüp aralarında eski bir dostluk bulunduğuna işaret ettiği görülmektedir (*el-Fevâ'idü's-seniyye*, vr. 141^b). Bu da Nehrevâlî'nin günlük şeklinde tuttuğu notlarla yazdığı seyahatnâmede aynı kişi için ayrı ayrı zamanlarda farklı ifadeler kullanmış olabileceğini akla getirmektedir. Nitekim *Muhtaşarü't-Tezkire*'nin kapağında eserin Kaysünizâde'ye ait olduğu belirtilirken hemen altında, kendisinden sonra hekimbaşı olan Muhammed b. Garsüddin'e ait notta adı İbnü'l-Küsûnî şeklinde yazılmıştır. Yâkût el-Hamevî'nin, hakkında hiçbir bilgi vermeden Kaysün adında bir yer zikretmesi de (*Mu'cemü'l-büldân*, IV, 479) bu konuda kesin bir delil olarak değerlendirilmemelidir. Ayrıca Kaysünizâde Bedreddin'in Hüdhüd lakabıyla tanındığına dair bilgi de (Bayat, s. 33-34) tartışma götürür. Zira bu konuda ilk kaynak sayılan Taşköprizâde, Bedreddin Hüdhüd hakkında bilgi verirken Kaysünî nisbesinden ve hekimbaşılığından söz etmemekte, sadece İstanbul'da tabip olduğunu ve 950'-den (1543) sonra vefat ettiğini belirtmektedir (*eş-Şekâ'ik*, s. 428).

Bedreddin Muhammed'in büyük dedesi Abdülvehhâb b. Sadaka el-Küsûnî (ö. 835/1431) ailenin bilinen ilk ferdidir (Sehâvî, V, 100). Bunun oğlu Şemseddin Muhammed (*a.g.e.*, VIII, 134), İbn İyâs'ın bildirdiğine göre Cemâziyelevvel 882'de (Ağustos 1477) İbnü'l-Affî'nin yerine hekimbaşı olmuş ve 17 Rebîülevvel 917'de (14 Haziran 1511) vefat etmiştir (*Bedâ'i'ü'z-zühûr*, III, 134; IV, 218; ayrıca bk. Gazzî, I, 82; Ahmed İsâ, s. 425, 476). Yine aynı tarihinin bildirdiğine göre Memlûk hükümdarının Şâban 902'de (Nisan 1497) bîmâristanı ziyareti sırasında babasıyla birlikte hil'at giydirdiği bu zatın tabip oğlu Şemseddin Muhammed, Rebîülâhîr 922'de (Mayıs 1516) Kansu Gavri Ridâniye'ye giderken hekimbaşı olarak onun yanında bulunmuş, Osmanlı ordusuyla Halep'te yapılan savaşta esir düştükten sonra kurtulup Kahire'ye dönmüş (14 Zilhicce 922 / 8 Ocak 1517) ve Yavuz Sultan Selim Kahire'ye geldiğinde onun maiyetinde bulunmuştur (*Bedâ'i'ü'z-zühûr*, III, 358; V, 43, 135, 188). Yavuz Sultan Selim'in İstanbul'a

götürdüğü Şemseddin Muhammed, bu hükümdarın ölümü üzerine Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Mısır'a gönderilen fermanla birlikte Yavuz'un vefatına dair bir rapor yollamış (*a.g.e.*, V, 360). Anadolu'dan döndükten sonra 11 Safer 931'de (8 Aralık 1524) Reşid'de vefat etmiştir (Gazzî, I, 95; Ahmed İsâ, s. 424-425).

Bu zatın oğlu olan Kaysünizâde Bedreddin Muhammed hakkında en geniş mâlûmatı veren Nev'izâde Atâî (ö. 1045/1635) adını Mahmud şeklinde kaydetmiş, daha sonraki kaynakların bir kısmı da bu bilgiyi tekrarlamıştır (*Sicill-i Osmânî*, IV, 312, 721; *Hediyyetü'l-ârifin*, II, 413; Karabulut, s. 67). Hakkı Uzel ve ondan naklen Bedi N. Şehsuvaroğlu, Naîmâ'nın da bunun adını Mahmud olarak kaydettiğini belirtiyorsa da Naîmâ tarihinin matbu nüshasında böyle bir bilgiye rastlanmamıştır. Her iki kaynağın verdiği ayrıntılı bilgilerin Atâî'nin kaydettiği mâlûmatla aynı olması, Uzel'in Atâî yerine yanlışlıkla Naîmâ'yı zikrettiğini ve Şehsuvaroğlu'nun da bunu tekrarladığını düşündürmektedir. Atâî ile aynı dönemde yaşayan Peçevî İbrâhim ise bu zatın adını Bedreddin Muhammed b. Muhammed olarak vermekte, Sellheim, Atâî'nin bu konuda yanlışlığının Âşık Çelebi'nin *eş-Şekâ'iku'n-Nu'mâniyye* zeyline dayanmasından ileri geldiğini belirtmektedir (*Materialien*, I, 205).

Atâî'nin bildirdiğine göre Yavuz Sultan Selim Mısır'ın fethinden dönerken İstanbul'a götürdüğü âlim ve sanatkârlar arasında, Kaysünizâde'nin daha önce Memlûk sarayında reisü'l-etibbâ olan amcası Alâeddin ile tabib-i hâs olan babası da bulunuyordu. İbn İyâs'ın verdiği bilgilerden (yk. bk.) babasının da başhekimlik yaptığı anlaşılmaktadır. O tarihte yaşı küçük olduğu için Kahire'de kalan Kaysünizâde büyüünce ataları gibi tıp tahsil etmiş ve Mısır Kadısı Mâlul Emîr Efendi 954 (1547) yılında Anadolu kazaskerliğine tayin edilince kendisini daha önce tedavi eden Kaysünizâde'yi de beraberinde götürmüştür. Kaysünizâde, bu sırada ağır bir hastalığa yakalanan Şehzade Bayezid'i tedavi ettiği için büyük bir üne kavuştu ve Bâbüssaâde ağalarından Câfer Ağa tarafından Hâmânoğlu adlı yahudi hekimin nikriz (kut) hastalığını bir türlü iyileştiremediği Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim edildi. Padişahın Hâmânoğlu ile birlikte çalışmasını istemesine rağmen onun iyi ve güvenilir bir hekim olmadığını söyleyen Kaysünizâde padişahı tek başına te-

davi etti; bunun üzerine ona ve evlâdına maaş bağlandı, kendilerine İstanbul ve Edirne'de evler verildi. Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahman el-Ceznâî'nin eserine 958'de (1551) Edirne'de bir şerh yazmış olması (aş. bk.), ayrıca Edirne Beyazıt Dârüşşifâsı'na vakfedilen *Edebü't-tabîb* adlı eser üzerine kitabı okuduğuna dair 959 (1552) tarihli bir kayıt düşmüş olmasından (Bayat, s. 35) bu yıllarda Edirne'de olduğu anlaşılmaktadır.

970 (1562) yılı başlarında Mehmed Çelebi'nin ölümü üzerine hekimbaşı olan Kaysünizâde, Sigetvar seferinde Kanûnî'nin yanında bulunmuş ve padişahın ölümü üzerine cesedini tahnit etmiştir. Selânikî kendisi, Kaysünizâde, İmam Derviş Efendi ve rikâbdar ağalarla birlikte on iki kişinin padişahın naaşını yıkayıp kefenledikten sonra namazını kıldıklarını söyler. Atâî'nin yazdığına göre Yavuz Sultan Selim'in vefatında da hekimbaşı Sinan Çelebi, tabib-i sultânîler Ahî Çelebi, İsâ Çelebi ve Şah Muhammed Kazvîni gibi şahsiyetler hazır bulundukları halde ilmî ve ahlâkî meziyetleri sebebiyle bu hizmet Kaysünizâde'nin babasına tevdi edilmişti (*Zeyl-i Şekâik*, I, 197).

Peçevî, Kaysünizâde'nin padişah katında saygın bir yeri olduğunu, hatta yaşlılığında Bâb-ı Hümâyun'a geldiğinde vezîr-âzamların bile yaya geçtikleri yerden binnek üzerinde geçmesine izin verildiğini ve II. Selim'in tahta geçişinden (974/1566) iki yıl sonra vefat ettiğini belirtir. Atâî de 976 yılı Safer ayında (Ağustos 1568) ishal-den öldüğünü söyler. Fakat Süleymaniye Kütüphanesi'nde mevcut (Ayasofya, nr. 3728) *Muhtaşarü't-Tezkire* adlı eserinin kapağında, kendisinden sonra hekimbaşı olan Mehmed b. Garsüddin'in 980'de (1572) yazdığı notta müellifin bu kitabı tamamladığı 977 (1569) yılında İstanbul'da vefat ettiği belirtilmiştir. Ayvansarayî, Sütluçe'de Kaysünizâde Mescidi'nden söz ederken onun mescid civarında medfun olduğunu belirtmekte, ancak Atâî'ye atıfta bulunduğu halde Mâlûlzâde Mehmed Efendi'nin Mısır kadılığından 978'de (1570) dönerken onu kendisiyle birlikte getirdiği ve 1020 (1611) yılında öldüğü, yerine de oğlu Mahmud'un geçtiği, Kaysünî'nin "ladinci" anlamına geldiği gibi yanlışlarla dolu bir mâlûmat vermektedir (*Hadikatü'l-cevâmi'*, s. 306). Fındıklılı İsmet Efendi, Şeyh Mustafa Efendi'den söz ederken onun, Sütluçe'de Kanûnî Sultan Süleyman'ın sertabibi Kaysünizâde Mehmed Efendi'nin eser-i hay-

rı olan caminin imamı olduğunu belirtir (*Tekmiletü's-Şekâik*, V, 496).

Eserleri. Kaysûnîzâde'nin şahsiyeti gibi eserleri hakkında da çeşitli bibliyografik eserler ve kataloglarda verilen bilgilerde hatalar mevcut olup Sellheim'in de ona nisbet ettiği eserler şunlardır: 1. *Düstûrû'l-bîmâristânât*. İlâç yapımla ilgili muhtasar bir eserdir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2112). 2. *Zâdû'l-mesîr fi 'ilâcî'l-bevâsîr*. Dört fasıl ve bir hâtmeden oluşan risâle, mukaddimede belirtildiği üzere Mısır'da Menûfiye bölgesi şer'î hâkiminin isteği üzerine yazılmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2093). 3. *Tuḥfetü'l-muḥib fi şinâ'ati't-tîb*. Tıpla ilgili genel bilgileri ihtiva eden eser beş bölüme (makale) ve bunların altında çeşitli bab ve fassillara ayrılmıştır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2007). 4. *Muḥtaşarü't-Tezkire*. İbnü's-Süveydî'nin (İbn Tarhan) *et-Tezkiretül-hâdiye* adlı tıbbî eserinin muhtasarıdır. Müellif mukaddimede dedesi Şemseddin Muhammed el-Kûsûnî'nin de aynı eseri farklı bir şekilde ihtisar ettiğini belirtir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3728; Gotha, nr. 2026). 5. *Risâle fi'l-kübâ* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2112, vr. 82^b-88^b). 6. *Şerḥu'l-Ceznâ'iyye*. Eserin mukaddimesinde fakih ve edip olduğu belirtilen Ebû Hafs Ömer b. Abdurrahman el-Ceznâ'î'ye ait *el-Münîr fi şinâ'ati't-tevfîk ve't-teksîr* adlı vefklere dair kitap üzerine 23 Zilhicce 958'de (22 Aralık 1551) Edirne'de yazılmış bir şerhtir. Müellifin adı mukaddimede Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Kûsûnî şeklinde tam olarak verilmiştir (Süleymaniye Ktp., Giresun, nr. 147). Sellheim ayrıca *Maḳâle fi'l-hammâm*, *Maḳâle fi cevâzi isti'mâli haccari'l-bâdezeḥr el-ḥayevânî* ve *el-Mişbâḥ* adlı eserlerini zikreder (bu eserlerine ve yukarıda adı geçen eserlere ait diğer nüshalar için bk. Sellheim, I, 210-213).

BİBLİYOGRAFYA :

Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), IV, 479; Makrîzî, *el-Hitât*, II, 307-308; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmî*, V, 100; VIII, 134; XI, 222; İbn İyâs, *Bedâ'î'u'z-zuhûr*, III, 134, 358; IV, 218; V, 43, 135, 188, 360; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 428; Kutbuddîn en-Nehrevî, *el-Fevâ'idü's-seniyye fi'r-riḥleti'l-Medeniyye ve'r-Rûmiyye* (*Mecmû'atü'l-fevâ'idü'l-müteferrika* içinde), Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2440, vr. 107^b-152^b; Selânikî, *Târiḥ*, s. 51; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, İstanbul, ts., I, 196-197; Peçuylu İbrâhîm, *Târiḥ*, I, 461-462; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, I, 82, 95; III, 37; Keşfü'z-ẓunûn, I, 753, 850; II, 1509, 1782; Hafâcî, *Reyhânetü'l-elibbâ*, II, 120-121; Ayvansarayî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, s. 306; İsmet,

Tekmiletü's-Şekâik, V, 496; *Fihristü'l-kütübḥâneti'l-Hidiviyye*, VI, 27; *Sicill-i Osmânî*, IV, 107, 312, 721; *Osmanlı Müellifleri*, III, 239; Brockelmann, *GAL*, II, 594; *Suppl.*, II, 666; Abdülhak Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İstanbul 1943, s. 94-95; *Hediyetü'l-ârifin*, II, 231, 413; M. Ullmann, *Die Medizin im Islam*, Leiden 1970, s. 180-181, 341; R. Sellheim, *Materialien zur Arabischen Literaturgeschichte*, Wiesbaden 1976, I, 202-213; Ahmed İsâ, *Mu'cemü'l-eṭṭibbâ*, Beyrut 1402/1982, s. 424-425, 439, 476; Bedî N. Şehsuvaroğlu v.dğr., *Türk Tıp Tarihi*, Bursa 1984, s. 82; Şeşen, *Fihrisü maḥṭûṭât-i't-tıbbi'l-İslâmî*, s. 319 vd.; Ahmet Hulusî Köker, "Mısırlı Hekimbaşı Kaysuni-zade Mehmet Efendi'nin Hayatı", *Hekimbaşı Kaysuni-zade Mehmed Efendi (1512-1569)*, *Ankaralı Şair Hekim Nidai (1502-1570)*, Kayseri 1990, s. 1-7; Ali Rıza Karabulut, "Hekim Şaban Nidai'nin Eserleri", a.e., s. 66-94; Ali Haydar Bayat, *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*, Ankara 1999, s. 32-41; Ekrem Kâmil, "Gazzi-Mekki Seyahatnamesi", *Tarih Semineri Dergisi*, 1/2, İstanbul 1937, s. 3-89; Ruscuklu Hakkı Uzel, "Kanunî Süleyman Zamanında Bir Tıbbî Müşâveresi", *Türk Tıp Tarihi Arkiivi*, IV/14, İstanbul 1939, s. 103-105; R. Vesely, "Neues zur Familie al-Qûsûnî: Ein Beitrag zur Genealogie einer ägyptischen Ärzte-und Gelehrtenfamilie", *Oriens*, XXXIII (1992), s. 437-444.



AHMET ÖZEL

KAYYIM

(القیم)

Vakıf mütevellisi
ve camilerde temizlik görevlisi
anlamında terim.

Sözlükte "bir işi yerine getiren, üstlenen kimse" anlamına gelen **kayyım** kelimesi terim olarak "hâkim tarafından kısıtlı, gaip vb. kişiler adına hukukî tasarrufla bulunmak üzere tayin edilen kimse" şeklindeki geniş anlamı yanında "vakıf mütevellisi" ve "camilerin temizlik işlerini yapan görevli" anlamında da kullanılmıştır. Kelime Allah'ın isimlerinden olan "kayyûm" ile de karıştırılmıştır. İslâm hukukunda ehliyetizlik veya eksik ehliyet sebebiyle kişinin kısıtlanması durumunda hukukî tasarrufları velî, vasî veya kayyım vasıtasıyla denetim altına alınır. Ayrıca vekil bırakmadan ortadan kaybolan ve hayatta olup olmadığı bilinmeyen kişinin hukukî işleri yahut vasi bırakmadan ölenin vasiyetlerini yerine getirmek için hâkim kayyım tayin eder. İslâm hukuku kaynaklarında genel olarak mütevellî, kayyım, nâzır ve müşrif aynı anlamda geçmekle birlikte örf göre bu kelimelere farklı mânalar da verilmiştir (İbn Nüceym, V, 328-329, 352-353, 386, 388, 407-409; İbn Âbidîn, VI, 564, 658-659, 683). Bu çerçevede

ve özellikle mütevellî ile birlikte görev yaptığı kayyım, vakıf malında tasarruf yetkisi olmayıp mütevellînin emrinde sadece bu malları gözetmek ve korumakla yükümlü kimseyi, nâzır ise mütevellînin tasarruflarına nezaret eden, mütevellînin vakıf işlerinde görüş aldığı kimseyi ifade eder. Müşrifin bölge veya ülke örfüne göre hem kayyım hem nâzır karşılığında kullanıldığı görülür. Kayyım ayrıca mütevellînin iyi hal üzere olmaması, vakfı idareden âciz veya kısıtlılık altında bulunması yahut kayıp olması gibi sebeplerle vakıf işlerini yürütmek için hâkimin tayin ettiği kimseye de denir. Bu durumda "kâ-immakâm-ı mütevellî" ile eş anlamlıdır.

Cami ve mescid vakıflarının mütevellîleri veya mütevellînin emrinde vakıf malını koruyan kişilerin kayyım diye anılması, zamanla cami ve imaretlerin bakım ve temizliğini üstlenen görevlilere de kayyım denilmesini açıklayıcı mahiyettedir. Camilerin temizlik işleri görevlisi mânasıyla kayyım, türbedarlık ve hizmetçilik gibi "cihât-ı bedenîyye" denilen, iş ve sanata dayanıp ilim tahsiline gerek göstermeyen cihetlerdendir (bk. CİHET). Kayyım, tevcihinde yeterlilik, vücutça sağlamlık ve bilirkışı raporu gerekiyordu. Bu göreve ehil olmayanların tayin edilmesi uygun görülmediğinden herhangi bir yetersizliğin tespiti durumunda görev başkasına verildi. Kayyımın vefatı halinde bu işi yerine getirmeye muktedir oğlu varsa yerine tayin edilirdi. Birden çok evlâdı olması durumunda ise büyük ve ehliyetli olanı tercih edilirdi. Çocukları arasında görevi yerine getirecek nitelikte biri bulunamazsa vazife başkasına verildi.

Vakfın vakfiyede takdir ettiği maaşın az olması veya fiyat artışlarından dolayı zamanla yetersiz duruma düşmesi halinde mahkeme kararıyla kayyımın maaşına zam yapılabilirdi. Yine kayyım, geçerli kanunî mazereti olduğunda seçeceği kişinin ehliyetli olması ve kadının da uygun görmesi şartlarıyla kendi adına yürütmek üzere görevini bir nâibe havale edebilirdi.

Osmanlılar'da önceleri cihet tevcihleri vakıf şartlarına göre yapılmakta, uygulama kazaskerler ve kadıların sorumluluğu altında bulunmaktaydı. Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti kurulduktan (1826) sonra bu konudaki uygulamalar çıkarılan çeşitli nizamnâmelerle düzenlendi. 1924 yılında Şer'iyye ve Evkâf Vekâleti kaldırılıp Diyanet İşleri Reisliği kurulunca kayyımlar da çıkarılan bütçe kanunlarında imam-hatip ve müezzinler gibi "hayrât-ı şerife ha-

demesi" unvanıyla zikredilmiştir. 1931'de bütün cami ve mescitlerin idaresiyle bunların görevlileri Evkaf Umum Müdürlüğü'ne devredilmiş ve bu uygulama 1950 yılına kadar devam etmiştir. 1950'de 5634 sayılı kanunla Diyanet İşleri Başkanlığı'nın merkez ve taşra teşkilâtı kadroları yeniden belirlenirken imam-hatip ve müezzin-kayyim kadroları "hayrat hademesi" unvanıyla anılmış, 1965 tarih ve 633 sayılı Diyanet İşleri Başkanlığı Kurulu ve Görevleri Hakkında Kanun'un geçici 7. maddesiyle hayrat hademesi tabiri "cami görevlileri" şeklinde değiştirilmiştir. Aynı kanunun 18. maddesi gereğince hazırlanan 15 Eylül 1967 tarih ve 12700 sayılı yönetmeliğin 5. maddesinde müezzin-kayyimların görevleri arasında camilerin ibadete açık bulundurulmasının sağlanması, teberrikât eşyasının korunması ve temizliğin yapılması da sayılmıştır. Başkanlıkça tesbit edilecek camilere bir veya daha fazla kayyim kadrosu verilebileceği, kayyımı bulunan camilerde anılan görevleri müezzinlerin değil kayyimların yapacağı belirtilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Türk Hukuk Lügati, Ankara 1991, s. 14; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* (nşr. Zekeriyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, V, 328-418; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1415/1994, VI, 564, 633-634, 658-659, 683; X, 413; Ömer Hilmi, *Ahkâmü'l-eukâf*, Ankara, ts., s. 14, 105, 106; *Tevcih-i Cihât Nizâmnamesi ve Harc Tarîfesi*, İstanbul 1332; Ali Himmet Berkî, *Vakıflar*, İstanbul 1940, s. 37, 297; a.mlf., *Vakfa Dair Yazılan Eserlerle Vakfiye ve Benzeri Vesikalarda Geçen İstilah ve Tabirler*, Ankara 1966, s. 31; Ahmet Uzunoğlu, *Diyanet İşleri Başkanlığı Mevzuatı*, İstanbul 1978, s. 70, 152; Aydın Tuncay, *Eski Vakıf Hükümlerimiz* (Ömer Hilmi Efendi) ve Vakıflarla İlgili Bazı İnceleme ve Sorunlar, İstanbul 1984, s. 90, 239-242; Nihat Ak-türk v.dğr., *Diyanet İşleri Başkanlığı Teşkilat Tarihçesi* (1924-1987), Ankara 1987, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, İstanbul 1996, s. 125, 268, 298, 299, 305, 311, 341, 342, 345, 352; Pakalın, II, 223; "Kayyim", *Mv.F.*, XXXIV, 143-144.



İSMAİL ÖZMEL

KAYYÛM

(القَيُّومُ)

Allah'ın isimlerinden
(esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "doğrulup ayakta durmak, devam ve sebat etmek, bir işin idaresini üzerine almak, gözetip korumak" anlamındaki kıyâm kökünden mübalağa ifade eden bir sıfat olup "her şeyin varlığı

kendisine bağlı olan, kâinatı idare eden" demektir. Kıyâm kökünün ifade ettiği mânaların ilki maddî ve yaratılmışlık unsurları taşıdığından Allah'a nisbet edilmemekte, diğerleri ise ulûhiyyet makamına yakışacak bir muhteva çerçevesinde kayyûm ismi içinde mütalaa edilmektedir. Aynı kökten türeyen kâim sıfatı iki yerde, makâm ve kayyûm da üçer âyetle Allah'a izâfe edilmiştir. Müfessirlerin çoğunluğuna göre Âl-i İmrân sûresinde (3/18) Allah'ın birliğini vurgulayan âyetteki kâim kelimesi, "her fiil ve buyruğunda adaleti ayakta tutup hikmeti gerçekleştiren" mânasıyla (Mâtürîdî, vr. 73^b; Şevkânî, I, 295) Allah'ı nitelemektedir. Ra'd sûresindeki âyetle (13/33) yer alan ve "her canlının fiil ve davranışını sanki tepesinde duruyormuş gibi tesbit edip canlının varlığını sürdüren" anlamına gelen kâim de tevhid ilkesini pekiştirmektedir. "Rabbin huzuruna çıkmak, huzurunda durmak" mânasındaki makam kelimesi ise buna hazırlanmanın bilincini taşıyanlara dünya ve âhiret mutluluğunun sağlanacağını ifade eden kompozisyonlar içinde geçmektedir (İbrâhîm 14/14; Tâhâ 20/111; er-Rahmân 55/46). Kayyûm ismi iki âyetle (el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2) "Allah kendisinden başka tanrı bulunmayan, hay ve kayyûm olandır" mealindeki kelime-i tevhidin sonunda yer almış, bir âyetle de kıyametin tasviri sırasında hay ismiyle birlikte lafza-i celâl yerine kullanılmıştır (Tâhâ 20/111).

Kayyûm, doksan dokuz isme yer veren Tirmizî ve İbn Mâce listesine alınmış (İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'avât", 82), ayrıca, "Kendisinden başka tanrı bulunmayan, hay ve kayyûm olan Allah'tan bağışlanmayı talep eder, O'na arz-ı halde bulunurum" diyen kimsenin savaştan kaçma derecesinde büyük günah işlemiş olsa bile affedileceğini bildiren hadiste kelime-i tevhid biçimindeki yaygın kullanış şekliyle tekrar edilmiştir (Ebû Dâvûd, "Vitr", 26; Tirmizî, "Da'avât", 17). Kelime şekli açısından zengin muhtevalı (mübalağalı) sıfat konumunda bulunan kayyûmun eş anlamlısı "kayyâm" da Hz. peygamber'in gece ibadeti sırasında Allah'a arzettiği uzunca bir münacaat metninde "kâinatın yaratıcısı ve yöneticisi" mânasında yer almıştır (Müşned, I, 298, 308; Buhârî, "Tevhîd", 24; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 199; Tirmizî, "Da'avât", 29). Esasen Hz. Ömer dahil olmak üzere sahâbî ve tâbiilerden bazı âlimlerin Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinde geçen kayyûm ismini kayyâm şeklinde okudukları nakle-

dilmektedir (Şevkânî, I, 243, 282). Sözü edilen metin bazı rivayetlerde "gözetip koruyan" anlamındaki "kayyim" şeklinde de kaydedilmiştir (Müşned, I, 358; Buhârî, "Teheccüd", I, "Tevhîd", 8, 35).

Kıyâm kökünden türeyip Kur'an âyetleri ve hadis metinlerinde Allah'a nisbet edilen kelimelerden sıfat sıgasında olmayan makam istisna edilirse geride kâim, kayyim, kayyâm ve kayyûm isimleri kalır. Kâim süreklilik arzetmeyen, kayyim ise sebat ve devam özelliği taşıyan sıfatlardır. Kayyâm ve kayyûm hem süreklilik hem de mübalağa ifade eder. Bu kavramların tamamını göz önünde bulunduran âlimlerin zât-ı ilâhiye hakkında yaptıkları nitelemeleri üç noktada toplamak mümkündür: Allah bizâtihî kâim ve mevcut olup kimseye muhtaç değildir; bunun bir gereği olarak ezeli ve ebedîdir, her şeyin ibtidâen var olması ve mevcudiyetini sürdürmesi ancak O'nun yaratması, maddî ve mânevî ihtiyaçlarını giderip korumasıyla mümkündür. Hz. Peygamber'in gece ibadetinde yaptığı, "Allahım! Bütün övgüler sana hasır. Sen kâinatı ve orada bulunanları yaratan ve yaşatansın (kayyim). Her çeşit övgü sana lâyıktır. Sen göklerin, yerin ve orada bulunanların hükümlerine mâliksin" anlamındaki niyazi da bu anlayışı destekler mahiyettedir.

Kayyûm ismini tasavvufî yaklaşımla yorumlayan Abdülkerîm el-Kuşeyrî'ye göre Allah'ın bütün nesne ve olayları yönetimi altında bulundurduğunun bilincini taşıyan kimse, sürekli tedbir alma endişesi ve başkasına boyun eğme zahmetinden kurtulup gönül rahatlığıyla yaşar, böyle bir kimse için dünya önemsenecek bir değer taşımaz (*et-Tahbîr fî't-tezkîr*, s. 76).

"Bizâtihî mevcut, ezeli ve ebedî" şeklindeki mânasıyla kayyûm ismi evvel, âhir ve bâkî isimleriyle muhteva beraberliği içinde olur. "Kâinatı yaratan ve yöneten" anlamı çerçevesinde ise kevnî isimlerle açıklayıcı ve tamamlayıcı münasebetine girer. Kayyûm "bizâtihî var olma" mânasıyla sübûtî, her şeyden müstağni oluş yönüyle selbî, kâinatı yaratıp yaşatması açısından ise fiilî sıfatlar grubuna girer.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İşfahânî, *el-Müfredât*, "kvm" md.; *Lisânü'l-Arab*, "kvm" md.; *Müşned*, I, 298, 308, 358; Buhârî, "Teheccüd", I, "Tevhîd", 8, 24, 35; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 199; Ebû Dâvûd, "Vitr", 26; İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'avât", 17, 29, 82; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Bulak), III, 4-5; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 61^b, 73^b;

Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *İstikâku esmâ'illâh* (nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 105-108; Hattâbî, *Şe'nü'd-du'â'* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dimaşk 1404/1984, s. 80-81; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abî'l-îmân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 200; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 55; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, V, 239; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 160^a; Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fî't-tezkîr* (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 76; Gazzâlî, *el-Maḥṣadü'l-esnâ* (Fazluh), s. 143; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâṭīḥu'l-gayb*, Beyrut 1410/1990, VII, 222; a.mlf., *Levâmi'u'l-beyyinat* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 307-310; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, Kahire 1349, I, 243, 282, 295.



BEKİR TOPALOĞLU

KAYYÜM NÂSİRİ

(1825-1902)

Tatar Türkleri'nden
yazar, muallim ve dil âlimi.

15 Şubat 1825'te Kazan civarındaki Yukarı Şırdan köyünde doğdu. Asıl adı Abdülkayyûm'dur. Dedeleri ve babası bölgenin tanınmış âlimlerindendi. Babası Abdünnâsir Molla, Nâsîrî'ye temel dinî bilgileri öğrettikten sonra onu Kazan'a götürerek Akmescid (Beşinci Mahalle) Medresesi'ne verdi. Burada 1855 yılına kadar dinî eğitim gördü; Arapça, Farsça ve Rusça öğrendi. Rus çocuklarının okuduğu ibtidâî dinî okulda ve bu okulun devamı olan İlahiyat Akademisi'nde Tatarca öğretmenliği yaptı. 1871 yılında işten uzaklaştırılınca medreselerde okuyan Tatar çocuklarına Rusça kursları düzenledi. 1873'te müslüman mektepleri müfettişi Radloff'un yardımıyla Muallim Mektebi'nde Tatarca dersler vermeye başladı. Fakat Radloff'la araları açılınca görevinden istifa etti. 1879 yılına kadar bazı Rus okullarında da öğretmenlik yaptıktan sonra görevini bıraktı. Geçimini tercümanlık, kitaplarının geliri ve Rusça bilmeyen Tatarlar'ın resmî dairelerdeki işleri için yazdığı dilekçelerle sağlamaya çalıştı.

1860'lı yıllardan itibaren yayıncılık işine giren Nâsîrî risâlelerinin büyük bir kısmını çeşitli kitaplardan toplayarak kaleme almıştır. Nâsîrî'nin en önemli yönlerinden biri dil konusundaki görüş ve faaliyetleridir. Eskiden beri İdil-Ural bölgesinde süregelen Osmanlı ve Çağatay Türkçesi karışımı bir Tatar Türkçesi yerine müstakil, saf Tatarca'yı ön plana çıkarmaya çalıştı, ancak bu hususta yalnız kaldı. Tatar Türkçesi'nin Çağatayca'nın bir kolu olduğunu, kendine has kaide ve usullerinin

bulunduğunu savunarak saf Tatarca ile yazı yazmaya gayret etti.

1871'de İdil-Ural bölgesinde ilk defa takvim (salnâme) geleneğini başlatan Nâsîrî bunu 1897 yılına kadar sürdürdü. Nâsîrî, çıkardığı takvimlerde genel takvim bilgilerinden başka tarih, coğrafya, halk edebiyatı gibi konularda da makaleler yazdı. Ayrıca Türk-Tatar toplumu arasında ilk defa matematik, geometri, coğrafya, anatomi ve sağlık bilgisi ders kitapları kaleme aldı ve bu ilim dallarında yeni Tatarca terimler geliştirmeye çalıştı. Makaleleri Rus coğrafya cemiyeti mecmuasında yayımlandığı gibi 2 Kasım 1885 tarihinde Kazan Üniversitesi Arkeoloji-Tarih ve Etnografya Cemiyeti'ne aslı üye seçildi.

Tatar yenilikçilik (Cedîdçilik) düşüncesinin en önemli temsilcilerinden olan Kayyûm Nâsîrî Tatarlar'ın cahilliğinden ve eğitime önem vermemelerinden şikâyet ediyordu. Özellikle yazdığı ders kitapları, tâlim ve terbiye konusundaki görüşleriyle döneminde Gaspıralı İsmâil ile başlayan eğitimde yenileşme (usûl-i cedîd) hareketinin öncülerinden sayılıyordu.

Nâsîrî Şark edebiyatına hayrandı. Osmanlıca, Farsça ve Arapça'dan edebiyata dair çok sayıda metni Tatarca'ya tercüme etti. *Kâbusnâme*, *Kırk Vezir*, *Kırk Bakça* ve *Fevâkihü'l-cülesâ* adlı eserlerinde bu hikâyelere yer verdi. Coğrafyayla ilgili eserlerini hazırlarken Kâtib Çelebi ve Ahmed Hamdi'nin kitaplarından faydalandı. Özellikle Kâtib Çelebi'nin *Cihannümâ'sı* onun üzerinde büyük etki bıraktı.

Dil ve edebiyat meselelerine dair çalışmalarına da ağırlık veren Nâsîrî, Tatarca'nın imlâ kaideleriyle sarf ve nahvini (*Kavâid-i Kitâbet*, *Enmûzec*), sözlüğünü (*Lehçe-i Tatarî*, I-II, Kazan 1895) hazırladı. Özellikle yaz aylarında Tataristan'ın çeşitli bölgelerine seyahatler yaparak Tatar folklorunun örneklerini topladı ve bunları neşretti.

Görüşlerinden dolayı mutaassıp kişilerce aşağılanan, hatta tehdit edilen Nâsîrî gösterişten uzak bir şekilde yalnız yaşadı. Diğer aydın kesimle doğrudan ilişki kurmadı. Gaspıralı İsmâil'den de Ruslar'la olan ilişkileri sebebiyle uzak durdu. Nâsîrî'nin Rusya hükümetiyle diyalogu hiçbir zaman iyi olmadı. 1886'da neşredilen çarın fermanına göre kadılık ve imamlık yapacak kişilerin 1891 yılından itibaren Rusça imtihan vermeleri şart koşulmuştu. Nâsîrî bu fermanı Tatarca olarak yayımladı. Bunun üzerine halk fermana tepki

gösterdi. Tatarlar'ın yoğun biçimde yaşadığı İdil-Ural bölgesinde çeşitli karışıklıklar çıkınca Nâsîrî'nin tercümesi toplatıldı. Nâsîrî, Tatar halkının Rusça öğrenmesi taraftarı olmakla birlikte bu işin zorla ve misyoner Rus papazları vasıtasıyla yapılmasına karşıydı. Bu sebeple Rusça öğrenmek isteyenler için çeşitli gramer kitapları ve sözlükler hazırladı.

Nâsîrî 2 Ekim 1902'de vefat etti. Cenazesi çok az sayıda öğrencinin katılımıyla Kazan Mezarlığı'na defnedildi. Ölümüne bir yıl kala yakın dostu Bedîî Müezzîn'e 3000 sum (ruble) parası olduğunu, bu parayla köyünde bir mescid inşa ettirmek istediğini bildirdi ve Bedîî Müezzîn'i bu işle görevlendirdi. Mescid ancak Nâsîrî'nin vefatından sonra tamamlanabildi. Muarızlarınca dinsizlikle suçlanmasına rağmen kendi anlayışına göre dindar, ayrıca taassup derecesinde milliyetçi idi. Onun etkisinde kalan Rus şarkiyatçıların en ünlüsü Gülnâr Hanım olarak bilinen Olga de Lebedef'tir. Kazan Üniversitesi'nde okurken Nâsîrî'den Türkçe-Tatarca dersleri alan Gülnâr Hanım onun dil, edebiyat, folklor ve arkeoloji alanındaki bilgilerinden geniş ölçüde istifade etti. Joseph M. E. Gottwald ve Maslovsky gibi Rus şarkiyatçıları da kendisinden Tatarca dersleri aldılar. Nâsîrî'nin ayrıca İstanbul'daki aydın kesim tarafından tanındığı, bunlar arasında Ahmed Mithad Efendi ve Cemâleddin-i Efgânî'nin de bulunduğu, İdil-Ural bölgesine bir seyahat yapan *İkdam* gazetesi sahibi Ahmed Cevdet Bey'in onu Kazan'da ziyaret ederek görüştüğü ve ölümü dolayısıyla *İkdam*'da bir yazı yayımladığı bilinmektedir.

Eserleri. 1. *Mecma'u'l-ahbâr* (Kazan 1895). Hz. Peygamber'in hayatı ve faaliyetlerini konu alır. 2. *Nahiv Kitabı* (Kazan 1860). Tatarca öğrenen Ruslar ve Rusça öğrenen Tatarlar için hazırlanmış olup Rusça olarak da basılmıştır. 3. *Numûne ya ki Enmûzec* (Kazan 1891). Rus dilinin okuma, sarf ve nahiv kaidelerini içerir. 4. *Kavâid-i Kitâbet* (Kazan 1892). Küçük bir gramer niteliğinde olmakla birlikte önemli eserleri arasında yer alır; fiil teşkilllerinden, masdar ve edatlardan bahseder. 5. *Enmûzec* (Kazan 1895). Tatarca dil bilgisi kitabı olup daha çok fonetik özellikler üzerinde durulmuştur. 6. *Fevâkihü'l-cülesâ* (Kazan 1884). Çeşitli şiir, hikâye, masal, bilmece vb. folklorik malzemeyi ihtiva eden eserde ayrıca Arapça'dan çok sayıda hikâye tercümesi de bulunmaktadır. Eser bir nevi ansiklopedi mahiyetindedir.

Bunların dışında *Coğrafya-yı Kebîr* (Kazan 1894), *Coğrafya-yı Kebîr* (I-II, Kazan 1898-1899) ve *İstîlâhât-ı Coğrafya* (Kazan 1900) Nâsiri'nin önemli eserleri arasında yer alır. Sözlük çalışmalarını ise *Tatarca - Rusça Lugat* (Kazan 1878), *Lugat-ı Rus* (Kazan 1892), *Lehçe-i Tatarı I* (Kazan 1895) teşkil eder. Eğitimle ilgili olarak *Akâid Risâlesi* (Kazan 1867), *Ahlâk Risâlesi* (Kazan 1884), *Ahlâk Risâlesi-Kebîr* (Kazan 1890), *Terbiye Kitabı* (Kazan 1891) ve *Otuz Vaaz* (Kazan 1897) adlı eserleri bulunmaktadır. Bir kısmı ders kitabı mahiyetinde tarih, halk sağlığı, şifalı bitkiler, marangozluk vb. konuları işleyen diğer eserleri arasında *Boş Vakit* (Kazan 1860), *Şecere-i Mübârek-i Peygamber* (Kazan 1860), *Hesaplık* (Kazan 1873), *Menâfi-i A'zâ ve Kânûn-ı Sıhhat* (Kazan 1873), *Tevârih-i Enbiyâ* (Kazan 1884), *Zübdetün min tevârihi Rus* (Kazan 1890), *İlm-i Zirâat* (Kazan 1892), *Havâss-ı Nebatât* (Kazan 1893), *İlm-i Hendese* (Kazan 1895), *İcek* (Kazan 1895), *Kavâid-i Lisân-ı Arab* (Kazan 1896), *Sanâyi-i Ulfaniye* (Kazan 1900) sayılabilir. Edebî türden kitapların başta geldiği tercümeleri *Kırk Vezir* (Kazan 1868), *Kırk Bakça* (Kazan 1880), *Ebû Ali Sina Hikâyesi* (Kazan 1881, 1975), *Kâbusnâme* (Kazan 1884, 1898, Rusça trc. O. Lebedava, Kazan 1886) ve *Cevâhirü'l-hikâyet* (Kazan 1886). Hayatta iken bastıramadığı Kazan Tatarları'nın etnografyasına ait Rusça makaleleri ve çeşitli hâtıraları Ali Rahim tarafından yayımlanmış (*Kayyum Nâsiri'nin Munaçarâ Basılma Eserleri*, Kazan 1926), çeşitli eserlerinden yapılan seçmeler de basılmıştır (*Saylanma Eserler*, Kazan 1956). Nâsiri'nin ayrıca Kazan Tatarları'nın etnografyası, mitolojisi ve halk edebiyatıyla ilgili henüz yayımlanmamış yedi Rusça makalesi bulunmaktadır.

Yazarın 3000 yılına kadar olan hicrî tarihleri milâdîye çevirme ve Rusya'da güneşin doğuşuyla ilgili çalışmalarının olduğu (Rusya'nın özellikle kuzey bölgelerinde yaşayan müslümanların bazı vakit namazlarını kılmamaları sebebiyle böyle bir eser hazırlama ihtiyacını duymuştur) *Kâbusnâme*'nin arka kapağında belirtilmektedir. *Miftâhu'l-Kur'an* adıyla hazırladığı hacimli bir Kur'an indeksi ölümünden sonra kaybolmuştur. Yayımlanmamış *Tevârih-i Bulgariye*, *Destân-ı Cengiz Han* ve *Aksak Timur*, *Tatar Destanları* gibi eserlerinin yanı sıra Pugaçev isyanlarını anlatan bir kitabı da bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Cemaleddin Validov, *Çerkek İstoriî Obrazovannosti i Literaturı Tatar*, Oxford 1986, s. 68-70, 201-203; Zeki Velidi, "Mercani'nin Bir Eseri Toğrusunda Kayyum Nâsiri", *Mercani*, Kazan 1915, s. 582-589; *Kayyum Nâsiri Mecmuası*, Kazan 1922; Abdullah Battal, *Kazan Türkleri*, İstanbul 1925, s. 184-190; Abdurrahman Sadi, *Tatar Edebiyatı Tarihi*, Kazan 1926, s. 43-48; *Kayyum Nâsiri (1825-1945) Materialı Nauçnıh Sessiy, Posvyaşçennih 120-Letiyyu so Dnya Pojdeniya*, Kazan 1948; Muhammed Gaynullin, *Kayyum Nâsiri (Saylanma Eserler)*, Kazan 1956; a.mlf., *Tatar Edebiyatı XIX Yöz*, Kazan 1957, s. 127-241; *Tataristan ASSR Tarihi*, Kazan 1970, s. 236-238; *Vidayuşçılısya Prosuetitel-Demokrat Kayum Nâsiri*, Kazan 1976; Ahmet Temir, "Kuzey Türk Edebiyatı (Tatar-Başkurt)", *TDEK*, s. 514; a.mlf., *Türkoloji Tarihinde Wilhelm Radloff Devri*, Ankara 1991, s. 26, 29-32; a.mlf., "Abdülkayyum Nâsiri'nin Hayatından Yapraklar", *Kazan*, sy. 9, Eylül-Kasım 1972, s. 18-23; Tamurbek Devletşin, *Sovyet Tataristan'ı* (trc. Mehmet Emircan), Ankara 1981, s. 52-55; Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Ankara 1985, s. 12-13, 32, 164-165; Rızaeddin bin Fahreddin, "Abdülkayyum Nâsiri", *Şura*, sy. 21, Orenburg 1912, s. 641-645; Nureddin İsayef, "Abdülkayyum Nâsiri Hakkında Hatıralar I", a.e., sy. 22 (1912), s. 694; Hadi Tahiri - Muhammed Kemal, "Abdülkayyum Nâsiri Hakkında Hatıralar II-III", a.e., sy. 23 (1912), s. 719-720; F.H., "Abdülkayyum Nâsiri ile Musahabe", a.e., sy. 24 (1912), s. 745-748; Alimcan İbrahimov, "Kayum Nâsiri'nin Vafatına Egerme El Tula", *Tataristan*, sy. 113 (19 Mayıs 1922); Saadet Çağatay, "Abdülkayyum Nâsiri", *DTCFD*, X/3-4 (1952), s. 147-160; E. Lazzerini, "Gadidism at the Turn of the Twentieth Century: A View from within", *Cahiers du monde russe et soviétique*, XVI/2, Paris 1975, s. 245-277; C. Lemerrier-Quelquejay, "Abdul Kayum Al-Nasyri: A Tatar Reformer of the 19th Century", *CAS*, sy. 4 (1983), s. 109-132; Abdürreşid İbrahim, "Tam Kırk Sene", *Yeni Yapon Muhbiri*, sy. 20, Tokyo 1933, s. 15-16; BSE, XVII, 312; Ömer Faruk Akün, "Gülner Hanım", *DİA*, XIV, 244, 247.



İSMAİL TÜRKÖĞLU - İBRAHİM MARAŞ

KAZÂ

(القضاء)

İlâhî takdirin zamanı gelince gerçekleştirilmesi anlamında bir terim (bk. KADER).

KAZÂ

(القضاء)

Vakti içinde yerine getirilmeyen bir ibadetin, daha sonra ifa edilmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte "bir şeyi sona erdirmek" mânasına ve bunun açılımı mahiyetinde "hüküm vermek, ihtiyacı gidermek, borcu ödemek, bildirmek, tamamlamak, iliştiği

kesmek, öldürmek" gibi anlamlara gelen **kazâ** kelimesi, fıkıh terimi olarak yargılama hukukunda bütünüyle yargı erkini ve yargı kararını, borçlar hukukunda bir borcun yerine getirilmesini, ibadetler alanında vakit içinde ifa edilmesi gereken ibadetlerin vakit çıktıktan sonra yerine getirilmesini ifade eder. Kelimenin birinci terim anlamı hüküm ve türevleriyle kesmen kesişirken son iki anlamı "dinî veya hukukî bir yükümlülüğün yerine getirilmesi" mânasında bulunduğundan ifa ve ifa terimleriyle belli bir anlam birliği taşır.

Kur'an-ı Kerim'de kazâ kelimesi ve türevleri elliyi aşkın âyetle sözlükteki geniş anlam yelpazesine paralel bir zenginlikle kullanılır. Kelimenin ilâhî iradeye veya beşerin fiiline atıf yaparak ve birbiriyle anlam iç içeliği de olacak şekilde hüküm vermek (Yûnus 10/93; Meryem 19/35; en-Neml 27/78; el-Ahzâb 33/36; ez-Zümer 39/42), emretmek (el-İsrâ 17/4, 23), karar vermek ve kararlaştırmak (el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; el-En'âm 6/2), öldürmek (el-Kasas 28/15), işi bitirmek (el-En'âm 6/8; ez-Zuhruf 43/77), tamamlamak (el-Kasas 28/28, 29), yerine getirmek (el-Hac 22/29; el-Ahzâb 33/23), iliştiği kesmek (el-Ahzâb 33/37) mânalarında, ayrıca edâ ile eş anlamlı olarak ibadetlerin ifası mânasında (el-Bakara 2/200; en-Nisâ 4/103; el-Cum'a 62/10) kullanıldığı görülür. Hz. Peygamber'in hadislerinde de kazâ kelimesi ve çeşitli kipleri aynı şekilde zengin bir kullanıma sahip olup ibadetlerin yerine getirilmesi, borçların ödenmesi ve yargılama anlamlarında sıkça kullanılmıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "kzy" md.). Kelimenin gerek sözlük mânasının gerekse Kur'an ve hadislerdeki kullanımının daha sonraki dönemlerde ortaya çıkacak terim anlamına zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.

"Yargılama hukuku ve yargı kararı" anlamıyla kazâ fıkıhta ayrı bir ilim dalı teşkil etmiş ve bu alanda zengin bir literatür doğmuştur (bk. KAZÂ [adlı]; EDEBÜ'L-KÂDÎ). "Borçlanılan edimin gereği gibi yerine getirilmesi" mânasıyla kazâ borçlar hukuku terimi ise de bu mânayı ifadede edâ ve ifa daha çok yaygınlık kazanmıştır (bk. EDÂ; İFA). İbadetler alanında edâ bir ibadetin gerektiği şekilde ve zamanında yerine getirilmesini, bunun karşılığı olan kazâ ise vakti içinde yerine getirilmeyen ibadetin vakti dışında ve gerektiği şekilde yerine getirilmesini ifade eder. Bunun için de ibadetlerin kazâsı konusu şer'î hükümle bağlantısı ve emrin yerine getirilmiş olup olmaması açısından fıkıh usu-

lünde, mükellefin vaktinde yerine getiremediği ibadet borcunu ne zaman ve ne şekilde yerine getireceğine çözüm üretmek amacıyla da fûrû-i fıkıhta ele alınmıştır.

Fıkıh Usulünde. Edâ ve kazâ kavramları, "vücûbun sâkıt olması ve dinî-hukukî bir borcun hak sahibine teslimi" anlamında buluşması sebebiyle birbirinin yerine mecazen de kullanılmakla birlikte esasen usulde farklı iki kategori oluşturur. Fıkıh usulünde "ibadetlerin yerine getirilmesi" mânasıyla kazâ, müttekellimîn (Şâfiî) metoduyla kaleme alınan usul kitaplarında şer'î hüküm bahsinde incelenir. Kazâ, vaktin şer'î hükmün sebebi olması bakımından vaz'î hükmü ilgilendirir ve bu açıdan edâ-kazâ şeklinde ikili ayırım yapılır. Konu vâcip ve vâcibin yerine getirilmesi yönünden ise tekliî hükmü ile ilgili olup bu açıdan edâ iade ve kazâ şeklinde üçlü bir ayırımdan söz edilir. Dinî ve hukukî bir yükümlülüğün yerine getirilmesi konusu, dille ilgili usul kuralları ve lafzın şer'î hükme delâleti bahsinin alt bölümünü teşkil eden emir bahsinin merkezinde yer aldığından edâ ve kazâ konusu, fukaha (Hanefî) metoduyla telif edilen usul kitaplarında hukukî borçların yerine getirilmesini de kapsayan bir genişlikte emir bahsinde ele alınmış, kazânın emrin yerine getirilmesiyle ve emredilen şeyle ilgili tartışılmıştır.

Usulcüler, belirli bir vakit içinde yerine getirilmesi gereken bir ibadetin ister kasten isterse unutarak olsun vakti çıktıktan sonra ifa edilmesinin gerçek anlamda kazâ olarak adlandırılacağı hususunda görüş birliği içindedir. Buna karşılık hasta ve yolcu durumundaki kişilerin oruç tutmama ruhsatını kullanmalarında olduğu gibi emredilen ibadetin vakti içinde yerine getirilmesi mükellefin gücü dahilinde olduğu halde edâ edilmemesine dinen ruhsat verilmesi veya hayız gören bir kadının ramazan orucunu tutmaması örneğinde görüldüğü gibi ibadetin belirlenen vakit içinde ifa edilmesini engelleyen şer'î bir yasağın bulunması ya da baygın kişinin namaz vaktini geçirmesinde olduğu gibi akılla kavranabilecek bir engel sebebiyle vücûbun sebebi gerçekleştiği halde edânın geciktirilmesi hallerinde yapılan ifaya ne ad verileceği konusu ise tartışmalıdır. Azınlıkta kalan bir grup, söz konusu durumlarda mükelleften edânın vücûbunun sâkıt olmasını dikkate alarak bu durumun mecazen kazâ şeklinde isim-

lendirilmesi gerektiğini ifade ederken Hanefî ve Şâfiî usulcülerinin çoğunluğu bunun gerçek anlamda kazâ olarak adlandırılması gerektiği görüşündedir. Çünkü bir ibadetin vakti içinde ifasına edâ, birinci ifadaki eksiklik sebebiyle vakti içinde yapılan ikinci ve tam ifaya iade adı verildiğinden kazâ ile edâ ve iade arasında ayırıcı ölçüt vakit olmaktadır.

Şâfiî usul âlimleri kazâyı, "ister dar zamanlı isterse geniş zamanlı olsun ibadetin belirlenmiş olan vaktinin dışında edâ edilmesi" şeklinde tanımlarken Hanefî usulcüler, "emir sebebiyle sabit olan vâcibin mislinin vakit çıktıktan sonra teslimi" ya da "vâcibin mislinin dinen belirlenen vaktinin dışında teslimi" şeklinde tanımlarlar. Bu tanıma göre vâcip kategorisinin dışında kalan mendup ve nâfileler için kazâ gerekli değildir. Diğer taraftan Hanefî usulcüler edâyı kâmil, kâsır ve kazâyâ benzeyen edâ şeklinde üçe ayırmalarıyla da bağlantılı biçimde kazâyı "mâkul misliyle", "mâkul olmayan misliyle" ve "edâyâ benzer" olmak üzere üçe ayırırlar. Burada mâkul nitelendirmesi "akılla bulunabilir ve kavranabilir" anlamındadır. Vaktinde edâ edilmeyen farz namazın ya da orucun sonradan aynen yani namaz kılarak ve oruç tutarak kazâ edilmesi birinci, yaşlı bir kişinin ramazan orucunu tutmaya gücünün yetmemesi sebebiyle fidye vermesi ikinci, bayram namazına imam rûkûda iken yetişen kimsenin rûkûdunu kaçırmamak için tekbirleri rûkûda alması da üçüncü tür kazâyâ örnek teşkil eder. Hanefîler, kazâyı ibadetlerin yanı sıra muâmelât alanındaki borç ve görevlerin yerine getirilmesini de içine alacak bir kapsamla ele aldıklarından bu ayırımı muâmelâta da uygular ve gasbedilen ya da telef edilen malın misliyle ya da kıymetiyle tazmin edilmesini mâkul misliyle kazânın örneği olarak zikrederler. Ancak bunlardan misliyle tazmin mâkul misliyle kazânın kâmil olanını, kıymetiyle tazmin ise kâsır olanını teşkil eder. Böyle olduğu için de kâmil kazâ imkânı varken kâsır kazâyâ gidilmez. Menfaatlerin malla tazmin edilmemesi ilkesi de arada şekil ve mâna yönüyle mümâselet bulunmadığı gerekçeyle bu zeminde ele alınır (Serahsî, I, 56-57). Hatâen işlenen cinayetlerde can veya organ kisası yerine diyet ödenmesi mâkul olmayan misliyle kazânın, nikâhta gayri muayyen bir kıymetli malın mehir tayin edilip sonra ondan vasat cinsinin kıymetinin ödenmesi edâyâ benzeyen kazânın örneğidir.

İslâm hukukçuları, vakti içinde yerine getirilmeyen vâcip bir ibadetin kazâsının edâyı vâcip kılan ilk emirle mi gerekli olduğu yoksa bu konuda yeni bir emrin mi bulunması gerektiği konusunda farklı görüşlere sahiptir. Hanefîler'in dışında kalan ve aralarında Şâfiî ile Mu'tezilî âlimlerin de bulunduğu çoğunluk, şâriin hitabını mükellefe yöneltirken emredilen fiilin bu konudaki bir maslahat sebebiyle belirli bir vakit içinde yerine getirilmesini talep etmesi suretiyle vakti bir âlâmet olarak belirlediğini ve bundan dolayı vakit çıktıktan sonra emredilen şeyin yapılmasının bu maslahata aykırı olabileceğini ifade eder. Nitekim Gazzâlî, namazın kılınmasıyla ilgili mutlak emrin namaz vakti çıktıktan sonra kazâ edilmesi gerektiği anlamına gelmeyeceğini ifade ederek vakti çıktıktan sonra kılınan bir namazın vakit içinde edâ edilen namazın aynısı olmayacağını ve kazâyı gerekli kılan yeni bir emrin gelmesi gerektiğini söyler (*el-Menhûl*, s. 120). Iraklı Hanefî fakihleri de ibadetin edâsının emir sebebiyle vâcip kılındığını, ibadetlerin bilinebilmesi konusunda aklın herhangi bir dahlinin söz konusu olmadığını, emri ihtiva eden nas belirli bir vakitle kayıtlı ise ibadetin bu vakit içinde yerine getirilmesi gerektiğini belirterek kazânın edâyı vâcip kılan emrin dışında başka bir delille gerekli olacağı görüşündedir. Hanefî hukukçuların çoğunluğu ise edâyı vâcip kılan sebebin ortadan kalkması durumunda mâkul olmayan misliyle kazâ için yeni bir sebebi gerekli görürken mâkul misliyle kazânın edâyı gerekli kılan delille gerektiğini savunur. Vaktinde kılınmayan namazın, tutulmayan orucun vakti dışında yerine getirilmesi mâkul misliyle kazâ olduğundan yeni bir delil gerekmez ve edâdan önce vaktin çıkması vâcibin edâsını düşürmez. Asıl amaç vaktin kendisi olmayıp ibadetten maksat Allah'a yakınlık ve O'nu tâzimdir. Bu da vaktin geçmesiyle ortadan kalkmaz. Hanefîler, ayrıca mükellef ibadeti belirlenen vakitte yerine getirdiğinde kendisinden talep edilen şeyi edâ etmiş olacağını, vakit çıktığı takdirde vâcibin zimmette borç olarak kalacağını ve kazâ edilmesi suretiyle zimmetten düşmesi gerektiği görüşündedir. Bazı Şâfiî ve Hanbelî hukukçular da aynı görüştedir. Bu görüş ayrılığı edânın mâkul misliyle kazâsı durumunda (vaktinde kılınan namazla vaktinden sonra kılınan namaz arasındaki benzerlik gibi) söz konusudur. Mâkul olmayan misliyle kazâ durumunda ise kazânın gerekliliği için yeni bir nassa ihtiyaç

olduğu hususunda görüş birliği vardır (Abdülazîz el-Buhârî, I, 139). Diğer taraftan kazânın edâyı gerektiren ilk emirle gerekli olduğunu söyleyenler, hasta ve yolcu durumundaki kimselerin tutamadıkları orucun kazâsının âyetle (el-Bakara 2/184), namazın kazâsının ise Hz. Peygamber'in "Kim unutarak ya da uyuyakalarak namazını geçirirse hatırladığında hemen kılsın; zira o vakit kaçırdığı namazın vaktidir" (Buhârî, "Mevâkîit", 37; Müslim, "Mesâcid", 314-316) şeklindeki hadisiyle sabit olduğunu ifade ederler.

İbadetlerde. Kazânın tanımında vakit ve vücûbiyet önemli iki unsur olduğundan ibadetlerde kazâ konusu da ağırlıklı olarak belli bir vakit içinde ifası gereken farz namaz ve oruç, kısmen de hac ibadeti açısından ele alınmıştır. İbadetlerin kazâsı mümkün olan ve olmayan veya kazâsı için sınırlı vakit bulunan ya da bulunmayan şeklinde bazı ayırmalara tâbi tutulmasında bu unsurlar göz önüne alınır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, I, 202, 205, 216-217). Cuma namazı, revâtib sünnetler, küsûf ve husûf (güneş ve ay tutulması) namazları, kurban, zekât ve nezir veya nâfile namazlar gibi ibadetlerde kazânın söz konusu olmayışı bu iki unsurun birlikte tam gerçekleşmemesi sebebiyle açıklanır. Vakit daha az önem taşıdığı için fitr sadakasının vakti geçtikten sonra verilmesine edâ mı kazâ mı deneceği fakihler arasında tartışmalıdır. Şâriin belli bir zaman dilimi içinde edâ edilmesini istediği mukayyed (muvakkat) ibadetler dar zamanlı ve geniş zamanlı olmak üzere ikiye ayrılır. Mükellefin belirlenen zaman diliminde aynı cinsten ikinci bir ibadet yapması mümkün olmayan oruç ibadeti birincisine, belirlenen vakit içinde aynı cinsten başka ibadetlerin yapılmasının mümkün olduğu farz namazlar, bayram ve cuma namazları ikincisine örnek teşkil eder. Diğer taraftan ibadetlerin dinen belirlenen vakitlerde yerine getirilmesine edâ, eksik olarak edâ edilen bir ibadetin vakti içinde yeniden ifasına ise iade adı verilir. Edânın meşrû bir mazeret bulunmadıkça vaktinden sonraya bırakılması câiz olmaz. Vakıtlı vâciplerin kazâsının geciktirilmeden yerine getirilmesi gerekir. Bu sebeple Şâfiîler ve Hanbelîler, ramazan orucunu vaktinde tutmayan kimsenin kazâsını bir sonraki ramazana kadar geciktirmesi durumunda günahkâr olacağı görüşündedir. Hanefîler ise ramazan orucunu meşrû bir mazerete dayalı olarak tutmayan kimsenin kazâsını dilediği zaman yerine getirebileceğini, ancak kasten oru-

cunu terkeden kimsenin kazâyı geciktirmesinden dolayı günahkâr olacağını belirtirler.

Geniş anlamıyla nâfile grubunda yer alan namaz ve oruçların belli bir vakitte edâsı gerekmediği ve ifası ihtiyarî olduğu için bunların kural olarak kazâsı da gerekmez. Bununla birlikte esasen vâcib olmayan bir ibadete başlanmış olup yarıda kalmışsa, Hanefî ve Mâlikîler bu başlamanın nâfile ibadeti vâcib hale getirmiş olduğundan hareketle o ibadetin yeniden ifa edilmesini gerekli görürler. Bu ikinci ifa namazda vakit içinde ise edâ, vakit çıktıktan sonra kazâ olarak adlandırıldığı gibi oruçta da kazâ adını alır. Mâlikîler'e göre adanan itikâf gibi başlanmış ve yarıya bırakılmış itikâfın da kazâ edilmesi gerekir.

Belirli zaman dilimleri içerisinde yerine getirilmesi gereken namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin vakti çıktıktan sonra ne şekilde telâfi edileceği konusu mükelleflerin bilmesi gereken hususlar arasında yer almaktadır. Vaktinde kılınamayan namaza "fâite" adı verilir. "Elden kaçırılmış, yakalanamamış namaz" anlamına gelen bu adlandırma aynı zamanda müslümanın kasten namazını terketmeyeceğini, haklı bir mazereti bulunmadığı sürece vakti içinde edâ edeceğini de ima eder. Namaz belirli vakitlerde yerine getirilmesi gereken farz bir ibadet olduğu için herhangi bir mazeret olmaksızın tembellik ve ihmal sebebiyle namazı vaktinde kılınmayan kimse günahkâr olur. Hz. Peygamber, "Biriniz uyuyakalır veya unuttur da bir namazı vaktinde kılamazsa hatırladığı zaman o namazı kılsın; o vakit kaçırdığı namazın vaktidir" (Buhârî, "Mevâkîit", 37; Müslim, "Mesâcid", 314-316); "Uyku ihmal değildir. İhmal ancak uyanıklık halinde olandır. Sizden biri namazını unuttur veya uyku yüzünden kılamazsa hatırladığı zaman onu kılsın" (Müslim, "Mesâcid", 311; Ebû Dâvûd, "Şalât", 11) meâlindeki hadisleriyle uyuyakalma ve unutmayı mazeret olarak kabul etmiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem ve bazı sahâbiler birlikte yaptıkları bir yolculukta gece vakti konakladıkları yerde uyuyakalmışlar, uyandıkları sırada güneşin doğmuş olması üzerine sabah namazını güneş doğduktan sonra kılmışlardır (Buhârî, "Mevâkîit", 35; Müslim, "Mesâcid", 309; Ebû Dâvûd, "Şalât", 11). Hz. Peygamber'in hadislerinde namazın uyku ve unutma durumunda vakti çıktıktan sonra kılınabileceğinin ifade edilmiş olmasını, bunun dışında bir sebe-

bin, özellikle de kasten terketmenin zikredilmemiş olmasını dikkate alan, aralarında Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın da bulunduğu bazı fakihler, bu iki mazeretin dışında tembellik ve ihmal sebebiyle bile rek kılınmayan namazın kazâsının gerekmediğini, namazın kazâsının belli mazeretlere tanınmış bir ayrıcalık olduğunu, bu kişilerin ise buna lâyık olmayıp ancak tövbe ve istiğfar etmeleri gerektiğini ifade etmişlerdir.

Hanefîler de dahil fakihlerin büyük çoğunluğu ise uyku ve unutma sebebiyle vaktinde kılınamayan namazın vakit dışında kılınması istendiğine göre bilerek kılınmama halinde öncelikle kazâ icap edeceği, bilerek terkedilen namazın Allah'a karşı borç olarak kaldığı ve gecikmeli de olsa ödenmesinin gerektiği, ancak bu kimsenin namazını kasten terketmesi sebebiyle günah işlediği, namazın kazâsının bu günahı ortadan kaldırmadığı, bunun için de ayrıca tövbe edilmesinin gerekli olduğu görüşündedir. Hadiste kasten bozulan farz orucun kazâsının emredilmiş olması da bir başka delildir (Buhârî, "Şavm", 30-31; "Keffârât", 2, 4). Bu görüş, fıkıh usulünde mâkul misliyle kazânın edâyı gerektiren delille gerektiği görüşüyle temellendirildiği gibi hadislerde bu konuda açıklama yer almaması, Hz. Peygamber'in müslümana böyle bir davranışı yakıştıramadığı için zikretmemiş olması, kazânın en azından fiilî tövbe ve dua yerine geçeceği ve mağfirete vesile olabileceği gibi tezlerle desteklenir. Çoğunluğa ait bu görüşün devamı olarak vaktinde kılınmamış olan beş vakit farz namazların kazâsı farz, vitir namazının kazâsı vâciptir. Sünnet namazlar kazâ edilmemekle birlikte başka bir namazın vakti girmedeği sürece kazâ edilebilir. Meselâ sabah namazının farzı ile birlikte sünneti de vaktinde kılınmamışsa o günün öğle namazı vaktinden önce farzla birlikte kazâ edilir. Başlandıktan sonra tamamlanmadan yarıda kesilen veya bozulan herhangi bir nâfile namazın kazâsı da Hanefî ve Mâlikîler'e göre vâciptir.

Meşrû bir mazeret sebebiyle namazın kazâyı bırakılması günah olmaz. Düşman korkusu veya bir hastanın tedavisiyle meşguliyet böyledir. Nitekim Hz. Peygamber Hendek Gazvesi'nde namazlarını tehir etmiş ve gecenin ilerleyen vaktinde bu namazları sırasıyla kıldırıştır (Buhârî, "Mevâkîit", 36, 38). Hayız ve nifas hallerinde kadınlardan namaz borcu düştüğünden bu sürede kılınmayan namazla-

rın kazâsı gerekli değildir. Aynı şekilde beş vakit namaz süresince veya daha fazla devam eden akıl hastalığı, baygınlık ve koma halinde de geçen namazların kazâsı gerekmez. İrtidad hali de buna kıyas edilir. Ancak Şâfiîler'le bir rivayette Ahmed b. Hanbel tövbe edip İslâm'a dönüş yapan mürtede kazâyı gerekli görür. Hanbelîler'de ayrıca, düşman ülkesinde müslüman olup namazın farziyetini bilmeyen kimsenin, bulûğa ermemiş de olsa akıllı küçüğün ve uzun süre baygın kalan kişinin geçen farz namaz ve oruçlarını kazâ etmesi gerektiği görüşü ağırlıktadır.

Hanefîler'e göre kazâya kalmış bir namaz, vakti içindeki edâ edilmiş şekline göre kılınır. Meselâ yolculuk esnasında dört rek'atlı bir namazı kaçıran kimse bu namazı ikametgâhına döndükten sonra kazâ ederken de iki rek'at olarak kılar. Aynı şekilde normal zamanda kazâya kalmış olan bir namaz seferde iken kazâ edilecek olsa dört rek'at olarak kazâ edilir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise kazâ namazı kılınırken kazânın yapılacağı yer ve zaman dikkate alınır. Seferî olan kimse kazâya kalmış dört rek'atlı namazı iki rek'at olarak kazâ eder. Fakihlerin çoğunluğuna göre farz namaz kazâ edilmeden önce ezan ve kamet okunur. Katılanların niyetleri aynı namaz olmak şartıyla kazâ namazı cemaatle kılınabilir ve kıraatin açıktan yapıldığı namazlarda imam açıktan okur. Şâfiîler kıraatin açık veya gizli olmasında da kazâ vaktini esas alırlar.

Üzerinde altı vakitten daha az kazâ namazı borcu olan kimseye "sâhib-i tertîb" veya "ehl-i tertîb" adı verilir. Bu adlandırma namazların özürsüz olarak aksatılmasından düzenli biçimde kılınmasına işaret eder. Bu kimsenin hem vakit namazı ile kazâ namazları arasında hem de kazâya kalan namazları arasında tertibe riayet etmesi gerekir. Hz. Peygamber'in Hendek Gazvesi'nde kılamadığı dört vakit namazı daha sonra sırasıyla ve vakit namazından önce kılması, tertip sahibinin namazları kılariken sırayı gözetmesi konusunda delil olarak gösterilir. Hanbelî mezhebine göre kazâ namazı sayısı çok olsa da tertibe uyulması gerekir. Şâfiî mezhebinde ise kazâ namazları arasında ve kazâ namazı ile vakit namazı arasında tertibe uyulması sünnettir. Kazâya kalan namazların sayısının vitir dışında altı vakit ve daha fazla olması ya da vakit namazının kılınış sırasında kazâya kalmış namazı olduğunun hatırlanmaması durumlarında tertip düşer. Tertip düştük-

ten sonra kazâ için belirli bir vakit kalmaz ve mekruh vakitler dışında istenildiği zaman kazâ namazı kılınabilir. İslâm hukukçularının çoğunluğuna göre tertip düştükten sonra tekrar tertip sahibi olunamaz.

Üzerinde kazâ namazı borcu olan kimsenin sünnet veya nâfile namaz kılmasının hükmü fakihler arasında tartışmalıdır. Kazâya kalmış namazı kazâ etmenin nâfile namazdan önemli ve öncelikli olduğu kural olarak benimsense bile Hanefî mezhebinde ağırlıklı görüş, vakit namazlarıyla birlikte kılınan düzenli nâfilelerin (revâtib sünnetler) bu kuralın dışında olduğu ve bu sünnetlerin kazâ namazı kılmak gerekçesiyle terkedilmeyeceği yönündedir. Hanefî mezhebine göre kişi kazâ namazlarını kıldığı gibi sünnetlerini de kılmalıdır. Şâfiî mezhebine göre ise kazâ borcu olan kimsenin bunları yerine getirmeden sünnet ve nâfile namaz kılması câiz değildir. Mâlikîler'e göre nâfile ile meşgul olarak kazâyı geciktirmek günahıdır. Fakat üzerinde kazâ borcu olanlar sabah namazının sünneti, vitir, bayram ve tahiyetü'l-mescid gibi sünnetleri kılabilirler. Hanbelî mezhebine göre de kazâ borcu olanların nâfile ile meşgul olması câiz değildir. Fakat farzlarla beraber kılınan sünnetleri ve bu hükümde olan sünnet namazları kılabilirler.

Hastalık, yolculuk, hayız, nifas vb. meşrû mazeret sebebiyle ya da kasten ramazan ayından bir gün veya daha fazla oruç tutmayan kimselerin bunları kazâ etmeleri gerektiğinde fakihler arasında görüş birliği bulunmaktadır. Kefâret, adak ya da başladıktan sonra bozulmuş olan nâfile oruçların da kazâsı gereklidir. Şâfiî âlimleri, başladığı halde tamamlanmamış olan oruçların kazâsının gerekli olmadığı görüşündedir.

Belirli bir zaman dilimi içinde yerine getirilmesi icap eden "muvaqqat" ibadetlerden biri olan hac diğer vakitli ibadetlere göre daha özel bir konuma sahiptir. Tavaf, şeytan taşlama, kurban gibi hac menâsiki vakitle ilişkisi bakımından namaza benzemesi, yani bu ibadetlerin edâsı için belirlenen vakit, hem bu ibadete hem de aynı cinsten diğer ibadetlere imkân vermesi sebebiyle geniş zamanlı ibadet grubuna girer. Diğer taraftan bütünüyle hac ibadeti oruca benzediğinden dar zamanlı ibadet kategorisiyle de ilgilidir. Bu sebeple Hanefî âlimleri hac üçüncü bir şık şeklinde "zü's-şebeheyn" olarak ifade ederler. Hac ibadetinin bu özel konumu dikkate alındığında hac menâsikin ikinci

defa ifasına iade, bozulan haccın sonraki yılda tekrar ifasına ise kazâ denilir. Bu isimlendirmenin mecaz olduğu görüşünde olan âlimler de vardır. Diğer taraftan farz olan hac veya adanmış bir hac ya da umre niyetiyle ihrama giren kimsenin bunların tamamlanmasını engelleyen bir durumun meydana gelmesi (ihşâr) sebebiyle ihramdan çıkması halinde bu ibadetleri kazâ etmesinin gerekliliği konusunda fakihler görüş birliği içindedir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kzy" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1234-1235; Wensinck, *el-Mu'cem*, "kzy" md.; Buhârî, "Mesâcid", 311, "Mevâkit", 35-38, "Şavm", 30-31, "Keffârât", 2, 4; Müslim, "Mesâcid", 309, 311, 314-316; Ebû Dâvûd, "Salât", 11; Şirâzî, *Şerhu'l-Lüma'* (nşr. Abdülmecid Türkî), Beyrut 1408/1988, I, 250-255; Serahsî, *el-Uşûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1973, I, 44-59; Gaz-zâlî, *el-Mustaşfâ*, [baskı yeri ve tarihi yok], I, 320-328; a.mlf., *el-Menhûl* (nşr. M. Hasan Heyto), Dimaşk 1400/1980, s. 120; Alâeddin es-Semerkan-dî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. Abdülmelik es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, I, 167-169, 340-343; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 155-163; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir el-Ulvânî), Beyrut 1992, I, 116-119; İzzeddin İbn Abdüsse-lâm, *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütü-bi'l-ilmîyye), I, 202, 205, 216-217; Nevevî, *Şerhu Müslim*, V, 181-193; Tûfî, *Şerhu Muḥtaşarî'r-Ravza* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Tür-kî), Beyrut 1407/1987, I, 447-449; Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1308, I, 133-165; Teftâzânî, *et-Telviḥ*, Kahire 1377/1957, I, 160-166; Zerkeşî, *el-Baḥrû'l-muḥiṭ* (nşr. Abdülkâdir Abdullah Halef el-Ânî), Küveyt 1413/1992, I, 332-336; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muḥtâr*, II, 62-72; M. Sellâm Medkûr, *Mebâhişü'l-hükm 'inde'l-uşûliyyin*, Kahire 1379/1959, s. 74-77; Muhammed el-Hudarî, *Uşûlü'l-fıkḥ*, Kahire 1389/1969, s. 39-41; Vehbe ez-Zühaylî, *Uşû-lü'l-fıkḥi'l-İslâmî*, Dimaşk 1986, I, 56-58; M. Ebû'l-Feth el-Beyânûnî, *el-Hükmü't-teklîfî fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Dimaşk 1988, s. 121-123, 156-160; Hüseyin Atay, "Din Kolaylıktır", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Kayseri 1986, s. 13-40; sy. 5 (1988), s. 11-30; Ali Bardakoğlu, "İade", a.e., XIX, 227-228; "Kazâ'ü'l-fevâ'it", *Mu.F.* XXXIV, 24-46.



KÂMİL YAŞAROĞLU

KAZÂ

(القضاء)

Yargılama hukuku ve yargı kararı anlamında fıkıh terimi.

Türkçe'de kazâ şeklinde telaffuz edilen kadâ kelimesi, Arapça'da masdar olarak "sona erdirmek" anlamı etrafında toplanabilecek şekilde "hüküm vermek, ihtiyacı gidermek, borcu veya ibadeti ifa etmek; bildirmek, tamamlamak, ilişkisi kesmek; öldürmek", isim olarak da "hüküm,

yargı kararı, yargı görevi, yargı gücü; kader; edâ; ölüm" gibi geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Kelime fıkıh literatüründe ibadetler alanında edanın karşılığı olarak "bir ibadetin vakti dışında yerine getirilmesi", muâmelât alanında ise "yargılama hukuku" ve "yargı kararı" şeklinde iki önemli terim mânası kazanmıştır. *Mecelle*'de "hüküm ve hâkimlik" şeklinde kısaca tanımlanan kazâ (md. 1784), İslâm hukukçularınca genelde yargılama hukuku anlamı ön plana çıkarılarak "insanlar arasında meydana gelen niza ve ihtilâfları usulüne uygun olarak sonuçlandırmak" (İbn Âbidîn, V, 352), "şer'î hükümlerin yargı yetkisine sahip kimselerce taraflar arasında vuku bulan nizalı olaylara uygulanması" (Şirbînî, IV, 372), bazan da yargı kararına ağırlık verilerek "yargı yetkisi bulunan bir kişiden sâdır olup tarafların uymakla mükellef tutulduğu söz (hüküm)" (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, II, 82) şeklinde tanımlanır. Yargılama yapmak ve karar vermek üzere tayin edilen memura *kâdî* (çoğulu *kudât*), verdiği karara *kazâ* (kadâ; çoğulu *akdiye*), kararın dayanak ve gerekçesine "tarîk-ı kazâ" (esbâb-ı hüküm), kadının yargılama esnasında uymakla yükümlü olduğu kurallara "edebü'l-kâdî" (edebü'l-kazâ), kadının davaları dinlediği ve karara bağladığı mekâna da (mahkeme) "meclisü'l-kazâ, meclisü's-şer', meclisü'l-hüküm" denir. Fıkıh literatüründe hüküm kelimesinin sözlükteki "iyileştirmek amacıyla engel olmak, karar vermek; yargı, hikmet, adalet" anlamlarıyla ilişki kurularak kadıya -zalimin zulmüne engel olup hakkı sahibine iade ettiği için- *hâkim* (çoğulu *hükkâm*), kararına da -"hakkı yerli yerine koyma" şeklinde tanımlanan hikmetin sözlük anlamını taşıdığı için- *hüküm* adı verilmiş (Burhâneddin İbn Ferhûn, I, 12) ve "muhâkeme, mahkeme, tahkîm, hakem" gibi bu kökten türeyen diğer kelimeler de hükmün sözlük mânalarıyla bağlantılı olarak kazânın terimleşmiş türevleri karşılığında kullanılmıştır (İbn Âbidîn, V, 352; *Mecelle*, md. 1784-1790).

Kur'an'da peygamberlerin hayat hikâyeleri ve mücadeleleri anlatılırken dolaylı olarak bazı yargılama örneklerine temas edilir (Yûsuf 12/26-29, 35-36, 51, 74-76; Sâd 38/21-26). İslâm'ın geldiği dönemde Hicaz Arap toplumunda merkezî bir siyasî otorite mevcut değildi; aile ve kabile birliği, şehir aristokrasisi ve göçebelik toplumsal hayatı belirleyen ana öğelerdi. Kolektif sorumluluk, gelenek ağırlıklı şifahî hukuk kültürü, kabile büyüklüğü, ha-

kem ve kâhinler, çekişmelerin ve hak ihlallerinin önlenmesinde belli bir etkiye sahip olsa da güce ve sınıf ayırımına dayalı haksızlıkları önlemede yeterli olamıyordu. Tarafların ortak başvurusuyla ve kendisinin de kabul etmesiyle belli bir hukukî çekişmeye bakan hakem, örf ve âdetleri göz önüne alarak ve kişisel tecrübesini kullanarak basit ve şifahî bir yargılama yapıyor, hakemin kararına uymak da tarafların ahlâkî ve örfî bir borcu olarak görülmüyordu (bk. HAKEM). Davacının delil ikamesi, bu mümkün olmazsa davalıya yemin tevcihi, kasâme, daha çok kâhinlerin başvurduğu kura, fal oku çekmek, kuş uçurmak, gaipen haber o dönemin bilinen usulleri idi. Mekke'de *hilfû'l-fudûl** antlaşmasına bağlı olan kabileler mevzî de olsa zayıfların ve mazlumların yardımına koşuyor, haklarının korunmasında ve alınmasında onlara yardımcı oluyordu.

İlk nâzil olduğu günlerden itibaren Kur'an-ı Kerim adalet kavramına geniş bir içerik yükleyerek insanları hayatın her alanında adaletli olmaya çağırırdı; kişinin kendine ve başkalarına karşı haksızlık etmesinin kötü sonuçlarını haber verdi. Dinin dünyevî hüküm koymasını da bu adaletin bir parçası olarak tanıttı. Kur'an'da kazâ ve hüküm kelimeleri Allah'a ve peygamberlere nisbet edildiğinde dinin genel ahkâmının vaz'ı, tebliği ve bu ahkâmın ihtilâfları gidermede temel müracaat mercii olması kastedilir (en-Nisâ 4/65; el-İsrâ 17/4, 23; el-Ahzâb 33/36). Dünya hayatında çekişmeler ve farklılıklar yaşansa da âhirette son hükmü yine Allah verecektir (el-Bakara 2/113; en-Nisâ 4/141; en-Neml 27/78; el-Câsiye 45/17). Hüküm yalnız Allah'a aittir (Yûsuf 12/40, 67; el-Mü'min 40/12); en iyi ve en güzel hükmü O verir (el-En'âm 6/57; al-A'râf 7/87; Hûd 11/45; et-Tîn 95/8). Peygamberler insanlar arasında adaletle hüküm vermekle, müminler de verilen bu hükmü razı olmakla emrolunmuştur (en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/42, 49; en-Nûr 24/48-51; Sâd 38/26). Bu sürecin tamamlayıcısı olarak dünyada yargılama ve karar verme mevkiinde bulunan kişilerin dünyevî adaletin gerçekleşmesinde önemli bir role sahip oldukları belirtilip insanlardan da kendi aralarında hükmederken adaletli ve hakkaniyetli davranmaları istenmiştir (en-Nisâ 4/58, 135; el-Mâide 5/8, 42, 49). Ayrıca Kur'an'ın kendine has üslûbu yargı önünde her ferdin eşit haklara sahip bulunduğu (el-Hucurât 49/13), kişisel sorumluluğun esas olduğu (el-En'âm 6/164), cezanın

ağırlaştırılmasında niyetin dikkate alınması (en-Nisâ 4/93-94; el-Ahzâb 33/5), yargılama işiyle görevlendirilecek kişinin adalet, ilim ve hikmet vasıflarını taşıması gerektiği (el-Mâide 5/95; el-Enbiyâ 21/74, 79), hak sahibinin suçluyla affetmesinin erdemli bir davranış olduğu (el-Bakara 2/178; eş-Şûrâ 42/40), tarafsızlık ilkesinin titizlikle korunması (el-Bakara 2/188; en-Nisâ 4/135) gibi ilkelere de atıflar içerir.

Birçok hadiste de âdil yargılamadan ve bunu sağlayacak çeşitli vasıta ve tedbirlerden söz edilmiştir. Hz. Peygamber hâkimlik mesleğinin sorumluluğunun büyük olduğunu (Ebû Dâvûd, "Akziye", 1; İbn Mâce, "Ahkâm", 1), insanlar arasında hüküm verenlerin Allah'tan korkmaları, aşırı açlık, susuzluk ve öfke gibi sağlıklı düşünmeyi engelleyen durumlarda hüküm vermekten kaçınmaları gerektiğini (Müslim, "Akziye", 16; İbn Mâce, "Züh'd", 1), yargı işine rüşvet karıştıranların Allah'ın lânetine uğrayacağını belirtmiş (*Müsned*, II, 287-288), hâkimin adaletten sapmadığı müddetçe Allah'ın onunla birlikte olduğunu ve cennete gireceğini, gerçeği bildiği halde haksızlık edenlerin cehenneme gireceklerini haber vermiştir (İbn Mâce, "Ahkâm", 3; Tirmizî, "Ahkâm", 1). Hicretten sonra Medine'de siyasî birliğin oluşturulması sürecinde Resûl-i Ekrem, birçok davayı bizzat karara bağlayarak bu konuda öncülük ve örneklik etmiş, yargılamaya ilişkin ilkeler belirleyip sahâbeden bazılarını kadı olarak görevlendirmiş ve bunları denetlemiştir. Döneminde gayri müslimlere ahvâl-i şahsiyye alanında muhtariyet tanınmakla birlikte zaman zaman onlar da ihtilâflarını Hz. Peygamber'e getiriyor veya ondan kadı göndermesini istiyorlardı. Resûl-i Ekrem'in yargı kararları ya da onun kadı olarak sünneti şeklinde ayrı bir literatür ve değerlendirme açısı oluşturacak olan uygulamalar, ülkenin genişlemesi ve devletin teşkilâtlanmasıyla birlikte daha da gelişecek olan yargılama hukuku ve adliye teşkilâtı açısından önemli bir kaynaktır. Bunun yanında toplumda adaletin sağlanmasını ilâhî emir ve kamusal hayatın temel ilkesi, haksızlığı ve kul hakkı ihlâlini ağır suç ve günah olarak nitelendiren naslar, ilk dönemlerden itibaren bu yönde gösterilen çabalar ve ortaya çıkan çeşitli uygulama örnekleri de İslâm toplumlarında yargılama hukukunun canlı ve giderek gelişen ve kurumsallaşan bir işlev kazanmasına zemin hazırlamıştır.

Dört halife devrinde yargı devletin temel görevlerinden biri olarak kabul edil-

di. Halifeler başşehirde yargı görevini bizzat yürütüyor, arkadaşları da bu hususta kendilerine yardımcı oluyordu. Taşrada ise yargı işlerinden valiler sorumlu idi. Fakat öncelikli görevi kadılık olan memurların tayiniyle birlikte yargının yürütme-den ayrılmaya başladığı görülür. Şüphesiz bunda devlet teşkilâtının kurulmasında önemli adımlar atmış bulunan Hz. Ömer'in büyük payı vardır. Hz. Ömer Medine kadılığına Ebû'd-Derdâ'yı, Kûfe kadılığına Şüreyh'i, Mısır kadılığına Kays b. Ebû'l-Âs'ı, sonra da oğlu Osman b. Kays'ı, Basra kadılığına Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi getirdi. Valinin yargı ve yürütme görevlerini birlikte yürüttüğü bazı vilâyetlere ayrıca kadılar gönderdi. Medine'de düşük kıymetteki malî davalara bakmak üzere kadılar tayin etti. Yermük Savaşı'na katılan orduda asker arasında çıkacak ihtilâflara bakacak kadı görevlendirdi ve gönderdiği bir tâlimatnâme de valilere kadı tayin etme yetkisini verdi. Yine Hz. Ömer, bir başka yazısında, kadılar tarafından verilen ölüm cezalarının kendi onayından geçmeden infaz edilmemesini istedi. Her hac mevsiminde Mekke'de bir temyiz mahkemesi kurarak vilâyetlerde kadılar tarafından verilen yargı kararlarını denetledi ve bu uygulamayı kendisinden sonra gelen halifeler de sürdürdü. Hz. Osman döneminde davaların görüleceği özel bir yer ihdas edildi. Halifelerin yargılama alanındaki uygulamaları, koydukları ilkelere, özellikle Hz. Ömer'in Basra kadısı Ebû Mûsâ el-Eş'arî'ye gönderdiği tâlimatnâme ve ilk kadıların uygulamaları yargılama hukuku açısından zengin bir doküman niteliğindedir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber döneminden itibaren oluşmaya başlayan gelenek Abbâsî devrinden itibaren tedvin edilecek olan fıkıh ve doktrinlerin önemli malzemesi olmuş, neticede yargılama hukuku fıkıhın literatür ve doktrin açısından da en gelişmiş alanlarından biri haline gelmiştir. Ancak geniş İslâm coğrafyasında asırlar süren ve bölgeden bölgeye, dönemden döneme farklılıklar gösteren yargı uygulamasını ve büyük ölçüde bu uygulamayı yansıtan doktrini kuşatıcı tesbitler yapmanın zorluğu ortadadır. Bunun için de günümüze kadar konunun hukukî ve tarihî yönünü, farklı İslâm ülkelerinde doğup gelişen terim, prosedür ve kurumlari tanıtmaya yönelik, içerik ve bakış açısı yönüyle de birbirinden hayli farklı zengin bir literatür doğmuştur.

İnsanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıkların çözülmesi, tecavüzle-

rin ortadan kaldırılması ve suç teşkil eden fiilleri işleyenlerin cezalandırılması bir arada yaşamanın gerektirdiği bir zorunluluktur. Bir toplumda fertlere ihlâl edildiğini düşündüğü hakkını bizzat alma hakkı tanınması kamu düzeninin bozulması ve anarşinin hâkim olmasıyla eş anlamlıdır. İhtilâfların sulh, hakem ve fetva yoluyla çözümlenmesi, arkasında cebrî yaptırımı ve kamu desteğini taşımadığı için her zaman beklenen sonucu vermez. Bunun için de zayıfı koruyacak, haklıyı haksızdan ayıracak ve hakkı çiğnemen kimsenin hakkını sahibine geri verecek, suçluyu tesbit edip onu cezalandıracak kamu otoritesine ve yaptırım gücüne sahip bir kuruma ihtiyaç vardır (Şîrâzî, II, 289; Şîrbînî, IV, 372). Bu da yargı kuvveti ve kurumudur. Yargının nihai hedefi ise adaleti gerçekleştirmektir. Bu amacından dolayı yargı terimi zamanla adalet kelimesiyle özdeşleşmiş ve yargı kurumu tabiri yerine adalet kurumu (adlî teşkilât, adliye) tabiri kullanılmıştır. İslâmî öğretilerde adaleti temin imandan sonra en faziletli bir ibadet, yargı görevi de kutsal bir görev sayılmıştır (Serahsî, XVI, 72).

Yargı Kararının Niteliği. Hâkimin bir davaya ilişkin olarak vereceği hüküm genel değil özel nitelikli bir hükümdür, sadece davanın taraflarını ilgilendirir. Bu sebeple bir olay hakkında verilen hüküm ona benzer başka bir olayın hükmü sayılamaz; dolayısıyla ayrıca yargılama yapılması gerekir. Yargı fertler lehine yeni hakların doğmasına hizmet etmez. Fertlere ait hakların doğumu hukuk düzenine (şer') aittir. Mahkeme hükmü ile davacının iddia ettiği sübjektif hakkının mevcut olup olmadığı belirlenir. Davacının haklı olduğuna hükmedilmesi durumunda hukuk düzeninin davacıya bu hakkı tanımış olduğu, davalının bu hakkın gereğini uymakla yükümlü bulunduğu belirtilmiş olur. Davacının haksız olduğuna hükmedilmesi, iddia edilen hakkın doğmamış bulunduğu tesbiti anlamına gelir. Bu bakımdan kazâ izhârî ve ihbârî bir fonksiyondur. Fakat bazı durumlarda kişi aslında haklı olmasına rağmen hakkını ispat edemediği için davayı kaybedebilir. Dava aleyhine sonuçlanan kişi, zâhiren geçerli olan böyle bir mahkeme kararına uymakla yükümlü tutulur. Zira hukukta istikrar, düzen ve güvenlik fikri yargı kararlarının objektif ve zâhirî delillere dayalı olmasını zaruri kılmıştır. Ancak bâtinen (Allah indinde) geçerli olmayan bu kararlar, davanın lehine sonuçlandığı kişi için lehine haksızlık edildiğini bildiği süre-

ce dinde meşrû bir hak meydana gelmiş olmaz. Nitekim Hz. Peygamber'in, "Bana ihtilâflarınızı getiriyorsunuz. Muhtemeldir ki bir kısmınız diğerine göre delillerini daha güzel ortaya koyabilir ve ben dinlediğime göre onun lehinde hükmederim. Bu şekilde kime kardeşinin bir parça hakkını alıp vermişsem onu almasın, zira ona ateşten bir parçayı vermişimdir" (Müslim, "Akhzîye", 4; Tirmizî, "Ahkâm", 2) demesi de bu anlamdadır. Hadis bir taraftan hâkimin hükmünün helâlî haram, haramı helâl yapmayacağını vurgulamakta, diğer taraftan adaletin ve kamu düzeninin sağlanabilmesi için zahire göre işleyen böyle bir yargılama hukukunun vazgeçilmezliğine ve bilgi, kuvvet, ferâset sahibi hâkimin objektif delillere bağlı olarak yargı faaliyetinde bulunması gerektiğine, böyle bir karardan ötürü de uhrevî sorumluluğunun bulunmadığına işaret etmektedir. İslâm âlimlerinin ahkâmı diyânî ve kazâî şeklinde ikiye ayırmaları ve toplumda adaletin tesisinde diyânî ahkâma da rol vermiş olmaları bundan kaynaklanır. Tarihî süreçte de fetva ve kazâ kurumlarının ayrı zeminlerde yürüttükleri faaliyetler zımnında fetvanın âdetâ diyânî hükmü araştıran ve gerektiğinde kazâî hükmü tartışmaya açan bir rol üstlenmiş olması, sonuçta kazânın sağlıklı işleyişine ve iç denetim mekanizmasının kurulmasına önemli katkı sağlamıştır (bk. FETVA).

Yargı Fonksiyonu. Klasik dönem İslâm hukukçuları devletin fonksiyonlarını yasa, yürütme ve yargı şeklinde bir ayırıma tâbi tutmayıp bunların hepsini halifenin yetki ve sorumluluğu alanına giren görevler olarak telakki etmişler, onun gerekli gördüğü alanlarda kamu yetkililerini tayin ederek, yargı alanında da kadılar görevlendirerek ve mahkemeler kurarak bu vazifesini yerine getirebileceğini söylemişlerdir. Bununla birlikte âlimlerin çoğunluğu kadıların halife adına değil kamu adına görev yaptıklarını, dolayısıyla kadıların görevlerinin kendilerini tayin eden halifenin görevden ayrılmasıyla sona ermeyeceğini belirterek yargının devletin fonksiyonları içinde sahip olduğu konuma da işaret etmişlerdir (Mâverdî, s. 63; Kâsânî, VII, 14). İslâm devletlerinde ilk dönemlerden itibaren yargı kurum devlet kurumları arasında seçkin bir yere sahip olmuş, kadıların tayin ve azli devlet başkanına bağlı olsa da işleyiş ve adaleti gerçekleştirme yönüyle siyasî idareden bağımsız faaliyette bulunmuştur.

Yargı Kurumları. Mahkemede kâtip, mübâşir, kâsım (kassâm), müzekkî, tercüman, şahit, şühûdû'l-hâl gibi sıfatlarla yargılama faaliyetine katılan çeşitli kişiler bulunsun da mahkeme heyetinin başı olan kadı yargılama hukuku açısından merkezî bir önem taşır. Tarihte halife veya onun yetkili kıldığı üst düzey yönetici tarafından tayin edilen kadı, bulunduğu yargı bölgesinin büyüklüğüne göre unvan ve sayıları değişen yardımcılarıyla birlikte yargı fonksiyonunu yerine getirmiştir. Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd yargıyı daha bağımsız bir kurum yapmak, ülkede hukukî istikrarı ve hukuk güvenliğini sağlamak ve merkezîyetçi bir yönetim kurmak gibi amaçlara yönelik olarak kâdilkudâtlık kurumunu ihdas etmiş ve bu kurumun başına Ebû Yûsuf'u getirmişti. Kâdilkudâtlık zamanla kurumsallaştı ve diğer kadıları tayin ve azletme, kararlarını denetleme yetkisi ile donatıldı. Bu kurumun bir benzeri Endülüs Emevî Devleti'nde "kâdılcemâa" adıyla ortaya çıkmıştı. Kâdılcemâanın yanında fakihlerden oluşan istişârî mahiyette bir meclisü's-şûrâ da bulunuyordu. Fıkıh mezheplerinin teşekkülü ve yaygınlaşmasının ardından bölgelerde veya değişik hilâfet merkezlerinde kâdilkudâtların ve mezhep kadılarının görev yaptığı bilinmektedir. İslâm tarihinin çeşitli dönemlerinde kazâ fonksiyonu bu kurumlar tarafından yürütülmeyle birlikte Dîvân-ı Mezâlim, muhtesip, şurta ve kazasker gibi kamu kurum ve görevlileri de belirli yetkilerle kazâ görevini yerine getirmişlerdir.

Kadılık kurumunun ifa ettiği normal yargı (adlî yargı), diğer kurumların istisnâî mahiyetteki ve dar alanlı yargı faaliyetine nisbetle çok daha geniştir. Bundan dolayı normal şartların hükümlerini ihtiva eden fıkıh kitaplarında sadece kadılık kurumunun ifa ettiği yargı faaliyetleri ele alınmıştır. Buna karşılık kamusal faaliyetlerin olağan ve olağan üstü şartlarda uygulanmasına ilişkin hükümlerini birlikte ihtiva eden "el-ahkâmû's-sultâniyye" türü eserlerde genel ve istisnâî mahiyette olan yargı türleri, yetkileri, yargı çeşitlerinin aralarındaki farklar geniş biçimde incelenir. Klasik dönem İslâm âlimleri bu yargı çeşitlerinin de şer'î yargı olduğunu ifade ederken çağdaş hukuk tarihi araştırmalarında adlî yargıyı şer'î yargı, diğer yargı türlerini ise örfî yargı olarak nitelendirme temayülü görülür. Ancak günün şartları ve toplumsal ihtiyaçlar dikkate alınarak çeşitli isimler al-

tında ihdas edilen yargı kurumlarının ve yargı faaliyetinin fıkıh kaynaklarından sayılan maslahat prensibi çerçevesinde ve şer'î yargının ayrı türleri olarak kabul edilmesi yanlış olmaz.

İslâm tarihinde mahkemeler genelde tek hâkimli ve tek derecelidir. Fakihlerden, mahkemelerde veya bir yargı bölgesinde birden fazla hâkimin birlikte görev yapmasını doğru bulmayanlar, hâkimler arası görüş veya yetki çatışmasının hukukî istikrarı bozacağı endişesini dile getirirler. Bununla birlikte az da olsa toplu hâkim usulüyle çalışan mahkemelere rastlanmaktadır. Konu daha çok tarihî tecrübeyle ilgili olduğundan İslâm tarihinin farklı dönem ve toplumlarında farklı prosedürler ve kurumlar oluşmuştur. Nitekim Osmanlılar'da toplu hâkim usulü kabul edilmiş, karara bağlanmış bir davanın yeni baştan ele alınması (istînaf), yargılamanın tekrar yapılması (iâde-i muhâkeme) veya ikinci ve üst bir yargı kurumuna denetlenmesi (temyiz) şeklinde hukuk yolları giderek kurumsal hale gelmiştir (Mecelle, md. 1802, 1837-1840).

Hâkim bilgi, tecrübe ve iyi niyetine rağmen yine de yanılabilir, verdiği hüküm kanunlara aykırı olabilir ya da davayı kaybeden taraf hükmü haksız bulabilir. Bu bakımdan gerek tarafların yargıya güvenini sağlama gerekse mahkemeleri daha dikkatli olmaya sevk etme amacıyla bir hâkimin verdiği hükmün yüksek bir mahkeme tarafından tekrar gözden geçirilmesine ihtiyaç duyulmuştur. İslâm hukuk tarihinde sadece temyiz işlerine bakan bir kurum olmamakla birlikte İslâm'ın ilk devrinden itibaren kadıların karara bağladıkları davalarla ilgili hukuk normunun uygulanışının halifeler, kâdilkudât ve Dîvân-ı Mezâlim gibi kurumlar tarafından bir üst mahkeme sıfatıyla denetlendiği ve sonuçta verilen hükümlerin tasdik edildiği veya hükmün bozulup davaya yeni baştan bakıldığı bilinmektedir. Osmanlıların son dönemlerinde de şer'îye mahkemelerinin verdiği hükümler bir üst makam olan Fetvâhâne'de ve Meclis-i Tedkikât-ı Şer'îye'de inceleniyordu.

Yargılama Hukuku. Muhâkeme (yargılama), hukukî bir çekişme içindeki iki tarafın mahkeme önünde talep ve delillerini serdetmesi, muhâkeme usulü ise bir dava sırasında mahkemelerin uymak zorunda olduğu usul kurallarının tamamı demektir. Bu hukuk dalına ait meseleler klasik fıkıh kitaplarının başta kazâ olmak üzere dava, şehâdet, ikrar vb. bölümler-

rinde veya sırf bu konuya tahsis edilmiş edebî'l-kâdî literatüründe ayrıntılarıyla incelenmiştir. Fakihler, hukukla ceza davaları arasında bazı farkların bulunduğunu ifade etmekle birlikte bunları ayrı birer bölümde inceleme yerine ortak taraflarının daha çok olduğunu göz önünde bulundurarak aynı bölümde incelemişler, yeri geldikçe bu iki dava çeşidi arasındaki farklara işaret etmişlerdir.

Uygulamayı da yansıtan klasik fıkıh öğretisine göre hâkim, hukuk davalarında iki taraf arasındaki anlaşmazlığa ancak davacının sözlü veya yazılı talebi üzerine bakar ve bu anlaşmazlığı vereceği hükmle bir sonuca bağlar. Davacının talebi olmadan hâkim kendiliğinden davaya bakamaz. Yine bu tür davalarda hakkı çiğnenen kişi dava açmaya zorlanamaz. Şahıs hakkının ihlâli niteliğindeki ceza davalarında da hâkim hakkı ihlâl edilen tarafın başvurusu üzerine davaya bakar. Allah haklarını ve toplumun ortak hukukunu ilgilendiren durumlarda ise hâkim herhangi bir şahsın ihbarından veya kendi bilgisinden hareketle davaya re'sen bakabilir. Bu tür ihbarlara "şehâdet-i hisbe" adı verilir, bu tür davalar genellikle kamu davası niteliğindedir.

Hâkim davaları kural olarak başvuru sırasına göre ele alır ve duruşmalar prensip itibarıyla açık olarak yapılır. Ancak hâkim gerekli gördüğünde bazı davalara öncelik tanıyabilir, duruşmanın gizli yapılmasına karar verebilir. Yargılama esnasında tarafların hiçbir baskı altında kalmadan iddia, isnat ve delillerini ortaya koyması, hâkimin de mahkemede ortaya konan objektif delillere ve yaptıracağı diğer araştırma sonuçlarına dayanarak, fakat vicdanî kanaatini de dikkate alarak karar vermesi gerekir. Çekişmeli iki tarafın bulunduğu yargıda davacının tek taraflı iddiası üzerine hüküm verilemez; davalının da savunması alınır. Hz. Peygamber görevlendirdiği kadıları bu yönde uyarı (Tirmizî, "Ahkâm", 5), bir hadisinde de, "Eğer hâkimler insanlara tek taraflı beyan ve iddialara dayanarak hak tevzi edecek olsalar, kan davaları ve hukuk davaları üzerinde doğru ve adil olmayan hükümler verilir" demiştir (Nesâî, "Âdâbü'l-kuḍât", 36). Hâkim, kendisine intikal ettirilen davayı tarafların ortaya koyacakları delillere bağlı kalarak sonuçlandıracağı için ancak varlığı ispat edilebilmiş haklar hüküm altına alınır. Hakların diyânî ve kazâî ayrımı da bu sebeptendir. İspat delillerle olur, deliller davacının ispat vası-

tası, hâkimin de hükmünün dayanak ve sebebidir. İslâm hukuk literatüründe ispat vasıtalarına "turuku'l-kazâ" veya "es-bâbü'l-hükm" adı verilir. Şahitliğin dışındaki ispat vasıtalarına hüccet mi beyyine mi deneceği fakihler arasında tartışmalı olsa da ceza ve hukuk davalarında hakkı ortaya çıkaracak her şey delil olabilir. Bunlar arasında şehâdet, yemin, yemin-den nükûl, yazılı belgeler, emâre ve karîneler, kasâme ve hâkimin şahsî bilgisi yer almaktadır (bk. İSBAT). Hâkimler bazı durumlarda bilirkişilerin görüş ve mütalaa-larını hükümlerine dayanak yapabilirler. İslâm hukukunda ispat külfeti kural olarak davacıya, yemin de davalıya aittir (İbn Mâce, "Aḥkâm", 7).

Hâkim, muhâkemeyi tamamladıktan sonra ortaya konan delillerin kendisini yönelttiği sonuca uygun şekilde hükmünü verir ve bunu taraflara bildirir. Yargılama sonunda hâkim gerekçesiyle birlikte hükmü içeren bir mahkeme kararı (i'lâm) düzenleyip taraflara birer nüsha verir. Kaynaklar, İslâm tarihinde erken dönemlerden itibaren mahkeme kararlarının kayıt ve tescil edildiğine ve bu geleneğin giderek daha sistemli hale gelip kurumlaştığına dair zengin bilgiler içermektedir (Atar, s. 138-145). Hukuk davalarında davayı kaybeden kişinin hükmün gereğini kendiliğinden yerine getirmemesi halinde cebrî icraya gidilir ve yetkili kamu organları eliyle mahkeme hükmü icra edilir. Cezaların infazı da aynı şekilde hâkim veya yetkili makam tarafından yapılır. Hanevî fakihleri mahkemeye duruşma için gelmeyen, temsilci de göndermeyen şahıs aleyhine hüküm verilmesini savunma hakkının kullanılmasına imkân vermeyen bir usul olduğundan doğru bulmazlar. Bunun için de mahkemenin davetine mazetsiz uymayanların zorla celbedilmesi ni, bu da mümkün olmazsa hâkim tarafından bir vekil tayin edilerek onun huzurunda hüküm verilmesini önerirler. Hâkim hükmünü verdikten sonra delillerde bir değişiklik, hükme tesir edecek bir fazlalık veya noksanlık ortaya çıkmamışsa, hâkim de yanıldığına kani bulunmuyorsa onun açısından dava kesinleşmiştir ve bu davayı yeniden ele alması câiz değildir. Ancak bu karar üst bir mahkemeye temyizden incelenmek üzere gönderilebilir. Üst mahkeme davanın usulüne uygun olarak karara bağlandığını görürse tasdik eder, aksi halde hükmü bozar ve davaya yeni baştan bakılır.

Yargılamanın sağlıklı bir şekilde yapılması ve verilen hükmün isabetli olması

bakımından hâkimin görevi esnasında uyması gereken bazı kurallar (âdâbü'l-kâdî) vardır. Meselâ hâkimin muhâkeme esnasında alışverişte bulunması, şaka yapması, taraflardan hediye alması, birinin davetini kabul etmesi mahkemenin taraf-sızlığını ve saygınlığını gideren davranışlar olarak görülür. Hâkim muhâkeme esnasında her hususta taraflara karşı âdil ve eşit davranmalı, öfke, keder, aşırı açlık, susuzluk ve uyku galebesi gibi sağlıklı düşünmeyi engelleyecek durumlarda hüküm vermemelidir.

Hâkimler hukukî ihtilâfları çözümlerken nasların açık hükümlerine uyarlar; hakkında nas bulunmayan veya farklı icthadlara elverişli nasların bulunduğu meselelerde icthad ehliyetini haizse kendi icthadlarına, değilse mevcut bir icthada göre hüküm verirler. İslâm'ın ilk devirlerinde bu usul yaygın ve herhangi bir probleme yol açmazken ülkenin iyice genişlediği II. (VIII.) yüzyılın ortalarından itibaren farklı bölgelerdeki değişik uygulamalar hukukî istikrarı zedeleyecek boyuta ulaştı. Bunun üzerine Abbâsî devlet adamları İbnü'l-Mukaffa', yargı birliğini sağlamak amacıyla hukukun tedvinini önermişse de bu gerçekleşmedi; ancak Ebû Yûsuf'la birlikte başlayan kâdîlkudâtlik uygulaması ve hukuk ekollerinin oluşumu ihtiyacı büyük ölçüde karşılamış oldu. Bu aynı zamanda yargının yürütmeden ayrılması anlamına da geliyordu. Bununla birlikte mezhepler arası iktidar ve etkinlik mücadelesi yargı kurumlarını da doğrudan etkiledi. Mezheplerin teşekkülünden sonra kadılar belli bir mezhebe tâbi olarak, icthad yetkisini ve takdir hakkını da o mezhebin genel esaslarına bağlı kalarak kullandılar. Mezhep içinde muhtar ve müftâ bih görüşleri oluşturan tedvinlerin yapılması mevzî de olsa yargı birliğini sağlamaya hizmet etti. Meselâ Abbâsîler'de mezheplerin güç kazanmasına paralel olarak bazı değişimler görüldü de çoğunluk itibarıyla Hanevî, Endülüs Emelîleri'nde Mâlikî mezhebi, Fâtımîler devrinde Mısır'da Şîî-İsmâîlî, Eyyûbîler'de genellikle Şâfiî, Memlûkler'de dört Sünnî mezhebin, Osmanlı Devleti'nde de Hanevîliğin âdeta resmî mezhep gibi kabul görmesi kanun önünde eşitliği ve istikrarı sağlayan önemli bir unsur oldu. Osmanlılar'da idare ve ceza sahaslarında çıkarılan kanunnâmeler, medenî hukuk alanında XIX. yüzyılın ortalarında çıkarılan Mecelle de bu amaca hizmet etti (ayrıca bk. KADI; MAHKEME).

BİBLİYOGRAFYA :

- Müsned*, II, 287-288; Müslim, "Aḥḳīye", 4, 16; Ebû Dâvûd, "Aḥḳīye", 1; İbn Mâce, "Aḥkâm", 1, 3, 7, "Züh'd", 1; Tirmizî, "Aḥkâm", 1, 2, 5; Nesâî, "Âdâbü'l-kuḏât", 36; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, Leiden 1917, VII/2, s. 48, 68, 74, 82; Mâverdî, *el-Aḥkâmü's-sultâniyye*, Kahire 1909, s. 12-13, 55, 60-66; Ebû Ya'la el-Ferrâ, *el-Aḥkâmü's-sultâniyye* (nşr. M. Hâmid el-Fikî), Kahire 1938, s. 49-57; Şîrâzî, *el-Mühezzeḅ*, II, 289; Serahsî, *el-Mebsûṭ*, XVI, 72, 76, 79; Sadrüşşehîd, *Şerḥu Edebi'l-kâdî* (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1397-98/1977-78, I-IV; Kâsânî, *Bedâ'î'*, VII, 2, 11, 13, 14; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Beyrut 1968, IX, 107; İbn Ebû'd-Dem, *Edebi'l-kazâ'* (nşr. Muhyî Hilâl es-Serhân), Bağdad 1404/1984, I-II; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, *el-İhtiyâr li-ta'ḳilil-Muhtâr* (nşr. Muhsin Ebû Dakika), Kahire 1370/1951, II, 82; Burhâneddin İbn Ferhûn, *Tebṣiratü'l-hükkâm* (nşr. Tâhâ Abdürrâûf Sa'd), Kahire 1406/1986, tür.yer.; Şîrbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, IV, 371-373; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr* (Kahire), V, 351-352, 372, 419; Mecelle, md. 1784-1790, 1802, 1811, 1837-1840; E. Tyan, *l'Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Paris 1938, I, 418; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtibü'l-idâriyye*, I, 263, 264, 271; Ali Himmet Berki, *İslâm Şeriatında Kaza*, Ankara 1962; Cevâd Ali, *el-Mufaṣṣal*, V, 506; Fahrettin Atar, *İslâm Adliye Teşkilatı*, Ankara 1979; İsmâ Muhammed Şebârû, *el-Kazâ' ve'l-kuḏât fi'l-İslâm: el-'Asrû'l-'Abbâsî*, Beyrut 1983, s. 11, 13, 15; Abdülkerîm Zeydân, *Nizâmü'l-kazâ'*, Bağdad 1984; Ahmed Muhammed el-Müleycî, *en-Nizâmü'l-kazâ'iyyü'l-İslâmî*, Mısır 1984; Bilmen, *Kamus*², VIII, 204-205, 240, 241; Muhammed Abdurrahman el-Bekr, *es-Sultatü'l-kazâ'iyye ve şaḥṣiyyetü'l-kâdî*, Kahire 1408/1988; Mohammed Muslehuddin, *Judicial System of Islam Its Origin and Development*, Pakistan 1988; Abdurrahman İbrâhîm, *el-Kazâ' ve nizâmüh fi'l-Kitâb ve's-Sünne*, Mekke 1989; Abdülhamîd Rifâî, *el-Kazâ'ü'l-idârî beyne's-şerî'a ve'l-kânûn*, Dimaşk 1989, s. 75; Hamidullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ), II, 847, 864-865; Muhammed ez-Zühaylî, *Târîḥu'l-kazâ' fi'l-İslâm*, Dimaşk 1995; Hâşim Cemîl Abdullah, "İslâm Hukukunda Yargı Kararlarının Temyizi" (trc. Yunus Apaydın), *EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 4, Kayseri 1990, s. 383-400.



FAHRETTİN ATAR

Osmanlı Devleti'nde Kazâ. Osmanlı Devleti'nde icra ve sınırlı bir teşrî ile birlikte kazâ yetkisini de şahsında toplayan padişahların ilk dönemlerde kazâ yetkisini nâdirenden bizzat kullandıkları (Heyd, *Studies*, s. 227), kural olarak ise tayin ettikleri kadılar eliyle yürüttükleri bilinmektedir. Bunun için de kadılar, padişahın yargılama yapmak ve hüküm vermek üzere yetkili kıldığı vekilleri olarak görülmüş, kadıların nâib tayin etmeleri de ancak bu konuda yetkili olmaları kaydıyla mümkün olmuştur (*Mecelle*, md. 1800, 1805).

Osmanlı kazâ sisteminin merkezinde, önceki İslâm devletlerindeki nisbetle

daha geniş yetkilerle donatılmış bulunan kadı yer alır (bk. KADİ). Osmanlı kayıtlarında kadı yerine "hâkim, hâkimü'l-vakt, hâkimü's-şer" tabirleri de kullanılır, "velâyet-i kazâ" terkibi ise yargılama yetkisini ifade eder. Bu yetki sadece hüküm vermeye şâimdir; genel siyaseti kapsamadığı gibi açıkça belirtilmemişse infaz yetkisini de kapsamaz. Kadının tayin edildiği coğrafi bölgeyi ifade eden kazâ kelimesi sonradan idarî bir birimin adı da olmuştur. Kadılar, tayin edildikleri bölgenin genişliğine veya iş yoğunluğuna bağlı olarak kadı yardımcıları (nâib) tayin edebilir. Yargılama sürecinde kassâm, şühûdü'l-hâl, kâtip, muhızr gibi mahkeme görevlileri de belli görevler ifa ederler.

Abbâsîler'deki kâdîkudâtlığın devamı sayılabilen ve diğer İslâm devletlerindeki ordu kadılarına göre daha geniş görev alanı bulunan kazaskerlik kurumu Osmanlı kazâ sistemi içinde önemli bir yere sahiptir. Başlangıçta askerî sınıfın belli ihtilâflarına bakmak üzere I. Murad zamanında kurulmuş bulunan kazaskerlik, Fâtih Sultan Mehmed döneminde Rumeli ve Anadolu kazaskeri şeklinde ikiye çıkarılmış ve kadıları tayin yetkisi esasen padişaha ait olmakla birlikte o bu yetkisini kazaskerlere bırakmıştı. XVI. yüzyıl ortalarına kadar ilmiye sınıfının en yüksek makamı olan kazaskerlikler, mevleviyet denilen büyük kadılıklar da dahil ülkedeki bütün kadı tayinlerini yapardı. Protokolde Osmanlı başşehrinin bulunduğu Rumeli kazaskerliği önde idi. Kuzey Afrika ve Kırım ona bağlanmış, Rumeli kadılıkları dokuz, Anadolu kadılıkları on, Mısır kadılıkları altı derece halinde düzenlenmişti (Uzunçarşılı, s. 92). Yavuz Sultan Selim'in doğuya ve güneye seferleri sonucunda devletin genişlemesi sebebiyle üçe çıkarılarak Diyarbakır merkezli bir Arap ve Acem kazaskerliği kurulmuşsa da bu kısa süre sonra kaldırıldı (İpşirli, *Osmanlı Devleti Tarihi*, I, 268). XVI. yüzyılın ikinci yarısından sonra şeyhülislâmlığın ağırlığının artmasıyla büyük kadılıklara tayin şeyhülislâmlarca yapılmaya başlandı. Yine bu dönemden itibaren kadıların Hanefî mezhebinden tayin edilmesi, yargı bölgesinde hukuk güvenliğini ve kanuniliği gerçekleştirmede önemli bir katkı sağladı. Diğer mezheplerin ağırlıkta olduğu Mısır ve Suriye gibi yerlerde ise bazı farklı görüşlere rağmen bir Hanefî başkadının başkanlığında başka mezheplerden de kadı (nâib) tayin ediliyor ve davalar halkın kendi mezhebine göre karara bağlanıyordu (krş. Gibb – Bowen,

I/2, s. 123; Aydın, *Osmanlı Devleti Tarihi*, II, 409).

Osmanlı Devleti'nde kazâ faaliyeti, esas olarak "meclis-i şer" adı da verilen kadı mahkemesince veya şer'î mahkemece yürütülmekle birlikte Dîvân-ı Hümâyûn başta olmak üzere çeşitli divanların da belli alanlarda yargılama yetkisine sahip olduğu bilinmektedir. Ayrıca ülkede geçici bir süre için bulunan gayri müslimlerin (müste'men) kendi aralarındaki ihtilâflara konsolosluk mahkemelerinin, zimmî konumundaki gayri müslimlerin kendi aralarındaki ihtilâflara da cemaat mahkemelerinin bakma yetkisi vardı. Ehl-i örfün reâyâyâ yaptığı zulümler ve devlet güvenliğine ilişkin davalar yani mezâlim davaları mahallî kadı mahkemeleri, müfettişler, eyaletleri ziyaretleri esnasında vezirlerin teşkil ettiği divanlar veya bizzat Dîvân-ı Hümâyûn'ca dinlenebilirdi. Beylerbeyiler veya valiler, eyaletlerindeki sipahiler yahut diğer timar mutasarrıflarıyla ilgili davalara bakmak üzere kendi divanlarını kurarlardı ve azil dahil çeşitli disiplin cezaları verirdi. Beylerbeyilere tanınan dava dinleme yetkisi imparatorlukta askerî alaylara ve esnaf loncalarına da verilmişti. Öte yandan mimarbaşının ve çarşı pazarı denetlemekle görevli muhtesib veya ihtisab ağasının da çeşitli kazâ yetkileri vardı (Heyd, *Studies*, s. 221-222, 229 vd.; *EP* [İng.], VII).

Osmanlı kazâ sisteminde klasik dönemde temyiz kurumu mevcut olmamasına rağmen kadıların verdiği kararları istinaf veya temyiz benzeri bir yolla incelemek ve gerektiğinde bozmak üzere Dîvân-ı Hümâyûn görevlendirilmişti. Yargı denetimi dışında yargı işinde üst mahkeme niteliğinde çalışan divandaki kazaskerler şer'î hukuku, vezîriâzam ve diğer ehl-i örf üyeleri örfî hukuku ilgilendiren davalara bakarlardı. Vezîriâzam, Dîvân-ı Hümâyûn toplantısından sonra kendi konağında ikinci divanını toplayıp Dîvân-ı Hümâyûn'da sonuçlandırılmamış veya görüşülmesine ihtiyaç duyulmamış işleri karara bağlardı. Genellikle örfî davaların dinlendiği tahmin edilen bu divanda davalar vezîriâzamanın yetkisi dışında ise duruma göre Dîvân-ı Hümâyûn'a, kazaskere veya İstanbul kadısına gönderilirdi. Vezîriâzamanın bir de cuma günü erkenden kendi konağında kazaskerlerin iştirakiyle kurduğu cuma divanı vardır. Huzur mürâfaası denen bu divanda sadece dava dinlenir, örfî davalara vezîriâzam, şer'î davalara kazaskerler bakardı (Mumcu, s. 142-148). İstanbul, Galata, Eyüp ve Üs-

küdar kadılarının katılımı ile toplanan çarşamba divanında ise daha çok İstanbul tüccarının davaları görüşülürdü.

Kazaskerler, Dîvân-ı Hümâyûn'da vezîriâzamanın görevlendirmesiyle şer'î davalara bakmaktan başka haftanın beş günü kendi konaklarında kurdukları divanda genellikle askerîlerin davalarına bakarlardı. Osmanlı kullanımında askerî terimi ordu mensuplarının yanı sıra ücretlerini devlet hazinesinden alan kamu görevlilerini içine alan daha kapsayıcı bir anlama sahiptir. Askerî sınıfın miras davalarına da kazaskerler bakmaktaydı.

Adı geçen bu organlara rağmen kadı mahkemeleri ülke genelinde yargının asıl eksenini oluşturduğundan geneli itibarıyla devletin yargı fonksiyonu bu mahkemelerce yerine getirilirdi. Kadı mahkemesinin üzerinde Dîvân-ı Hümâyûn'dan başka üst bir adalet kurumu yoktu. Kadılıklar mevleviyetlerle kazâ ve sancak kadılıkları diye iki kısma ayrılmıştı. Mevleviyetler Haremeyn, bilâd-i hamse, mahvel ve devriye olarak dört öbektir. Kazâ kadıları görevlendirildikleri yerin sadece kazâ işlerine değil ayrıca idarî, beledî ve noterlik hizmetlerine de bakıyordu. Sancak ve eyalet kadıları ise buralarda görevli sancak beyi veya beylerbeyi ile iş birliği halinde görev yapıyordu (İpşirli, *Osmanlı Devleti Tarihi*, I, 264-265). Önceki İslâm devletlerinin çoğunda kadılar şer'î hukuku, mezâlim mahkemeleri de örfî hukuku uygularken Osmanlılar, bütün mahkemeler için geçerli tek ceza kanunnâmesi koyarak bu ikiliği kaldırmaya çalıştılar. Bunun için de Osmanlılar'da kadılar Memlûkler'dekine benzer şekilde hem şeriati hem kanunu uygulamakla yetkili ve görevliydi (Heyd, *Studies*, s. 215-216).

Osmanlı hukukunun ana kaynağını teşkil eden fıkhta nazarî olarak toplu hâkimli mahkeme de mümkün olmakla beraber (*Mecelle*, md. 1802) uygulamada Osmanlı mahkemesi tek hâkimlidir ve verdiği kararlar kesindir. Yargılamada İslâm hukukunun klasik doktrinindeki usul hâkimdir. Ceza ve hukuk davası ayırımı yapılmayıp usulüne uygun şekilde açılmış dava ispat edildiğinde davacı lehine (kazâ-yi istihkâk), değilse aleyhine (kazâ-yi terk) sonuca bağlanır ve bir i'lâmıla taraflara duyurulur. Yargılama alenî olur; "şühûdü'l-hâl" denilen bir grup güvenilir insan yargılama esnasında mahkemede hazır bulunur ve kadının düzenlediği belgenin altında bunların isimlerine yer verilir. Yargılamada sade ve kısa sürede sonuç alacak bir usulün izlenmesi esastır. *Mecelle* öncesi dö-

nemde yazılı delillerin doğruluğu şahitlerle ispatlanmadıkça kabul edilmiyordu. Bunun gerekçesi düzenlenecek sahte belgelerle mahkemenin yanıltılması ihtimaliydi.

Kadı fıkıh kitaplarına, kanunnâmelere, defterlere, padişah fermanlarına ve fetvalara dayanarak hüküm verirdi. 1004 (1596) yılı adaletnâmesinde (İnalçık, *TTK Belgeler*, II [1965], s. 105), Kanûnî Sultan Süleyman devrinde padişah kanunnâmelerinin her şehirdeki kadı mahkemesine gönderildiği belirtilir. Kadının belli bir mezhebe göre hüküm vermesi, mezhebin muteber kitaplarına bağlılığı aynı zamanda yargılamada kanunîliği sağlamaktaydı. Yargı kararının uygulanması ise ehl-i örf'e aitti. Kadı ile ehl-i örf arasında sıkı bir iş bölümü ve yardımlaşma mevcut olup kanunnâmelerde yargı yetkisinin kadıya, hükmün infazının ehl-i örf'e ait olduğu sıkça vurgulanmış ve hâkim kararı olmadan ehl-i örfün herhangi bir ceza, hatta küçük bir para cezası bile kesmeyeceği belirtilmiştir (bk. EHL-i ÖRF). Ancak yargı kararını ehl-i örfün uygulayacak olması zaman zaman bazı suistimallere de yol açmıştır (*El²* [İng.], VI, 5).

Osmanlılar'da gerek halk gerekse devlet bürokrasisi nezdinde bir meselenin dinî ve fikhî hükmünü açıklama faaliyeti olan fetva, dolaylı biçimde de olsa kazâyı denetlemesi ve onun için bilgi kaynağı teşkil etmesi, birçok hukukî ihtilâfı yargı yoluna başvurmada çözüme kavuşturarak yargının yükünü hafifletmesi yönleriyle kazâ ile sıkı bir etkileşim ve iş birliği içinde olmuş, vilâyet, sancak ve kazâ gibi idarî birimlere ayrıca müftüler tayin edilmiştir (bk. FETVA).

Osmanlı Devleti'nde tarafların mahkemelerde yaygın olarak vekiller tarafından temsil edilmesi günümüzdeki anlamıyla avukatlığa tekabül etmez. Fakat XVI. yüzyıla ait bir belge, bazı davaların ücret karşılığı yarı profesyonel bir grup teşkil eden temsilcilerce takip edildiğini ve bunların bazan dava vekili olarak adlandırıldığını, buna rağmen yalancı şahit ayarlamak ve adaletin işleyişini ifsat etmek için bazı taktikler kullanan bu kişileri hükümetin mahkemelerden uzak tutmaya çalıştığını gösterir (İnalçık, *TTK Belgeler*, II [1965], s. 99; *El²* [İng.], VI, 5). Nâdir bazı durumlarda ise vekiller davaya kabul edilmiştir.

Tanzimat'a kadar tabii seyri içinde gelişme gösteren Osmanlı yargı sisteminin bu dönemden sonra köklü değişikliklere

uğradığı görülür. Bunların bir kısmı 1840'ta ticaret mahkemelerinin kurulması, şer'iyye mahkemelerinin yanında 1847'de nizâmiye mahkemelerinin tesisi ve giderek yetkilerinin artması, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye, Şûrâ-yı Devlet ve Meclis-i Tedkikât-ı Şer'iyye kurularak üst mahkeme, temyiz ve istînafın kurumlaşması gibi yapısal reformlar şeklinde, diğer bir kısmı da 1858 tarihli Kanunnâme-i Arâzî, 1869-1876 tarihleri arasında yayımlanan Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye, 1917 tarihli Usûl-i Muhâkeme-i Şer'iyye ve Hukûk-ı Âile kararâmeleri gibi millî veya deniz ve kara ticareti kanunu, ceza kanunu, ceza ve hukuk yargılamaları usul kanunu gibi Batı hukukundan iktibas yoluyla kanunlaştırmalara gidilmesi tarzında oldu. Bu ikili yapı Cumhuriyet döneminde şer'iyye mahkemelerinin kaldırılmasıyla (1924) tekleştirildi.

BİBLİYOGRAFYA :

Mecelle, md. 1784, 1785, 1800, 1802, 1805; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, VI, 604-805; Osman Nuri Ergin, *Mecelle-i Umûr-ı Belediye* (İstanbul 1330), İstanbul 1995, I, 257-289; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, tür.yer.; H. A. R. Gibb - H. Bowen, *Islamic Society and the West*, London 1969, I/2, s. 114-138; U. Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford 1973, tür.yer.; a.mlf., "Some Aspects of the Ottoman Fetva", *BSOAS*, XXXII (1969), s. 36-56; Ahmet Mumcu, *Hukuksal ve Siyasal Karar Organı Olarak Divan-ı Hümayun*, Ankara 1976; M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılık-ları'nda 1078 Düzenlemesi", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, s. 251-309; Abdülaziz Bayındır, *İslam Muhakeme Hukuku (Osmanlı Devri Uygulaması)*, İstanbul 1986; İlber Ortaylı, *Hukuk ve İdare Adamı Olarak Osmanlı Devletinde Kadı*, Ankara 1994; Turan Gökçe, "934 (1528) Tarihli Bir Deftere Göre Anadolu Vilayeti Kadılıkları ve Kadıları", *3 Mayıs 1944 : 50. Yıl Türkçülük Armağanı* (haz. İsmail Aka v.dğr.), İzmir 1994, s. 77-94; a.mlf., "Anadolu Vilayetine Dair 919 (1513) Tarihli Bir Kadı Defteri", *TİD*, sy. 9 (1994), s. 215-259; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadi ve İktisai Tarihi*, İstanbul 1995, II, 59-73; Mustafa Şentop, *Şer'iyye Mahkemelerinde Temyiz ve İstinaf: XIX. ve XX. Yüzyıl* (yüksek lisans tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ekrem Buğra Ekinci, *Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukukunda Kanun Yolları* (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi*, Ankara 1996; Mehmet Akman, "Osmanlı Ceza Muhakemesi Hukukuna Hâkim Olan İlkeler", *Osmanlı*, Ankara 1999, VI, 470-477; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1999, s. 77-96, 140, 426-435; a.mlf., "Osmanlı'da Hukuk", *Osmanlı Devleti Tarihi* (nşr. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1999, II, 373-438; Mehmet İpşirli, "Klasik Dönem Osmanlı Devlet Teşkilatı", a.e., I, 139-279; a.mlf., "Osmanlı Devletinde Kazaskerlik (XVII. Yüzyıla Kadar)", *TTK Belleten*, LXI/232 (1988), s. 232, s. 597-700; Tayyib Gök-

bilgin, "XVI. Asırda Mukataa ve İltizam İşlerinin Kadılık Müessesesinin Rolü", *TTK Bildiriler*, IV (1952), s. 433-444; Halil İnalçık, "Adâletnâmeler", *TTK Belgeler*, II (1965), s. 49-145; a.mlf., "Mahkeme", *İA*, VII, 149-151; a.mlf., "Mahkama", *El²* (İng.), VI, 3-5; R. C. Jennings, "The Office of Vekil (Wakil) in 17th Century Ottoman Sharia Courts", *St.I*, XLII (1975), s. 147-169; Musa Çadircı, "Tanzimat'ın İlanı Sırasında Osmanlı İmparatorluğunda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli 'Tarik-i İlmiyye'ye Dair Ceza Kanunnâmesi", *TAD*, XIV/25 (1982), s. 139-161; B. D. Macdonald, "Kazâ", *İA*, VI, 493-494; Pakalın, II, 223-228.



FETHİ GEDİKLİ

KAZA

Osmanlılar'da kadının yetki alanını ifade eden idarî birim.

Bugünkü idarî teşkilâtta ilçenin karşılığı olan kazâ, Osmanlılar'da hem kadının idare bölgesini hem de bu bölgeyi tanımlayan coğrafi bir terim özelliği gösterir. Osmanlı öncesinde Selçuklular'da bu ad altında idarî bir birim bulunmamaktadır. Tamamen Osmanlılar'a has bir idarî yapılanma olan kazanın coğrafi bir bütünlüğe sahip idarî bölge haline gelişi XVII. yüzyıldan itibaren tam olarak belirginleşmiştir. Selçuklular'da kadı bir idarî birimde (subaşılık, Osmanlı sancağının eş değeri) sultanın nâibi ve subaşının yanında yer almaktaydı ve özel bir bölgesi yoktu. Bu idarî birim geniş olur ve kadı bu sahanın her yerine ulaşamıyorsa o takdirde buraya nâiblerini gönderirdi. XII-XIV. yüzyıllarda kadı yetki alanı sebebiyle bir bakıma söz konusu idarî birimle özdeş gibiydi. Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerinde de bu durum sürdü. XV. yüzyılda Osmanlı Devleti'nin giderek genişlemesi, sancak denilen askerî nitelikteki idarî birimlerin çoğalması ve bir kadının bütün bir sancağa ait kazâ işleri görememesi sebebiyle kaza bölgeleri kadıların da sayılarının artmasına paralel olarak çoğalmıştır.

Bazı eski geniş kadılık sahalarından yeni kazalar ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda XVI. yüzyıldan itibaren, sancağın timar sistemiyle ilgili bir idarî bölümü olan ve aynı zamanda coğrafi bir bütünlüğü bulunan nahiye / vilâyetlerin hukukî işleri görececek bir kadıya havallesiyle kaza ve nahiye gibi biri hukukî, diğeri askerî iki idarî tanımlama kayıtlarda yer almaya başlamıştır. Daha sonra giderek kadının yetki alanına dahil bir veya birkaç nahiye kaza şeklinde belirli bir coğrafi esasa kavuşmuştur. Özellikle XVII. yüzyıldan itibaren timar sisteminin önemini kaybetme-

siyle kaza idarî birim olarak ön plana çıkmış, sayıları artmış ve nahiyeler kazanın bir alt birimi haline gelmiştir.

Bu şekilde kaza hukukî-idarî birim olarak sancak beyinden tamamen bağımsız sayılmış ve doğrudan merkezdeki kazas-kere bağlanmıştır. Bunun sonucunda kazalar diğer idarî ve askerî teşekküllerden ayrı bir özellik göstermeye başlamış, kaza kadılık bölgesi olarak çevresinin merkezi olmuş, şehir veya kasaba ve onların etrafındaki köylerin oluşturduğu bir idarî birlik niteliği kazanmıştır. Bununla beraber merkezi olmayan, sadece köylerden müteşekkil yahut bir yörük topluluğunun bulunduğu bölge de eğer müstakil kadı tayini yapılmışsa kaza diye nitelendirilmiştir. Özellikle bu sonuncu tipteki kazalarda belli bir merkez bulunmadığından kadılar gezici durumda görev yaparlardı.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda artık kazalar kadılar için gösterdikleri imkânlarla göre tasnif edilmiştir. Bu tasnifin XVI. yüzyıl sonlarıyla XVII. yüzyıl başlarında yapıldığı muhakkaktır. Kazaların bu derecelendirilmesi tayini yapılacak kadının kıdemiyle ve alacağı maaşla da bağlantılı hale gelmiştir. Evliya Çelebi, büyüklük ve dolayısıyla gelir imkânlarına göre yeni tanzim edilmiş bir kaza düzenini belirtmektedir. Buradaki söz konusu kazalar, tarihî ve dinî hâtıralardan çok hukukî ve şer'î gelir imkânları nisbetinde sınıflandırılmıştır. Kazalar bu derecelendirmeye göre Rumeli, Anadolu ve Mısır olmak üzere üç sınıfa ayrılmıştı (bk. KADI). Mısır'ın fethinden öncesine ait 919 (1513) tarihli bir kaza listesine göre Anadolu'da toplam 332 kaza bulunuyordu. Bu rakam 934'te (1528) 211 dolayında idi. XVII. yüzyıla ait listelerde 1070'te (1660) Rumeli'de kaza sayısı 477 olarak verilmiş, 1078'de ise (1667-68) 391 kaza tesbit edilmişti.

Bir hukukî bölge olarak kaza az çok belirli coğrafi bütünlük göstermektedir. Bununla birlikte ayrı coğrafi bütünlükler için kadı, nâiblerini gönderebilmektedir. Bu dönemde kazanın herhangi bir yeni özel durumu söz konusu değildir. 1867 idarî islahatına kadarki salnâmelerde kazanın eski özellikleri hakkında bilgi bulunmaktadı.

Kazanın idarî, hukukî ve hatta askerî bakımdan bir bütün teşkil edecek şekilde yeni bir teşkilâtın içinde yer alması 1835 sonrasında oluşturulmaya başlanmıştır. Hukukî idareci olarak kadının sosyal fonksiyonu geriledikten sonra coğrafyanın etkin olduğu yeni bir malî ve idarî bütünlük

ortaya çıkmıştır. Böylece bir dönem için müdürün idare ettiği yeni teşkilât, zamanla yetkili bir kaymakam idaresinde oluşturularak önce sancağın, daha sonra da il / vilâyetin en büyük alt birimi haline gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 91-99; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimai Tarihi*, İstanbul 1974, II, 63; M. Kemal Özergin, "Rumeli Kadılıklarında 1078 Düzenlemesi", *İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya Armağan*, Ankara 1976, s. 251-309; Bahaeddin Yediyıldız, *Ordu Kazası Sosyal Tarihi (1455-1613)*, Ankara 1985, s. 30-50; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskanı*, İstanbul 1987, s. 20; Tuncer Baykara, *Anadolu'nun Tarihi Coğrafyasına Giriş I: Anadolu Vilayeti Kadılık ve Kadıları*, 3 Mayıs 1944: 50. Yıl Türkçülük Armağanı (haz. İsmail Aka v.dğr.), İzmir 1994, s. 77-94; a.m.f., "Anadolu Vilayetine Dair 919 (1513) Tarihli Bir Kadı Defteri", *TİD*, IX (1994), s. 215-259.



TUNCER BAYKARA

KAZÂBÂDÎ

(ö. 1163/1750)

Osmanlı âlimi.

Tokat'a bağlı Kazâbâd'da (Kazova) dünyaya geldi. Doksan yaşlarında öldüğüne göre 1070 (1660) yılından sonra doğduğu söylenebilir. Tam künyesi Ebû'n-Nâfi' Ahmed b. Muhammed b. İshak'tır. İlk öğrenimini memleketinde yaptıktan sonra Tokat'a gitti. Burada Âmidî Yûsuf, Turhallı Osman ve Zorluzâde Hasan efendilerden ders aldı. Özellikle Tefsiri Mehmed Efendi'den geniş ölçüde istifade etti. 1115'te (1703) İstanbul'a geldi ve Süleymaniye Camii'nde ders vermeye başladı. 1121 (1709) yılında 60 akçeli müderris rütbesine yükseltildi, bu arada Kütübhanesi-i Hümayun hocalığı da kendisine verildi. 1146'da (1733) Selânik'e tayin edildi. 1153'te (1740) mevleviyet rütbesine terfi etti. 1158 (1745) yılında Mekke-i Mukerreme kadılığına tayin edilen Kazâbâdî 1163'te (1750) bu görevden azledildikten sonra İstanbul'a döndü ve 25 Rebülâhîr 1163 (3 Nisan 1750) tarihinde vefat etti. Tasavvuf ehline karşı muhalif bir tavır taşıdığı belirtilen Kazâbâdî, İstanbul'da bulunduğu sırada başta oğlu Mehmed Nâfi Efendi, Hâdimî nisbesiyle tanınan Ahmed b. Mustafa olmak üzere çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Hocasının ilmine ve şahsiyetine büyük saygı duyan Hâ-

dimî, padişahın iradesiyle Ayasofya'da ulemâ için yapacağı Fâtîha tefsiri derslerinde Kazâbâdî'nin bulunmamasını şeyhülislâmdan rica etmişti (Ebû'l-ulâ Mardin, II-III, 773).

Eserleri. 1. *Hâşiyetü'l-uşûl ve gâşiyetü'l-fuşûl*. Sadrüşşerîa Ubeydullah b. Mes'ûd'a ait *Tenkihü'l-uşûl* adlı esere yine kendisinin *et-Tavzîh* ismiyle yaptığı şerhte hüsün ve kubuhu temellendirmek için yer alan "el-Muqaddimetü'l-erba'a" bölümüne yazılmış bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 80; Çelebi Abdullah Efendi, nr. 396). 2. *Hâşiyetü'l-âle tefsiri'l-Fâtîha*. Beyzâvî'nin Fâtîha tefsiri üzerine kaleme alınmış bir hâşiyet olup basılmıştır (İstanbul 1286). 3. *Hâşiyetü'l-âle tefsiri sûreti'n-Nebe'* ve *n-Nâzîât ve 'Abese*. Yine Beyzâvî'nin adı geçen üç sûreye ilgili tefsirine yapılan bir hâşiyet olup birçok nüshası vardır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 244; Âtîf Efendi Ktp., nr. 2791). 4. *Şerhu'l-Kaşide-ti'n-Nûniyye*. Hızır Bey'in kelâma dair eserinin şerhidir (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2153; Lâleli, nr. 2380). 5. *Hâşiyetü'l-âle Hâşiyeti Mevlânâ Mirzâ Cân 'alâ işbâtî'l-vâcib*. Devvânî'nin *er-Risâletü'l-kadime fi işbâtî'l-vâcib* adlı eserine Mirza Cân'ın yazdığı hâşiyet üzerine hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2204; Kılıç Ali Paşa, nr. 508). 6. *Şerhu Âdâbi'l-Birgivi*. Birgivi'nin münazara âdâbına dair küçük hacimli eserinin şerhi olup çok sayıdaki nüshalarından büyük ilgi gördüğü anlaşılmaktadır (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Kasidicizâde Süleyman Sırrı, nr. 516; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4441; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 1193). 7. *Şerhu Risâleti'l-isti'âre*. Ebû'l-Kâsım es-Semerkandî'nin eserinin şerhi olup *Mûlaḥḥaṣu netâ'i-ci'l-enzâr ve muḥaṣṣalu ebkârî'l-eḳâr* adıyla da anılmaktadır (Süleymaniye Ktp., Tekelioğlu, nr. 875; Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 4567). 8. *Şerhu ḥadîsi'l-iḥsân*. Cibrîl hadisinde geçen ihsan kavramıyla ilgili küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 393). 9. *Şerhu kelime-ti's-şehâde*. Kelime-i şehâdetle yer alan "şehâdet" kelimesine dair küçük bir risâle olup Fâtîha şerhinin sonuna eklenerek basılmıştır (İstanbul 1286). 10. *Risâle fi 'ilmi'l-bâṭın*. Hadislerde zikredilen "bâṭın" kavramı ile bâṭın ilimlerin değerlendirilmesi hakkında bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 604). Bunlardan başka müellife *er-Risâle fi ḥaḳḳı's-Şûfiyye* (*Hediyetü'l-'ârifîn*, I, 175) ve *Hâşiyetü'l-ale'l-Muṭavvel li't-Teftâzânî*

(*Fihrisü mahtûâtî Mektebeti Köprülü*, III, 224) adlı eserler de nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İzzî, *Târîh*, İstanbul 1199, vr. 224^b-225^b; *Osmanlı Müellifleri*, I, 404; *Hediyetü'l-ârifîn*, I, 175; a.m.f., *İzâhu'l-meknûn*, I, 333; *Kehhâle*, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, II, 81; Ebû'l-ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, İstanbul 1966, II-III, 773-774; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 76; Ramazan Şeşen v.dğr., *Fihrisü mahtûâtî Mektebeti Köprülü*, İstanbul 1406/1986, III, 224.



MUSTAFA ÖZ

KAZABLANKA

(bk. DÂRÜLBEYZÂ).

KAZAKİSTAN

Orta Asya'da ülke.

I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH

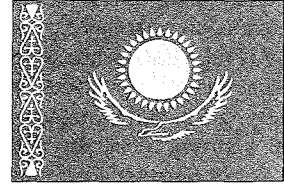
III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

Kuzeyden Rusya Federasyonu, doğudan Çin Halk Cumhuriyeti, güneyden Özbekistan ve Kırgızistan cumhuriyetleri, batıdan Hazar denizi ve güneybatıdan Türkmenistan Cumhuriyeti ile çevrilmiştir. Yüzölçümü 2.724.900 km², nüfusu 16.700.000 (2001 tah.) ve başşehri 1998 yılından itibaren Astana'dır (1999 tah. 313.000). Diğer önemli şehirleri eski başşehir Almatı (Alma Ata) (1999 tah.

1.129.000), Çimkent (1999 tah. 360.100), Terez (330.100), Karaganda (437.000) ve Ust Kamenogorsk'tur (311.000).

I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

Doğu ve güneydoğudaki dağlık alanlar bir tarafa bırakılacak olursa Kazakistan'ın büyük kısmı ovalar ve dalgalı platolardan meydana gelir. Ülkenin güneydoğu kesimine Tien Şan (Tianjin) dağlarının, doğu kesimine de Altay ve Tanrı dağlarının uçları sokulmuştur. Kazakistan'da bâriz bir kara iklimi hüküm sürer; kış ve yaz mevsimleri arasındaki ısı farkı büyüktür. Yağışlar fazla değildir ve kuzeyden güneye doğru azalır. Ortalama yıllık yağış miktarı 300 ile 200 mm. arasında değişir; toprakların onda dokuzu 300 milimetrenin altında yağış alır. Akarsular bakımından zengin bir ülke olan Kazakistan'ın büyük nehirlerinden İrtiş, İşim ve Tobol Kuzey Buz denizine, Ural ile Emba Hazar denizine ve Siriderya Aral, İli Balkaş göllerine dökülür; küçük akarsuların büyük bir kısmı ise çöllerde kaybolur. Kazakistan'da genellikle bozkırlar hâkimdir ve görünüm kuzeyden güneye doğru gittikçe yarı çöl manzarası alır. Akarsu boyları çok defa çalılıklarla kaplıdır; bunlar yer yer büyükçe adalar halinde ağaçlıklara, yüksek tepelerin yamaçlarında ise sık ormanlara dönüşür. Ülkenin güney tarafları Orta Asya'nın çöl sahasını teşkil eder. Siriderya gibi büyük nehirlerin vadilerinde bazan



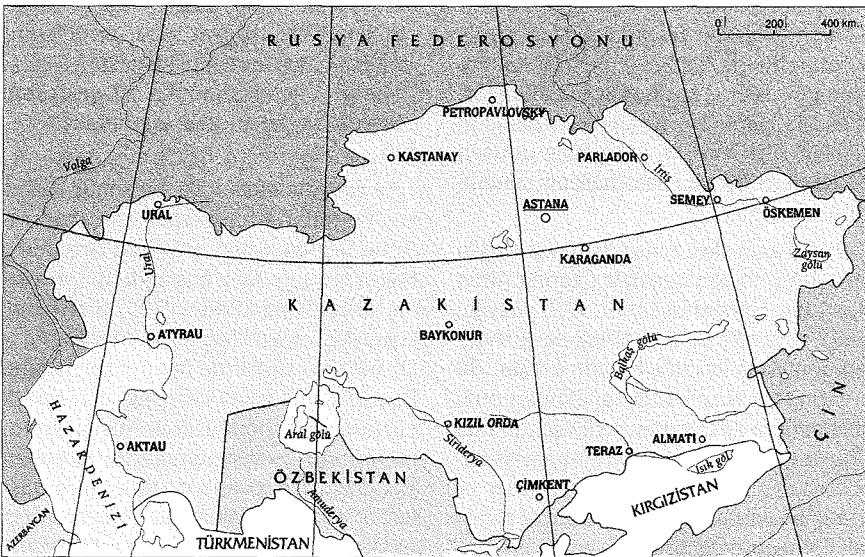
Resmî adı :	Qazaqstan Respublikasy (Kazakistan Cumhuriyeti)
Başşehri :	Astana
Yüzölçümü :	2.724.900 km ²
Nüfusu :	16.700.000 (2001 tah.)
Resmî dini :	—
Resmî dili :	Kazakça, Rusça
Para birimi :	Tenge (KZT)
	1 KZT = 100 tein

sık ağaçlık ve çalılıklara rastlanır. Genelde ormanlar azdır ve daha çok yüksek yerlerde çam ağaçlarından oluşur.

1997 yılı sayımlarına göre nüfusun % 40'ını Ruslar, % 38'ini Kazaklar, % 6,1'ini Ukraynalılar, % 2,1'ini Tatarlar ve geriye kalanını da Beyaz Ruslar, Koreliler, Almanlar ve Özbekler teşkil etmekte idi. Kazaklar'ın kendi vatanlarında azınlıkta kalmalarının en büyük sebebi bölgenin Çarlık Rusyası'nca sömürgeleştirilmesinden sonra buraya yönelen göçlerdi. Ancak Rusların ve diğer unsurların kendi memleketlerine dönmeleri üzerine Kazak nüfus oranı % 56,6 olmuştur. Kazaklar'ın büyük çoğunluğu kırsal alanda yaşamaktadır; buna karşılık Ruslar genellikle şehirlerde toplanmıştır. Dinî dağılım bakımından nüfusun % 47'sini müslüman, % 44'ünü Rus Ortodoksu, % 2'sini Protestan ve % 7'sini diğer din mensupları oluşturmaktadır. Okuma yazma oranı % 98'lere ulaşmıştır.

Bir tarım ve hayvancılık ülkesi olarak bilinen Kazakistan'ın kuzeyindeki bozkırlarla güneyindeki yaylalar hayvancılık için en elverişli yerlerdir. Özellikle sulu tarım giderek gelişmekte (pamuk ve pirinç üretimi), halkın ihtiyacını karşılayacak derecede meyvecilik de yapılmaktadır. Ulaşım da Ruslar'dan kalan demiryollarının yanı sıra kara ve su yollarından faydalanılır; son yıllarda faaliyete geçen hava yolları da önem taşımaktadır. Kazakistan ekonomisinde tarım ve hayvancılık kadar olmamakla birlikte sanayi sektörü de söz sahibidir. Karaganda'da makine ve tekstil, Balkaş çevresinde bakır döküm ve demir çelik, çeşitli kesimlerde de gıda mad-

Kazakistan



deleri endüstrileri gelişmiş durumdadır. Ülke toprakları yer altı servetleri bakımından zengindir. Karaganda bölgesinde kömür, Ural-Emba havzasında petrol çıkarılmaktadır. Ülkenin çeşitli yerlerinde bakır, kurşun, çinko, demir, manganez, kalya, nikel, volfram, molibden, antimon, arsenik, boksit gibi madenler bulunmaktadır ve bunların önemli bir kısmı işletilmektedir; ayrıca göllerden tuz üretimi de önemlidir.

II. TARİH

Bugünkü Kazakistan sınırları içinde kalan topraklar tarih boyunca çeşitli kabile ve kavimlerin geçit yerini teşkil eder. Bu coğrafi sahanın Kazak denilen bir Türk kavminin adıyla anılmaya başlanması Selçuklu hâkimiyeti sonrasındaki gelişmelerle yakından ilgilidir. XI. yüzyıldan itibaren Türkler'in önemli bir kısmının Selçuklular önderliğinde batıya doğru yayılmasından sonra Orta Asya'da kalanlar istiklallerini uzun süre devam ettiremişlerse de bunu takip eden ve yaklaşık bir buçuk asır süren Moğol hâkimiyeti devrinde kültürlerini ve varlıklarını koruyabilmişlerdi. Ardından Timur'un kurduğu devletin etrafında birleşmişler, ancak onun ölümü üzerine meydana gelen siyasî istikrarsızlık sebebiyle dağılmışlardı. Bunlardan bir kısmı Timur'un oğullarının yanında toplanırken bir kısmı da Fergana vadisiyle kuzeyinde başı boş bir hayat sürmeye başladı. Bu ikinci Türk grubu Ebülhayr (1428-1468) tarafından teşkilâtlandırılarak bir araya getirildi ve yeni bir Türk devleti kuruldu. Ancak bağımsız bir devletin kurulmasını kabul etmeyen Moğollar'ın bu yeni devlete karşı başlattıkları saldırılar önlenemeyince halkını koruyamayan hükümdarı hükümdar kabul etmediğini bildiren bir kısım halk ayrılıp kuzeye doğru çekildi. Kazak adıyla anılmaya başlayan bu grup, Kazakistan ismi verilen İdil-Altaylar arasındaki bölgede hür olarak uzun zaman varlığını devam ettirdi. Daha önce burada yaşamış Türk, Sibir ve Moğol asıllı kavimlerin kalıntılarıyla zaman içinde karıştı. Böylece bugünkü Kazak halkı ortaya çıktı. Kazakistan'da yapılan kazılarda bu fikri destekleyici nitelikte daha önce yaşamış olan İskitler, Hunlar ve diğer Türk kavimlerine ait kültür kalıntıları elde edilmiştir.

Kazaklar'ın geniş bozkırlarda başlattığı yeni hayat çok geçmeden merkezî bir yönetim ihtiyacını ortaya çıkardı. Nitekim önceleri "ulu cüz, orta cüz" ve "küçük cüz" adları altında "cüz" veya "orda" denilen üç

merkezli idare sistemini deneyen Kazaklar daha sonra tek otorite etrafında toplanmak zarureti hissettiler. Bu arada bazı küçük Moğol kabilelerinin kendilerine katılmasıyla sayıları 1 milyonu aştı. Burunduk Han (1480-1511) önderliğinde ilk merkezî idare kurma teşebbüsleri başarılı olmadıysa da Kasım (Kâzım ?) Han zamanında (1503-1523) birliği sağladılar. Kasım Han'ın yerine geçen oğlu Tâhir Han döneminde (1523-1533) merkezî idare bozularak halk cüz veya ordaların etrafında toplandı. Böylece ülke ve halk yeniden üç gruba ayrıldı. Bir müddet sonra Kasım Han'ın küçük oğlu Hak Nazar (1538-1581), Kazaklar'ı tekrar bir araya toplamayı ve merkezî otorite altına almayı başardı. Hak Nazar güneye, Türkistan bölgesine yönelerek Taşkent'i işgal edip Özbekler'e karşı üstünlük sağladı. Ondan sonra başa geçen Tevekkel Han zamanında da (1583-1598) bu siyaset devam ettirildi. Tevekkel Han Taşkent, Yesi ve Semerkant'ı ele geçirerek Kazakistan'ın sınırlarını Mâverâünnehir topraklarına kadar genişletti. Fakat 1598'deki son seferinde Buhara'da birliği yeniden sağlayan II. Abdullah Han (1557-1599) tarafından mağlûp edildi.

Tevekkel Han güneyde Buhara ile savaşırken yeğeni Oras Muhammed Han, Ruslar'a karşı Batı Sibirya'da yaptığı mücadeleyi kaybetti ve esir düştü. Ruslar, Oras Muhammed'in serbest bırakmasına karşılık Tevekkel Han'ı Sibirya müslümanlarının istiklâlini savunan Küçüm Han'a karşı savaşa zorladılar. Bu savaşta hem Tevekkel Han hem de Küçüm Han büyük zayıf verdi. Tevekkel Han'ın ardından Kazaklar'ın hükümdarı olan İşim Han ile (1598-1628) Tauke Han (1680-1718) zamanında Kazaklar büyük tehditlerle karşı karşıya kaldılar. Bir yandan Moğol asıllı Oyratlar, Kalmuklar ve Jungarlar ile, öte yandan Ruslar'la çetin mücadelelere girdiler. "Jeti jargı" (yedi yargı-yedi prensip) denilen Türk töresini yazılı hale getiren Tauke Han birleşik Kazak halkının son hükümdarı oldu.

Moğol kabileleri arasında devam eden mücadelenin sona ermesi üzerine Altan Han idaresindeki Oyratlar, XVI. yüzyılın ikinci yarısında 40.000 ailelik bir kuvvetle Doğu Kazakistan'a hücum ettiler. Bu hücum Hak Nazar Han tarafından püskürtüldüyse de Oyratlar, yeni liderleri Khu Urluk zamanında kalabalık bir Kalmuk kabilesiyle birleşerek yeniden saldırdılar ve Kazak bozkırlarını yağmaladılar. Mangışlak bölgesinde oturan Türkmen boyları-

nı da yerlerinden eden Kalmuk istilâsı Batı Kazakistan'a kadar uzandı ve Kalmuklar, Ural nehriyle Volga nehirleri arasında bir devlet kurdular. Kalmuk saldırılarından zayıf düşen Kazaklar arasında liderleri Bolat Han'ın da ölümüyle kopmalar başladı ve üç orda ayrı hanlıklar duruma geldi.

Bu sırada Oyratlar'ın Moğolistan'da kalan kısmı ile birleşen Jungarlar, Khungtayji Batur önderliğinde bütün Doğu Türkistan'ı ve Taşkent'i işgal ederek Çin içlerine kadar uzanan bir devlet kurdular. Fakat Çin'e hâkim olan Mançu idaresinin direnişi üzerine bu defa batıya yani Kazakistan'a doğru ilerlediler. Kazaklar bu yeni tehlikeye karşı başlangıçta başarıyla mücadeleye ettiler de Jungarlar önce büyük cüzü ve ardından orta cüzü hâkimiyetleri altına aldılar. Küçük cüzün başında bulunan Ebülhayr Han Ruslar'dan yardım istedi. Bunun üzerine yıllardır bölgedeki zengin kaynaklara sahip olmak ve ticaret sahalarına ulaşmak isteyen Ruslar, Başkirt mirzalarından Kutlu Muhammed Tevkelev'i (Aleksy İvanoviç) fevkalâde elçi olarak Kazaklar nezdine gönderdiler. Tevkelev küçük cüzde Ebülhayr, sultan ve beylerden Rusya'ya sadakat yemini alacak, bu sadakate uyulmasını sağlamak üzere hükümdarın yakınlarından birinin Rus başşehrine rehine olarak gönderilmesini temin edecekti. Nitekim Ebülhayr'ın Tevkelev ile yaptığı görüşme sonunda 10 Ekim 1731'de toplanan Han Şûrası'nda Rus himayesi yerine Rusya ile barış içinde yaşanması kararı alındı. Ancak Tevkelev'in Rus tâbiyetinin kabul edilmemesi halinde Rusya'ya bağlı Kalmuk, Başkirt, Kossak ve Sibiryalılar'ın hücum edeceğine dair tehdidi Bökenbay Batur, Eset Batur ve Hudaynazar adındaki bazı liderlerin sadakat sözü vermelerine yol açtı. Ayrıca herhangi bir saldırıya karşı Or ile Ural nehirlerinin en çok yaklaştığı noktada bir askerî kale inşasına izin verildi.

Tevkelev'in elde ettiği bu sonuç Rusya tarafından memnuniyetle karşılandı ve Or ile Ural nehirleri arasında Orenburg Kalesi'nin yapımına başlandı. Bir yıl içinde tamamlanan kale (1735) amaç dışı kullanıldı ve özellikle Rusya'nın Başkirtler ülkesini işgalinde önemli rol oynadı. Bu sebeple Başkirt ileri gelenleri Kazak cüzlerine elçi göndererek Ruslar'a topraklarında üs vermemelerini istediler. Ebülhayr Han, Orenburg Kalesi'nin Başkirtler'a karşı kullanılmasını önlemek için birlikte hareket etmek üzere orta cüz ha-

nına çağrıda bulundu. Ancak çağrı reddedilince kendisi tek başına Ruslar'a karşı savaşmaktan çekinerek onlarla Başkırtlar'ın aralarını bulmaya çalıştı, fakat bunda da başarılı olamadı.

Ebü'lhayr'ın rakipleri tarafından 1748'de öldürülmesinin ardından yerine bir zamanlar Ruslar'a rehin bıraktığı büyük oğlu Nur Ali getirildi (1748-1775). Ruslar, 1760'ta çıkarılan bir fermanla küçük cüz Kazaklar'ının en verimli otlak yeri olan Ural nehri kıyılarını yasak bölge ilân ettiler. Bu durum onların Ruslar'a karşı düşmanlığını açık hale getirdi. Nitekim halkının çıkarlarını korumaya çalışan Don Kossakları'nın lideri Emelyan İvanoviç Puğaçev'in 1773'te başlattığı isyan başta Kazaklar olmak üzere Başkırtlar ve Kalmuklar'ca da desteklendi. Ancak isyan bastırıldı ve küçük cüz yavaş yavaş Rus hâkimiyetine girdi.

Bu sırada İrgiz ve Turgay nehirlerinden Siriderya'ya, Altay ile Targabatay dağlarından Balkaş gölüne kadar uzanan toprakları içine alan orta cüz Kalmuklar ve Ruslar tarafından tehdit edilmekteydi. Bir denge olması düşüncesiyle Çinliler'e yaklaşan orta cüz hanı Abılay'ın bu siyaseti bir müddet bütün ordaları rahatlatmış ve herkeste birlik ümidini canlandırdı. Ancak Çinliler'in bir süre sonra Abılay Han'ın kendilerine tâbi olmasını istemeleri bunun açılmasına sebep oldu. Abılay Han, kendilerini orta cüzü işgal etmekle tehdit eden Çinliler'e karşı 1739'da Ruslar'dan yardım istedi. Fakat Ruslar'ın küçük cüzde olduğu gibi orta cüz Kazaklar'ını da Rus idaresine sokmaya kalkışması ve Kazak topraklarında bazı askerî kalelerin inşasını talep etmesi Abılay Han'ı yeniden müttefik değiştirmeye sevketti. Bu sırada daha olumlu bir tavır içine giren Çin'le Kazak-Çin ittifakı kuruldu. Orta Asya'daki hâkimiyetlerine önemli bir darbe sayılan bu ittifak üzerine Ruslar, Kazaklar'a karşı yumuşak bir siyaset izleyerek Abılay Han'ın dostluğunu kazanmaya çalıştılar. Bundan faydalanan Abılay Han Sayram, Çimkent ve Suzak gibi kültür merkezlerini yönetimi altına aldı. Siriderya'dan İli ve Çu vadilerine kadar uzanan geniş sahada huzur ve asayiş sağlandı.

Bu huzur dönemi Abılay Han'ın 1781'de vefatıyla sona erdi. Yerine geçen oğlu Abdullah Han zamanında Ruslar orta cüze baskıya başladılar. Abdullah Han, babası gibi Çin tarafına meylederek Rus baskısını önlemeye çalıştıysa da bunda başarılı olamadı ve 20 Nisan 1782'de bir seyahat esnasında Ruslar tarafından esir

alındı. Bunun üzerine orta cüz hanı olan Veli Han Ruslar'a karşı açıkça mücadele başlattı. Buhara Emirliği ve Çin ile dostane ilişkiler kurarak güney ve güneydoğu sınırlarını emniyete aldı. Ruslar ise bir yandan askerî tedbirlere başvururken öte yandan Kıpçak, Argın, Nayman, Kerey, Vak ve Kongırat gibi Kazak boyları arasında karışıklık çıkarmak için harekete geçtiler. Nihayet Argın boyu sultanı Bökey, 1812'de hanlığını ilân ederek orta cüz Kazaklar'ını iki hanlı bir duruma düşürdü. İki hanın birbiriyle mücadelesi Kazaklar'a büyük zarar verdi. 1817'de Bökey Han'ın, 1819'da Veli Han'ın ölümü Kazaklar'ı bu sıkıntıdan kurtardysa da başa dirayetli bir hanın gelmeyişi, Ruslar'ın Balkaş gölüne kadar Kazak topraklarını işgaline sebep oldu. Ruslar, Kazaklar'ın birleşmesine engel olmak için her Kazak boyunun sultanını o boyun hanı olarak tanıdılar. Bu durum Kazak boylarını birbiriyle mücadeleye sevketti. Sonunda Ruslar bütün orta cüz Kazak topraklarını ellerine geçirdiler.

Almatı, Evliyaata, Çimkent, Talas, Yedisu bölgelerini kapsayan ve on bir Kazak boyunu içine alan büyük cüz, Moğolistan sınırına yakın olması dolayısıyla Moğol kabilelerinden Kalmuklar'ın hücumuna uğramış ve 1723'te Kalmuklar'a boyun eğmişti. 1750 başlarına kadar Kalmuk hâkimiyetinde kalan Kazaklar bu defa Çinliler'in saldırısıyla karşılaştılar ve topraklarının doğu kesimini Çinliler'e bıraktılar. Ülkenin diğer kısmındaki Kazaklar ise düşmanlarına karşı Türkistan hanlıklarıyla iş birliği yollarını aradılar. Nitekim Türkistan (Yes / Yesi) şehrine kadar olan güney toprakları Taşkent Hanlığı'na katıldı. Öte yandan Hokand ordusu büyük cüze davet edildi. Bu gelişmeler karşısında Ruslar harekete geçerek Soyuk Han önderliğinde ayakta kalmaya çalışan ülkenin kuzey kesimini hâkimiyetleri altına aldılar. Böylece XIX. yüzyılın ilk yarısında orta cüzle büyük cüzün kuzey kısmı Rus hâkimiyetine girdi.

Rus Hâkimiyeti Dönemi. Bütün Kazak cüzlerini himayeleri altına alan Ruslar bir müddet sonra Kazaklar'a bir tebaa muamelesi yapmaya başladılar. Daha 2 Eylül 1756'da bir tebliğ yayımlayarak Kazaklar'ın Ural'ın sağ yakasına geçmelerini, ayrıca Rus askerî mevkilerine 12-15 kilometreden fazla yaklaşmalarını yasaklamışlardı. 13 Ağustos 1799'da ceza hukuğu değiştirildi. Bununla suçlular Kazak mahkemeleri yerine Rus mahkemelerinin

de yargılanacaktı. 1800 yılından itibaren seçilen her Kazak hanının Rus hükümeti tarafından tasdiki şartı getirildi.

Ruslar küçük cüzün kesin olarak parçalanmasına karar verince 25 Mayıs 1810'da Rusya İçişleri bakanı, küçük cüz hanının iç ihtilâflardan ötürü yeniden seçilmesine dair emir çıkardı. Aynı yıl han seçimi için 10.000 kişinin bulunduğu Kazak Temsilciler Meclisi Orenburg'da toplantıya çağrıldı. Seçimde Ruslar'ın tesiriyle, Sultan Bökey Nur Ali'yi destekleyen Hazar denizi havzası Kazaklar'ı ile (Astrahan civarı) Şir Gazi'yi destekleyen Siriderya havzası Kazaklar'ı olmak üzere iki grup ortaya çıktı. Ruslar'ın siyaseti sonucu bu iki grup birbirinden tamamen ayrıldı ve her biri meclisi kendi hanı ile terketti. Rus yönetimi, Kazaklar arasında çıkacak muhtemel bir çatışmaya engel olmak bahanesiyle küçük cüz topraklarına bir tümen gönderdi. Böylece Ruslar Kazaklar'ın han seçimini 1845 yılına kadar idare ettiler. Bu tarihten sonra yeni han seçimine izin verilmedi. Rus subaylarının yönetiminde Rus taraftarı bazı Kazak ileri gelenlerinden meydana gelen bir şûra teşkil edildi ve 1917 Bolşevik İhtilâli'ne kadar yönetim bu şekilde sürdü.

Orta cüz Kazak bölgesinde ise Ruslar çok daha rahat hareket ettiler. Nitekim Batı Sibirya genel valiliğine bağlanan orta cüz bölgesinde 1819'da Veli Han'ın ölümünden sonra yeniden han seçimi yasaklandı. 22 Haziran 1822'de Rus hükümeti, 319 maddeden meydana gelen Sibirya Kazakları'nın statüsünü tebliğ etti. Bu tebliğle orta cüzde han ve sultanlar tarafından yürütülen kabile esasına dayalı idare kaldırılarak eyaletin başına, kendisine Rus binbaşısı rütbesi verilecek ve Ruslar'ın emriyle hareket edecek bir yönetici sultan (ağa sultan) seçme usulü getirildi. Böylece küçük cüzden sonra orta cüzde de Rus idaresi kurulmuş oldu.

Ancak Ruslar'ın en verimli topraklara el koyup buralara Kossaklar'la bir kısım Rus göçmenini yerleştirmeleri, ağır vergiler toplanması ve anlaşmalara aykırı olarak yeni kaleler inşası Kazaklar arasında tepkilere yol açmıştı. Bu tepkiler zaman zaman isyana dönüştü. Nitekim Ruslar, çıkan huzursuzluğu önlemek için o zamanki küçük cüz hanı Nur Ali'ye ve ailesine verimli topraklardan istifade hakkı vermiş, fakat tatmin olmayan halk Ural nehrinin sağ tarafına geçerek burada sürülerini otlatmaya başlamış, buna karşılık Ruslar o topraklara yerleştirilen Kossaklar'ı müdafaasız halkın üzerine sevk-

mişti. Bunun üzerine halk isyan etti ve Ruslar'a ait ne varsa yağmalamaya başladı. Rus birlikleriyle takviye edilen Kossaklar isyanı bastırdılar ve büyük katliamda bulundular. Mücadele Kazaklar arasında millî bir hüviyet kazandı. Nitekim Sırım Batur, Ruslar'la mücadelesinde etrafında pek çok kimseyi topladı ve 1783 sonbaharında Rus ve Kossak birliklerine karşı ilk başarısını kazandı. Sırım Batur, ikinci başarısını Sagız-Uıl ve Temi ırmakları çevresini Ruslar'dan geri alarak elde etti. Rus hükûmeti bu millî ayaklanmayı çevredeki birlikleriyle bastıramadı. Takviye birliği geciken Ruslar, Orenburg Valisi Baron Igelstrom'u Kazaklar'a elçi göndererek 1785'te bir halk kurultayı toplamasını sağladılar. Kurultayda Kazaklar'ın iç işlerine karışılmamasını şart koşan halk temsilcileri ayrıca Sırım Batur başkanlığında bir taht şûrası oluşturulmasını ve idarî işlerin bu şûra tarafından yürütülmesini istediler. Bunu kabul eden Ruslar aradan beş altı yıl geçtikten sonra yeniden baskıya başladılar ve Nur Ali Han'ı azlederek yerine küçük kardeşi Er Ali'yi han ilân ettiler. Sırım Batur, bu tür hareketlerden vazgeçilmediği takdirde millî mücadelenin yeniden başlayacağını bildirdi. Ancak 1796-1797 kışında çıkan salgın hastalık yüzünden Kazaklar'ın hayvanlarının çoğunun ölmesi üzerine baharda yapılması düşünülen sefer yapılamadı.

Sırım Batur'dan sonra Ruslar, Kazaklar'ı yeniden tam kontrol altına almak için çalışmalara başlamışlardı; fakat Sırım Batur'un halefi Sultan Arıngazi, ardından Colaman Tilence mücadeleyi devam ettirdi. Tilence, iki ayrı Rus kuvvetini yenmesine ve pek çok Rus askerini esir almasına rağmen Ruslar'ın bütün Kossak birliklerini bölgede toplamaları üzerine yeni Kazak toprağı işgal edilmemek şartıyla anlaşma yapmak mecburiyetinde kaldı.

Bundan sonra küçük cüzde millî ayaklanma, bir Rus taraftarı olan Cihangir Han'ın halka ait otlakları bazı şahıslara satması ve Ural hattında yeni Rus kaleleri yapımına izin vermesi üzerine çıktı. Küçük cüzün Berş boyu önderi İsatay Tayman, halkın şikâyetlerini dile getiren bir mektubu Orenburg askerî valisi General Petrovski'ye gönderdi, vali şikâyetleri reddince de mücadele başladı. 15 Kasım 1837'de yapılan ilk savaş Kazaklar'ın lehine sonuçlandıysa da 12 Temmuz 1838'deki ikinci savaşı Ruslar kazandı. Bunun üzerine halk Ruslar'a boyun eğmek mecburiyetinde kaldı.

Küçük cüzde Rus baskıları devam ederken orta cüzde Kazaklar'ın verimli topraklarını alan Ruslar halka ağır vergiler koydular, ödenemeyen vergilere karşılık da hayvanları aldılar. Bunun yanında orta cüzün stratejik yerlerine yeni askerî kaleler yapılmak istenmesi neticesinde halk ayaklandı. Abılay Han'ın torunu Sultan Kenasarı Kasımoğlu liderliğinde başlayan mücadelede ilk anda 20.000 kişiye yakın bir silâhlı kuvvet toplandı (1837). Kenasarı Ruslar'dan, orta cüzde dedesi Abılay Han zamanında olduğu gibi hanlık sisteminin yeniden tesisine izin verilmesini istedi. Ayrıca Ruslar tarafından işgal edilen Kazak topraklarının boşaltılmasını ve stratejik bölgelerde inşa edilen kalelerin yıktırılarak gasbedilen hakların geri verilmesini talep etti. Öte yandan Rus idaresinin yürütülmesinde polis gücü olarak kullanılan Kossaklar'ın da mutlaka durdurulması gerektiğini bildirdi. Ruslar bu istekleri reddettiler. Kazak lideri, üzerine sevk edilen askerî birlikleri geri püskürttü, arkasından Rus ticaret kervanlarının Kazak topraklarından vergisiz geçişini yasakladı.

Bu arada Kenasarı yeni müesseseler kurdu ve teşkilatlanmayı tamamladı. Hanlık sistemini tesis ederek kabile reislerinden meydana gelen bir "aksakallar meclisi" oluşturdu. Tauke Han zamanında gerçekleştirilen yarı şeriat, yarı töreden (yedi prensip) meydana gelen kanunlar yeniden düzenlenip yürürlüğe konuldu. Kenasarı başlattığı silâhlı mücadelede ordusunun silâh ihtiyacını, Ruslar'ın eline esir düşüp bozkırlara sürgüne gönderilen Polonyalı subayların yardımıyla karşılamaya çalıştı. Nitekim imal edilen tüfeklerle aynı silâhlara sahip Kossak birliklerine karşı üstünlük sağlandı. Ancak Rus kumandanları, bir müddet sonra askerî birliklerini topçu birlikleriyle takviye ederek silâh üstünlüğünü yeniden elde ettiler. Bununla beraber Kenasarı 1838'de Rus işgalinde bulunan Irgız ve Turgay bölgelerini geri almayı başardı. Yüzyıllardır otlak olarak kullanılan bu verimli toprakların Ruslar'dan geri alınması halk arasında sevinçle karşılandı. Bunun üzerine Ruslar, topçu birlikleriyle takviye ettikleri Kossak süvarilerini Kenasarı'ya karşı gönderdiler. Rus hücumunu geri püskürten Kenasarı, Ruslar tarafından Kökçetav ve Akmola civarında inşa edilen kalelere hücum ettiyse de başarılı olamadı; ancak Sibirya'dan Taşkent'e giden ticaret yollarını kontrolü altına aldı. Kenasarı'nın bu başarısı Ruslar'ın bölgeye yeni askerî birlik-

ler sevk etmesine yol açtı. Orenburg ve Sibirya istikametinde ilerleyen Rus birlikleri ilk defa Kenasarı kuvvetlerini güneye Siriderya istikametine çekilmeye zorladı.

Kenasarı, Ruslar'a karşı sürdürdüğü mücadeleyi bütün çabalarına rağmen üç cüze yayamadı. Bilhassa küçük ve büyük cüzde yaşayan Kazak Türkleri ona gerekli desteği vermedi ve mücadele sadece orta cüzle sınırlı kaldı. Kenasarı önderliğinde başlayan mücadele ve elde edilen başarılar Rus yetkililerini telâşlandırmıştı. Rus yetkilileri, Kenasarı'nın çarla görüş-türülmesini ve şikâyet konularını müzakere etmek için Petersburg'a davet edilmesini istediler. Ancak Kenasarı, bu görüşmenin yapılabilmesi için Ruslar'ın işgal ettikleri Kazak topraklarından çıkmaları gerektiğini bildirdi; Ruslar da savaş birliklerini yeniden takviye ederek Kenasarı üzerine birkaç koldan saldırıya geçtiler. Bu arada Kenasarı Rus birlikleriyle savaşırken Hokand Hanlığı'na karşı Buhara Emirliği ile de bir ittifak oluşturdu.

Buhara Hanlığı ile Kenasarı'nın ittifak yapması, üçe ayrılmış olan Türkistan hanlıkları arasında yeni bir mücadelenin başlamasına sebep oldu. Bu durumdan faydalanmak isteyen Ruslar, 5 Haziran 1843'te General Lebedev ile General Bisyanov kumandasındaki birliklerle yeniden Kenasarı üzerine yürüdüler, fakat başarısızlığa uğradılar. 14 Ağustos 1844'te yapılan savaşı da kazanan Kenasarı'nın şöhreti daha da arttı. Buhara ve Hıve hanları tarafından Kazaklar'ın hanı olarak tanındı. Ruslar ise Kenasarı ile anlaşma yolları aramaya başladılar; 1845 Mayıs'ında gelen Rus heyeti Kenasarı'dan Rusya'nın hakimiyetinin tanınmasını talep ettiyse de Kenasarı bunu reddetti. Ruslar, Orenburg ve Sibirya'daki ordularıyla iki koldan Kenasarı üzerine hücum ettiler. 1845 sonbaharına kadar devam eden Rus saldırılarına dayanamayan Kenasarı kuvvetleri Karatav bölgesini boşaltarak önce Kök-Köl bölgesine, bir yıl sonra da Alatav istikametine çekilmek zorunda kaldılar. Burada Kenasarı birliklerine bu defa da Ruslar'ın kıskırtmasıyla Kırgızlar saldırdı. Böyle bir baskını beklemeyen Kenasarı, Kırgız topraklarını terk ederek Çu ırmağının yukarı mecrasındaki Mey-Tuble vahasına çekildi. Ancak ikinci bir baskın sonucu Kenasarı ve adamları Kırgızlar tarafından esir alındı ve öldürüldü.

Kenasarı'nın ölümüyle millî mücadele ruhu zayıfladı. Kardeşi Sultan Sâdık, kendisine bağlı 20.000 aile ile Türkistan ve

Karatav bölgelerine yerleşerek Hokand Hanlığı'nın hâkimiyetine girdi. Hokand ordusunda "pansad" unvanıyla hizmet veren Sultan Sâdık bu hanlığın kuzey sınırlarını Ruslar'a karşı savundu. Ancak 1860'tan sonra Ruslar'ın Hokand Hanlığı'na karşı başlattığı saldırı ve Hokand kuvvetlerinin yenilmesi üzerine Kâşgar'a gidip Yâkub Bey'in yardımcısı oldu. 1873'te Hıve'ye geçerek Ruslar'a karşı bu hanlığın müdafaasında bulundu.

Rus Çarı I. Nikola, 22 Haziran 1854'te bir ferman çıkararak bütün Kazak topraklarının Rusya hâkimiyeti altına geçtiğini ve Kazaklar'ın Rus kanunlarına tâbi olduklarını ilân etti. Buna karşılık bazı boy beyleri Rus hâkimiyetini reddederek mücadeleyi sürdürdüler.

Ruslar'ın baskıya dayanan yönetimleri ve Rus göçmenlerin iskânı bir müddet sonra Kazaklar'da yeniden millî şuurun uyanmasına sebep oldu. 1916'da başlayan ayaklanma kısa sürede bütün ülkeye yayıldı. 1917'de çıkan Bolşevik İhtilâli ve bunun getirdiği yeni prensipler ayaklanmayı yeni bir safhaya soktu. Ülkede seçim kararı alındı ve yapılan seçimi her tarafta milliyetçiler kazandı. 1917 başlarında Ak-Tübe, Ural ve Orenburg'da toplanan Umumi Kazak Kurultayı memleketin modern bir ülke olarak teşkilâtlanması için kararlar aldı. Bu kararlar doğrultusunda Alaş Partisi kuruldu. Daha sonra oluşturulan hükümetin adı Alaş Orda oldu. Rusya'da iç savaş devam ederken Kazakistan muhtariyetini ilân etti (Aralık 1917). İç savaşın sona ermesinden sonra 1919'da Kızılordu birlikleri Kazakistan'ı işgal ederek özerk Kazakistan'ın yerine 20 Ağustos 1920'de Kazak Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni kurdu. Bu cumhuriyete 1924'te yeni Sovyet cumhuriyetlerinin teşkili esnasında bazı topraklar ilâve edildi, böylece Kazakistan'ın bugünkü sınırları belirlenmiş oldu.

Ruslar, Kazakistan'ı tamamen idareleri altına aldıktan sonra burada büyük bir asimilasyon siyaseti uyguladılar. Halkın ibadet hürriyeti kaldırıldı, camiler kapatıldı. Müslüman halk ateistlik konferanslarına katılmaya mecbur bırakıldığı gibi ateistlik okullara ders olarak konuldu. 1948-1975 yılları arasında 126 adet din aleyhtarı kitap Kazak Türkçesi'ne çevrildi. Rus yönetimi bununla da yetinmeyerek Türk lehçeleri arasındaki farklılıkları arttırıp her birini ayrı bir dil şekline sokmaya çalıştı. Kiril alfabesi kabul ettirildi; II. Dünya Savaşı'ndan sonra eğitim ve bi-

lim dili olarak Rusça kullanılmaya başlandı. Öte yandan millî kültürü aksettirecek edebî eserler de yasaklandı. Bunun yerine Türk Lehçelerinde proletarya ve kolhoz edebiyatının gelişmesi için edip ve şairler desteklendi.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Levşin, *Opisanie Kirgız-Kazaçik ili Kirgız-Kaysakskih orde i stepy*, S. Petersburg 1832, s. 70; E. T. Smirnov, *Sultan Kenasari i Sadık*, Taşkent 1889, s. 1, 9; S. Asfendiarov, *İstoriia Kazakhstana*, Alma Ata 1935, I, 116, 127-133, 138-139, 140; M. Viatkin, *Očerki po istorii Kazakhskoi SSR*, Moskova 1941, I, 202, 210, 225-226, 255-256; E. Bekmakhanov, *Kazakhstan u 20-40 gody XIX veka*, Alma Ata 1947, s. 227, 292, 307; a.mlf., *Prisoedinenie Kazakhstana k Rossii*, Moskova 1957, s. 124; A. I. Dobrosmilov, *Materiali po istorii Rossii*, Orenburg 1960, I, 18, 174; *İstoriia Kirgizia*, Frunze 1963, I, 303; A. S. Donnelly, *The Russian Conquest of Bashkiria: 1552-1740*, London 1968, s. 44; G. J. Demko, *The Russian Colonization of Kazakhstan: 1896-1916*, The Hague 1969; I. T. Kreindler, *Educational Policies Toward the Eastern Nationalities in Tsarist Russia. A Study of Ilminski's System* (doktora tezi, 1969), Colombia University, s. 80-86, 195-196, 199; Mehmet Saray, *Rusya'nın Türk İllerinde Yayılması*, İstanbul 1975, s. 212; Baymirza Hayit, *Türkistan: Rusya ile Çin Arasında* (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975, s. 25, 26, 51-62; a.mlf., *Sovyetler Birliğindeki Türklüğün ve İslâmın Bazı Meseleleri*, İstanbul 1987, s. 133-134, 142; A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türklük Türkiye ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1981, s. 39, 306, 307, 316; M. B. Olcott, *The Kazakhs*, Stanford 1987, s. 43-44, 47; a.mlf., "The Collectivization Drive in Kazakhstan", *Russian Review*, XL/2 (1981), s. 122-142; A. Bodger, "The Kazakhs and the Pugachev Uprising in Russia: 1773-1775", *Papers on Inner Asia*, Indiana 1988, s. 1-4, 23; Nadir Devlet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi: Çağdaş Türkler*, İstanbul 1993, (ek cilt), s. 306-322; N. Sereda, "Bunt Kirgızskogo Sultana Kenisari Kasimova: 1843-1847", *Vestnik Evropa*, IV, S. Petersburg 1871, s. 684-685, 688; A. F. Ryazanov, "Soroklet bor'by za natsionalnyu nezavisimost Kazakhskogo naroda: 1797-1838", *Trudy Obşchestva İzuçaniye Kazakhstana*, VII/2, Kızılorda 1926, s. 5-83; J. Benzing, "Das turkestanische volk im kamp um seine selbständigkeit", *WI*, XIX (1937), s. 98; Reşid Rahmeti Arat, "Kazakistan", *İA*, VI, 494-505.



MEHMET SARAY

III. KÜLTÜR ve MEDENİYET

1. Dil ve Edebiyat. Türkçe'nin Kıpçak dil grubuna giren ve Kazakistan Cumhuriyeti'nin resmî dili olan Kazak dili Kazakistan, Doğu Türkistan, Moğolistan, Kırgızistan ve Özbekistan ile değişik ülkelerde dağınık olarak yaşayan Kazaklar tarafından konuşulmaktadır. Arapça ile Farsça'nın fazla tesir etmediği Kazak dili ünlü-ünsüz uyumu bakımından diğer lehçe-

lere göre daha gelişmiştir. Genel Türkçe'deki "ş" yerine "s", "ç" yerine "ş" kullanılması, bazı yazılı durumlarda m/b/p ile n/d/t ünsüzlerinin ortaya çıkması önemli özelliklerindendir.

Üç defa alfabe değiştiren Kazaklar 1929'a kadar Arap, 1929-1940 yılları arasında Latin, 1940'tan sonra Kiril harflerini kullandılar. 1991'de bağımsızlığın kazanılmasıyla birlikte bazı Kazak aydınları Arap alfabesine dönüşmesini, bazıları ise diğer Türk halkları ile ortak bir alfabenin benimsenmesini istediler. Halen çoğunlukla Kiril alfabesi kullanılmakta, Latin harflerine dayanan bir alfabe üzerinde çalışılmaktadır. XIX. yüzyılın ortalarında başlayan yazılı Kazak edebî dili halkın en çok kullandığı şiveye dayanır. Çöken Velihanov, Abay Kunanbay ve İbray Altınşarın gibi Kazak aydınları bu dili kullanmışlardır.

Kazak edebiyatının ilk eserleri olarak Türk dünyasının ortak dil ürünleri olan Orhun yazıtları kabul edilmektedir. Bunları *Oğuznâme* ve *Dede Korkut Kitabı* takip eder. Kadırgalı Celâyir'in Türkler'in eski tarihini, XIV-XVI. yüzyıllardaki Kazakistan'ı, Kazakhanlarının soy kütüğünü anlatan *Câmiu't-tevârih*'i (1602) bölgenin ilk yazılı edebiyatının kaynaklarından sayılmaktadır.

Sözlü edebiyat Kazak Hanlığı'nın kurulmasından sonra gelişmiştir. Halk ozanlarının çalıp söyledikleri cırlar en eski nazım türünü oluşturur. Güzel söz söyleme, irticâlen şiir okuma, olayları canlı bir dille meclislerde aktarma, cenaze merasimlerinde şaman duaları, düğünlerde şarkı okuma ve şiir yarışmaları Kazaklar'ın itibar ettiği sosyal faaliyetler arasında yer alır. XX. yüzyıl başlarına kadar göçebe hayatını devam ettiren Kazaklar'ın zengin bir halk edebiyatı teşekkül etmiştir. Hemen tamamı anonim olan aңыз-ertegi (rivayet, efsane, masal), makal-metel (ata-sözü), şeşendik söz (kıssa, hikmetli söz), turmis-salt (gelenek, görenek), tarihî cırlar, arnav (kaside, methiye), tolgav (koçaklama), öleñ (türkü) ve aytıs (atışma) bu edebiyatın çeşitli türlerini oluşturur. Halk şarkılarına "cıır", bunları söyleyenlere "cırav" veya "cıırşı" denir. Akınlar da (halk ozanları) cıravlar gibi dombıra veya kopuz çalarak hikâye, destan anlatır, yarışmalara katılır. Başlıca örnekleri Koblandı, Alpamış, Edige, Kanbar Batır olan batırlar cırı nesilden nesile ulaşan, kopuz veya dombırayla birlikte söylenen kahramanlık destanlarıdır. Hemen bütün Doğu

halklarının edebiyatlarında yer alan kırk vezir, Kelile ve Dimne, tûtinâme gibi halk hikâyeleri Kazaklar arasında da yaygındır.

Kazak halk edebiyatının ilk cıvırları bütün Deşt-i Kıpçak'ta adı duyulan Asan Kaygı, Kodan Tayşı ve Kaztugan'dır. Bunların ortak konuları dostluk, yiğitlik, namus, adalet ve vatan sevgisidir. XIV. yüzyılda yaşayan Cirenşe Şeşen ve Sıpira Cırav'ın söylediği kıssa ve cırlar günümüze kadar ulaşmıştır. Bu tarz şiirin gelişmesinde Dosmambet ve Şalkıyız önemli rol oynamıştır. XVI. yüzyılda Tensufi Bek ile kadın ozanlardan Çal Kiyiz Hala ve Kerulan Hala, XVII. yüzyılda da Kazdabıstı Kazıbek'in adları bilinmektedir.

XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Cungarlar'ın Kazaklar'a yaptığı baskınlar dolayısıyla bunlara karşı mücadele verenlerin kahramanlıkları Aktamberdi, Ümbetey, Tötikara gibi ozanların eserlerinde görülür. Bu devirde yazdığı siyasi hiciv şiirleriyle Kazak edebiyatının en büyük temsilcisi, özellikle Rus tehlikesine dikkat çekerek halkın uyanmasını isteyen Buhar Cırav olmuştur. Köteş ve Şal Akın da zenginlik-fakirlik, din, ahlâk ve adalet üzerine didaktik şiirler söylemişlerdir.

XVIII. yüzyılın sonunda Kazakistan'ın büyük bir bölümü Ruslar'ın eline geçince Kazak bozkırında yeni bir dönem başlamış, halkı Rus baskısına ve işgallere karşı mücadeleye çağırان şiirler söylenmiştir. XIX. yüzyılın ilk yarısında İslâmî eğitim görmüş, Rusça bilen, 1830-1845 yılları arasında çarlık rejimine ve Cihangir Han'a karşı mücadelelere girişmiş olan Muhammed (Muhambet) Ötemisûlî şiirlerinde bu isyanların hikâyesini anlatmıştır. Yine medrese eğitimi gören Kuramsaûlî Akın Sarı da Rus istilâsına karşı gelmiş, bu arada *Muhammediyye*'yi Kazak Türkçesi'ne çevirmiştir. Aynı yolda şiir yazarları arasında Dulat Babataev, Şortanbay Kanaev ve Murat Monkeev de Kazak kültürünün yayılmasında rol oynamıştır. Bu yüzyılın önde gelen yazarları etnograf ve halk bilimcisi Çokan Velihanov, eğitimci yazar İbray Altınсарın ve yenilikçi şair Abay Kunanbay'dır.

XIX. yüzyılın sonları ile XX. yüzyılın başlarında bir taraftan "kadımcı" ve "cedidci" diye ikiye ayrılan medreselerde eğitim gören, diğer taraftan yeni okullarda Rusça ve modern bilimlere okuyan yazar ve şairlerin hemen hepsinin ortak hedefi halkı uyandırmak ve cehaletten kurtarmak olmuştur. Basın hayatının gelişmesiyle de

sözlü edebiyat ve Doğu edebiyatı ürünleri, şecereler, dinî kitaplar, Rusça'dan tercümeler ve Kazak yazarlarının eserleri yayımlanmıştır.

1905 Rus İhtilâli'nin getirdiği serbestlik Kazak aydınlarını da etkiledi. Petersburg'ta Abdürreşid İbrahim tarafından *Serke* adıyla ilk Kazakça gazete sadece birkaç sayı çıkarılabildi (1906). Bunu 1907'de yayımlanan *Kazak Gazeti* ve *Dala*, 1911-1913 yılları arasında çıkan *Kazakstan* gazeteleri takip etti. Ahmed Baytursun'un yayımladığı *Kazak* ise Muğcan Cumabayev, Alihan Bökey Hanov, Mir Yâkub Dulatov gibi ünlü Kazak ediplerinin yazı yazdıkları, günlük 8000 gibi yüksek tirajlara ulaşan en ciddi gazete oldu (1914-1917). Muhammedcan Sıralın'ın çıkardığı Kazakça ilk dergi olan *Aykap* (1911-1916, seksen sekiz sayı) Kazak edebî dilinin gelişmesinde rol oynadı. *İşim Dalaş* (1913) ve *Alaş* da (1916-1917) dönemin iki önemli dergisidir.

Böylece XX. yüzyıl başlarında eğitim ve basının gelişmesiyle Kazak edebiyatında yeni türler ortaya çıktı. XIX. yüzyılda eserlerini vermeye başlayan Bircan Kocagulov, Aset Naymanbayev, Sara Tastanbekova, Akın Sere, Cayav Mûsâ Baycanov gibi şairler baskıya ve adaletsizliğe karşı şiirler yazdılar. Kazaklar'ın en ünlü şairlerinden olan Cambıl Cabayev ise Hokand hanlarının ordusunda Ruslar'a karşı savaşırken Kazak millî kahramanlarını öven şiirler kaleme almış, fakat 1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Bolşevikler'in tarafına geçerek daha önce söylediklerini yeni dönemin siyasetine göre değiştirmiştir. *Aykap* dergisi etrafında toplanan ve Abay'ın hiciv ve tenkit tarzındaki şiirlerini örnek alan Sultanmahmud Toraygirov, Sabit Dönentaev, Spendiyar Köbeyev, Muhammedcan Sıralın, Beket Utetilevov, Tâhir Cömertbayev ve Berniyas Kuleyev de 1917 ihtilâlinde sonra sosyal gerçekçi bir politika izlediler. Aynı dönemde eser veren Nurcan Navşabayev ve Yûsuf Köbeyev gibi aydınlar folklor malzemelerini ve yazılı edebiyat örneklerini topladılar, eserlerinde dinî görüşlere ağırlık verdiler.

Kazak edebiyatının ilk romanı Mir Cakıp Dulatûlî'nin *Bahtsız Jamal* adlı küçük hacimli eseridir (1910). Aynı yazar daha sonra pek çok kısa roman ve uzun hikâye yazdı. Bu yıllarda Tâhir Cömertbayev'in *Kız Körelilik* (kız görelim, 1912), Akıram Galimov'un *Beyşara Kız* (bîçare kız, 1912), Spendiyar Köbeyev'in *Kahñ Mal* (başlık, 1913), Muhammedsâlim Kaşimov'un

Muñlu Mariyem (dertli Meryem, 1914), Sultanmahmud Toraygirov'un *Kamar Sulu* (1914), Beyimbet Maylin'in *Şuganın Belgisi* (Şuga'nın yâdigânı, 1914), *Bolgan İs* (olmuş iş, 1914), *Seksen Som* (1918), Saken Seyfullin'in *Cubâtû* (avutma, 1917) romanları ile B. Ercanov'un *Okuga Mahabbat* (1912) yayımlandı. Eğitimsizlik ve cehalet yüzünden Kazak halkını tehlikelere karşı uyaran *Bahtsız Jamal*'in tesiriyle bütün bu romanların ortak teması eğitim olmuştur. Eserlerin sonunda kadın kahramanların trajik ölüm veya intiharları da ortak motiflerden biridir.

1917 Bolşevik İhtilâli sonrasında İsâ Bayzakov, Kalmakan Abdükadirov, Abdüldâ Tacibayev gibi şairler yeni bir imaj, üslûp ve değişik konularla Sovyet Kazak edebiyatını güçlendirmeye çalıştılar. Gabidin Mustafin ve Gabit Müsirepov gibi romancılar da yazarların ideolojik eğitiminde ve burjuva ile mücadelesinde önemli rol oynadılar. 1926'da Emekçi Kazak Yazarları Birliği kuruldu. 1928'de *Cañâ Adebiet* (yeni edebiyat) adlı gazete yayımlanmaya başlandı. 1934'te Kazakistan Yazarlar Birliği oluşturuldu. Bu tarihlerde yazar ve şairler rejimin prensipleri doğrultusunda eser vermeye başladılar. Saken Seyfullin, Lenin'i anlatan ve halkın bağımsızlık mücadelesini yansıtan şiir ve romanlar yazdı. Beyimbet Maylin de milliyetçiliğine rağmen Kazak köylülerinin kolektifleştirilmesi için yapılan mücadeleyi anlatan *Azamat Azamatıç* adlı eserini yayımladı (1934).

Saken Seyfullin, Beyimbet Maylin, Muhatar Avezov, Ciyengali Tilepbergenov, İlyas Bekenov, Gabit Müsiperov, Sabit Mukanov, Smagul Saduvakasov, C. Aymavıtov ve İlyas Cansugirov gibi genç yazarlar 1920'li yıllarda Kazak edebiyatına damgalarını vurdular. Sosyalist gerçekçi Sovyet Kazak edebiyatının kurucuları sayılan bu yazar ve şairlerin çoğu Sovyet hükûmetinin çizgisinde yazmadıkları için 1930'lu yıllarda hayatlarını kaybettiler.

Saken Seyfullin *Tar Col*, *Taygak Keşû* (kaygan geçit, 1923-1927) adlı romanlarıyla o zamanın emekçi yazarı kabul edildi. Fakat Kazak halkının köydeki hayat tarzını idealize etmesi, köylüleri ve olayları tasvir ettiği Sovyet eleştirmenlerinin işini güçleştirdi. Beyimbet Maylin de *Estay Avılı* (Estay köyü, 1922), *Gülşara Cengey* (Gülşara yenge, 1923) ve *Ravşan-Komünist* (1929) gibi 1917 Bolşevik İhtilâli'ni öven hikâyeler yazdığı halde tenkide uğradı. *Talak* (1926) ve *Şarigat Buy-*

rugı (1928) gibi din karşıtı hikâyeleri bu tenkitlerin biraz hafiflemesine sebep oldu.

II. Dünya Savaşı'nda ve sonrasında edebiyat üzerindeki baskılar nisbeten hafifleyince yazarlar konularını daha serbestçe seçme imkânı buldular. Nitekim Kazak edebiyatının babası sayılan şair ve yazar Muhtar Avezov, önce Abay Kunanbay'ın hayatını anlatan iki ciltlik *Abay* adlı kitabını çıkardı, daha sonra 1952 ve 1956'da *Abay Yolu* adıyla iki cilt daha yayımladı. Bu kitaplarda Avezov, Sovyet döneminde çok önce Kazak aydınlarının uyanışını hazırlayan Abay'ın ideallerine ve XIX. yüzyılda Kazak hayatının değerlerine dikkati çekti. İhtilâl öncesini idealize etmekle Komünist Parti çizgisinin tamamen dışına çıkan bu roman 1950'lerden sonra yazılacak olan Kazak tarihî romanlarına da ilham verdi.

1953'te Stalin'in ölümüyle yazarlar biraz daha rahatladı. Tarihî şahsiyetlerin biyografilerini konu alan romanlar kaleme alınmaya başlandı. Çokan Velihanov hakkında dört ciltlik bir roman yazmaya girişen Sabit Mukanov 1967 ve 1970'te ilk iki cildi *Akkan Cıldız* adıyla bastırdı. Dikhan Abilev de *Akın Armanı* (şairin gayesi, 1965) ve *Arman Colında* (gaye yolunda, 1965) adlı iki ciltlik kitabını kaleme aldı. Abilev reformcu şair Sultanmahmud Toraygirov'un hayatını anlattı. İlyas Esenberlin gibi yazarlar ise XIX. yüzyıldan gerilere giderek tarihî şahsiyetleri ön plana çıkardılar. İlyas Esenberlin üç ciltlik eserinde XV. yüzyıldan XIX. yüzyıla kadarki Kazak tarihini ele aldı.

Dukenbay Doscanov, Orta Asya'nın İslâm öncesi ve İslâmî dönemlerini anlatan romanlar yazdı. *Zeval* (1970) adlı romanında Cengiz Han dönemindeki Moğol istilâsı sırasında Orta Asya Türkleri'nin çektiği sıkıntıları hikâye etti. Doscanov'un diğer romanları *Otırar* (1973), *Farabi* (1975) ve *Tabaldırında Tabın* (1980), İslâm'ın Orta Asya'daki ilk yıllarını ve o dönemin Fârâbî gibi tarihî şahsiyetlerini konu aldı. Diğer Kazak yazarlarından Abış Kekilbayev *Ürker* (Ülker, 1980) ve Cumbek Edilbayev *Türkistan* (1982) romanında Sovyet dönemi öncesindeki Orta Asya'yı anlattılar.

XX. yüzyılın başından itibaren ortaya çıkmaya başlayan yeni edebî türler arasında tiyatro eserleri de görüldü. Kazak Sovyet edebiyatının oluşmaya başladığı bu yıllarda Beyimbet Maylin, İlyas Cansugirov, Sabit Mukanov gibi yazarlar roman

ve şiirle birlikte piyes de yazdılar. Aralık 1929'da Kazakistan Ökeli Parti Komitesi'nin düzenlediği toplantıda tiyatro meselesi tartışıldı. Sosyalist gerçekçiliği gösteren, yeni devri öven piyeslerin yazılması tavsiye edildi. 1 Kasım 1931'de Kazakistan Ökeli Parti Komitesi, Kazak drama tiyatrosunun durumu ve meseleleri konulu toplantıda sanatçıların yetiştirilmesini ve büyük yerleşim birimlerinde tiyatrolar kurulmasını kararlaştırdı. 8 Eylül 1933'te Halk Eğitimi Komiserliği'nin kararıyla vilâyet merkezlerinde tiyatrolar açıldı. Muhtar Avezov'un *Tas Tülekter*, *Alma Bağı*, *Şekara*, İlyas Cansugirov'un *Türksib* ve *Min de Şap* adlı eserleri ortaya çıktı. 1930'lu yıllarda tiyatronun gelişmesine en çok emeği geçen Beyimbet Maylin *Bizdiñ Cigitter*, *Calbır* ve *Amankeldi*'de bağımsızlık mücadelesi veren gençleri anlattı. Tiyatro yazarı Avezov aynı zamanda tiyatro eleştirmenliği de yaptı ve ilmî yazırlarla tiyatronun gelişmesine hizmet etti. Kazak tiyatrosunun gelişiminde Sheakespeare, Molière, Goldoni, Puşkin, Gogol, Ostrovski, Pogodin, Kirşon, Furmanov, Trenev'den yapılan tercümelelerin de etkisi oldu.

II. Dünya Savaşı yıllarında Kazak drama yazarları savaşı anlattılar ve halkın milliyetçi duygularını harekete geçirmeye çalıştılar. A. Abişev'in *Nayragay*, Ş. Hüsayinov'un *Curtın Süygen Cüre*k (yurdu nu seven yürek) adlı piyesleri Sovyet insanının düşmana karşı koyuşunu, vatani korumaya girişenlerin kahramanlıklarını ve halkın eline silâh alıp kendi iradesiyle cepheye gidişini tasvir etti. Bu konuda Muhtar Avezov ile A. Abişev'in *Namus Gıvardıyası* önemli bir rol oynadı. Savaşın sonra A. Abişev'in *Dostık pen Mahabbat* (1947), *Bir Semya* (bir aile, 1950), Gabidin Mustafin'in *Milliyoner* (1949), Abdilda Tacibayev'in *Gül den, Dala* (1949), Ş. Hüsayinov'un *Köktem Celi* (1950) piyeslerinde savaş ana motif olarak kullanıldı. Gabit Müsirepov'un *Amankeldi* (1949), M. Akıncanov'un *Ibray Altın sarın* (1953), Sabit Mukanov'un *Şokan Velihanov* (1954) adlı piyesleri tarihî konuları ve şahsiyetleri işledi. Puşkin'in, Lermontov'un, N. Nekrasov'un, T. Şevçenko'nun ve A. Çehov'un eserleri tercüme edildi.

1956-1975 yılları arasında Kazak tiyatrosunun gelişmesinde Muhtar Avezov, Gabit Müsirepov, Sabit Mukanov, Saken Seyfullin, Beyimbet Maylin ve Abdilda Tacibayev gibi yazarların emeği geçti. *Kız Cibek*, *Er Targın* gibi Kazak klasikleri

Moskova'da sahnelendi ve büyük üne kavuştu. Kazak tiyatrosunun oluşmasında Rus ve dünya klasiklerinden yapılan çeviriler ve bunların sahnelenmesi önemli rol oynadı. Muhtar Avezov'un tercümelerinin yanında Ş. Hüsayinov'un *Kıyın Tagdırlar* (kötü kader) piyesiyle Tahavi Ahtanov'un *Kütpegen Kezdesü* (ansızın karşılaşma) adlı piyesi devre damgasını vuran eserlerdir. Ahtanov daha sonra *Ant* adlı tarihî dramasını yazdı.

BİBLİYOGRAFYA :

İsmail Remiyef, *Vakıtlı Tatar Matbuatı*, Kazan 1926, s. 222-226; *Qazaq Sovettik Sotsiyalistik Respublikası. Entsiklopediyalıq Anıqtama*, Almatı 1980, s. 521-589; A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türklü Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1981, s. 490-510; Timur Kocaoglu, *Nationality identity in Soviet Central Asian Literature: Kazakh and Uzbek prose fiction of the Post-Stalin period* (doktora tezi, 1983), New York, Columbia University; *Bes Gasır Cırlaydı*, Almatı 1989, I, tür.yer.; Muhammedcaroviç Selibek İsaev, *Qazaq Edebi Tiliniñ Tarihi*, Almatı 1989; Rabiga Sızdıqova, *Qazaq Edebi Tiliniñ Tarihi*, Almatı 1993; Orhan Söylemez, *Preserving Kazak cultural identity after 1980* (doktora tezi, 1995), New York, Columbia University; a.mlf. – Göksel Öztürk, "Abay (İbrahim) Kunanbayev (1845-1904)", *Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, sy. 3, İstanbul 1995, s. 101-124; Hangali Süyınşaliev, *Qazaq Edebiyetiniñ Tarihi*, Almatı 1997; Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Ankara 1999, s. 32-35, 201-205; J. Pool, "Developing the Soviet Turkic Tongues: The Language of the Politics of Language", *Slavic Review*, XXXV/3, Illinois Eylül 1976, s. 425-442; Korganbek Amanolov, "Ana Tili Degende", *Cıldız*, Almatı 8 Ağustos 1989, s. 162; Marat Mirzagulov, "Qazaqşañ Kalay?", *Ana Tili*, sy. 2, Almatı 29 Mart 1990, s. 3; Ahmet Türköz, "Kazak Türkçesinin Resmî Dil Olması Hakkında Kabul Edilen Kanun Metni", *Türkistan*, sy. 9, İstanbul 1990, s. 53; Göksel Öztürk, "jumbak Ayıtstan", *Bir: Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi*, sy. 1, İstanbul 1994, s. 125-135; "Kazakski Yazık", *Literaturnaya Entsiklopediya*, Almatı 1931, V, 21-22; Reşid Rahmeti Arat, "Kazakistan", *İA*, VI, 502-505; "Kazak Türkçesi", *TA*, XXI, 441-442; Yavuz Akpınar – Yusuf Çotuksöken, "Kazaklar", *TDEA*, V, 241-251.



ORHAN SÖYLEMEZ

2. Mimari. Kazakistan'da geniş çaplı arkeolojik araştırmalar yapılmamıştır. XX. yüzyılın ortalarından itibaren özellikle Güney Kazakistan bölgesindeki birçok kurganda sondaj kazılarının yapıldığı görülmektedir. Açılan kurganlar, milâttan önce V. yüzyıl ile milâttan sonra XV. yüzyıllar arasına tarihlendirilmiştir. Yenikent'in 5 ile 15 km. çevresinde Altıntepe, Tokaytepe, Çaplakepe, Pıçakçıtepe; Sütkent civarında Bayırkum, Aktepe, Öksüz, Kav-

ganata, Artıkata, Buzuktepe; Sâdikatepe çevresinde birbirinden 8-10 km. mesafedeki Mırtepe, Şornaktepe, Çuytepe, Karasontep ve Cuvantepe'nin bulunduğu yerlerde yapılan incelemelerde iskân mahallerine rastlanmıştır. Yetersiz veri yerleşimlerin niteliği hakkında bilgi sahibi olmayı engellemekteyse de büyük ölçekli kazılarda önemli bulguların ortaya çıkacağı muhakkaktır.

Kazakistan coğrafyasını yurt edinen toplulukların uzun süre göçebe yaşam biçimini tercih ettikleri bilinmektedir. Bunun yanında erken dönemlerden itibaren isimleri bilinen şehirler de vardır. Milâttan önce 330-327 yıllarında Makedonyalı İskender, Siriderya nehrini geçtikten sonra yeni şehirler inşa etmişti. Selefki hükümdarlarından Antiochos (m.ö. 282-261) Siriderya'nın kuzeyinde Antiochie şehrini kurmuştu. Destanlara göre Oğuz Han'ın tesis ettiği, Karahanlılar zamanında da önemini koruyan Yenikent (Yengi Kent, Yangı Kent) bir dönem başşehir olmuştur. Issık Göl ve Mangışlak yörelerinde yerleşimin olduğu kaydedilmektedir. Taraz'da ve Çu vadisinin Kırgızistan sınırları içinde kalan kısmında konut kalıntıları bulunmuştur. Bunların yanı sıra Siriderya boylarında Cend, Huvara, Barçınlğkent, Ribatat, Aşnas, Karaçuk, Suğnak (Sıgnak), Sabran (Sepren, Savran), Karnak, Özkent, Yesi, Süt kent, Suyab'la birlikte çeşitli kasaba, kale ve köylerin varlığı bilinmektedir. Ancak 1245 yılında Siriderya boylarında kaybolmuş şehirler, yakılmış köyler ve terkedilmiş kasabalar gören Plano Caprini'nin de kaydettiği gibi Moğol istilasından sonra birçok yerleşim birimi binalarla birlikte yok olmuştur. Bu sebeple çoğunun mevkileri bulunamamakta, arkeo-

lojik bulgularla ortaya çıkarılan kalıntılar adlandırılmamaktadır. İsim ve konumları bilinenlere örnek olarak kazıları sürdürülen, bir zamanlar 70.000 asker çıkarabilecek büyüklükte Otrar, VII. yüzyılın önemli ticaret merkezi Taraz, 20.000 kişi çıkarabilecek büyük bir yerleşim olan Suyab, bir kısım binaların halen görülebildiği Sayram (İsficâb, Aksu) sayılabilir.

Siriderya'nın bugünkü yatağından 2 km. kadar batıda Süt kent 1 ve Süt kent 2 olarak adlandırılan iki harabeden daha eski olan 1. Süt kent 800 x 900 m. ölçüsünde bir alanı kaplar. İçeride müstahkem bir alanda 8 m. yükseklikte bir set üzerinde inşa edilmiş olan 150 x 150 m. ölçülerindeki mescidle şadırvanına ait kalıntılar bulunmuştur. Bu kalıntılar 969 yılına tarihlendirilmektedir.

En eski buluntu, Almatı'ya 50 km. uzaklıkta Issık Göl civarındaki Esik kurganında, 3 x 2 m. plan ve 1,2 m. yükseklik ölçülerindeki mezar odasıdır. Toprağın 7 m. altında olmasına rağmen mimari bir nitelik taşır. Başka bir yerde hazırlanıp bulunduğu yerde monte edilirken karışmaması için cidarını oluşturan ahşap parçaların çentiklerle işaretlenmiş olması dikkat çekicidir. Karbon testiyle milâttan önce V-IV. yüzyıllarda yapıldığı anlaşılan mezar odasında at kemikleri yanında, üzerinde Kök-Türk harfleriyle Proto-Türkçe yazı bulunan gümüş bir çanakla "Altın Elbiseli Adam" olarak ün kazanan altın zırhlı bir ceset çıkarılmıştır.

VII-VIII. yüzyıllara tarihlenen Tas Arık Külliyesi ile Kara Tau'nun (Karaçuk) kuzeyindeki Babaata şehri kalesinde VI-VIII. yüzyıllardan kalan bir yapı bulunmuştur. Türk çadırı şeklinde merkezî ocağı ve bacası olan bir orta hücrenin etrafına dizil-

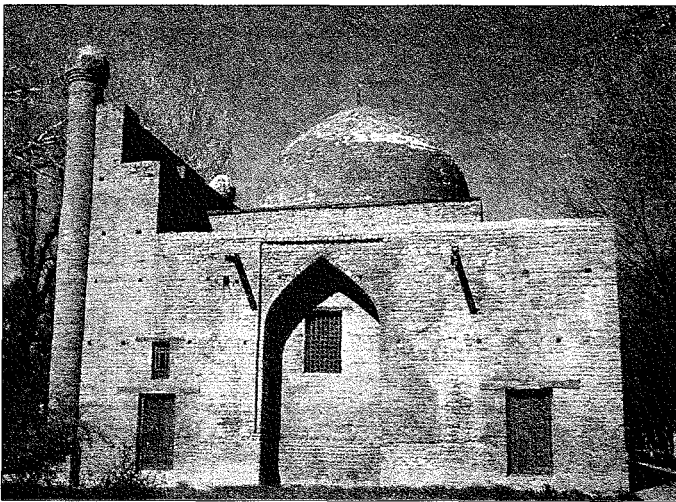
miş tâli kubbeli ve kemerli altı hücreden oluşan yapının bir beye ait mesken olduğu tahmin edilmektedir. Gürel bölgesinde Kulsarı'da yer alan çok kubbeli bir mescid ise Karahanlı devrine tarihlendirilmektedir.

Orta Kazakistan'da Kızılorda eyaletinde tuğladan yapılmış, dairesel planlı, silindirik şeklindeki yüksek gövdesinin üst kısmı konik ya da piramidal biçimle daralan bir dizi ateş kulesine rastlanmaktadır. Kulelerin yapım tarihi hakkında henüz bilgi yoktur.

Hazar denizi kıyısındaki Mangışlak yarımadasında Üstyurt bölgesinde Kent-i Baba'da, kayalara oyulmuş haçvari planlı Şahbak Ata Mescidi çevre halkı tarafından erken İslâmî devreye (IX-X. yüzyıl) tarihlendirilmekle birlikte çevresindeki kaya mezarları ile beraber daha eski bir döneme işaret etmektedir. Mescid yapısı kaya içine oyulmuştur. Ancak gerek kubbeli orta mekânı gerekse kemerli-sütunlu bünyesinde barındırması açısından da önemlidir.

Büyük ticaret yollarının kesişme noktasında yer alan Taraz (Talas, Evliyaata, Jambul) VII. yüzyılda önemli bir ticaret merkeziydi. Batı Türkleri'nin, Karluk ve Karahanlılar'ın başşehirlerindendi. Şehrin çevresi 8-9 km. olup yapıları birbirine yakındı. Bölgede Karluk dönemine ait olduğu tahmin edilen kitâbeler ve çeşitli mezar taşları bulunmuştur. Araplar 893'te şehri aldıklarında büyük kiliseyi camiye çevirmişlerdi. Şehirde daha X. yüzyılda birçok İslâmî külliye yer alıyordu.

Taraz kazısında kale içinde duvarlarında çiniler bulunan, X-XI. yüzyıla ait bir hamamın kalıntıları ortaya çıkarılmıştır. Bu büyük yerleşimden geriye ayrıca iki türbe kalmıştır. Bir dönem şehre Evliyaata isminin verilmesine sebep olan Barak Han oğlu Evliya Ata Kara Han'ın türbesi tuğladan yapılmış dikdörtgen planlı bir yapıdır. Orta mekânı çok yüksek kasnaklı, sivri kesimli kubbe ile örtülmüştür. İki yanındaki sütunlarıyla taçkapı anlayışında inşa edilen ön cephesi binadan daha yüksektir. Ancak son onarımda türbenin ön cephesindeki süsleme programı tamamıyla değiştirilmiştir. XI. yüzyıl yapısı olan türbenin cephesi XIV. yüzyıl Timurlu cephe düzenine dönüştürülmüştür. Diğer yapı, bugün bulunmayan kitâbesine göre 1262 senesinde Uluç Bilge İkbâl Han Dâvud Beg b. İlyas için inşa edilmiştir. Tek kubbeli, küçük ve sade yapının ön cephesi yine binanın kendisin-



Canbul'da (Jambul)
Evliya Ata
Türbesi
(Gözde
Ramazanoğlu
fotoğraf arşivi)



Taraz şehri yakınındaki Ayşe Bîbî Türbesi (kubbesi yıkılmadan önce)

den daha yüksektir. İki türbenin çevresinde eskiden birçok mezar taşı yer almaktaydı, ancak günümüzde bunlar yok olmuştur.

Taraz şehri yakınında XII. yüzyıl başlarına tarihlenen Ayşe Bîbî Türbesi kare planlı, köşelerinde büyük sütunçeler bulunan, tuğladan yapılmış bir binadır. Kitâbesi yoktur; fakat Karahanlı Sultanı Nasr b. İbrâhim tarafından eşi (Alparslan'ın kızı) Ayşe Bîbî için yaptırıldığı kabul edilir. Binanın kubbesi ve üst kısmı yıkılmıştır. Bütün cepheleri hiç boşluk kalmayacak şekilde, altmış dört değişik kabartma desenle işlemeli pişmiş topraktan levhalarla bezenmiştir. Almatı Müzesi'ndeki rekonstrüksiyon maketinde piramidal külâhlı olarak sergilenmektedir. Hemen yakınındaki Balacı Hatun Türbesi tuğladan yapılmış, 7 x 7 m. ölçülerinde bir bina olup bu da XII. yüzyıl başlarına tarihlenir. Üzeri içten kubbe, dıştan yıldız tabanlı çok yüksek prizmatik külâhla örtülüdür. Ön cephesi beden duvarlarından daha yüksek tutularak geleneğe uyulmuştur. Eski fotoğraflarında giriş cephesinde kabartmalı yazı kuşağı görülmekteyse de bugün mevcut değildir.

İpek yolu üzerinde önemli bir ticaret ve kültür şehri, bir dönem hükümet merkezi de olan Sayram'ın çevresi X. yüzyılda

3-3,5 km. kadardı. Taraz ile birlikte İslâmî külliyelerin en çok bulunduğu şehir olmuş, ancak bölgedeki diğer şehirler gibi Moğol istilâsında harabe haline gelmiştir. Eski şehrin üzerine kurulduğu anlaşılan bugünkü Sayram kasabasında dağınık şekilde birkaç türbe kalmıştır. Yapılar XIX. yüzyılda yeniden elden geçirilmiş ve değişikliğe uğramıştır.

Abdülaziz Baba (Abdülaziz Han) Türbesi (XIV. yüzyıl) yanlarda birer mezar hücresi ve ortada mescidden meydana gelen küçük bir külliye'dir. Bu birimlerin üçü de kubbe ile örtülmüştür. Mescid mekânını örten orta kubbe çift cidarlı olup yanlardakilerden yüksektir. Cephenin ortasında yer alan taçkapı da beden duvarlarından yüksektir ve sivri kemerli derin bir niş içine alınmıştır.

X. yüzyıla tarihlenen Mîrali Baba Türbesi'nin ön cephesi bütünüyle taçkapı anlayışında yükseltilmiştir. Cephe, basık kemerli bir eyvan içine alınan kapısı dışında farklı kotlardaki çıkmaları destekleyen tuğla payandalar ve ortada yuvarlak iki köşesinde sivri kemerli alınlıklarıyla geleneksel düzenlemenin dışında kalır.

XI. yüzyılda Hoca Ahmed Yesevî'nin babası (İftihar oğlu Mahmud oğlu İbrâhim) için yapılan İbrâhim Ata Türbesi tuğladan, 7 x 7 m. ölçülerinde, üzeri kubbe ile örtülü bir yapıdır. Yüksek ön cephesinin üst kısımları yıkılmıştır. Karaşas (siyah saç) Ana Türbesi adıyla tanınan yapı Hoca Ahmed Yesevî'nin annesi Ayşe Hanım için inşa edilmiştir. XI-XII. yüzyıllara tarihlenen yapı kare planlı, tek kubbelidir. Ön cephe ile tek bir yan cephesi yükselti olarak sivri kemerli eyvanlar şekline getirilmiştir. Yüksek cephelerin birinde kapı, diğerinde dua penceresi yer alır.

Sayram'da tarihlenemeyen üç yapı daha vardır. Yıkılıp üzeri toprakla örtülmüş Hazret-i Hızır Mescidi'nin kalıntılarının yanında tuğladan silindirik gövdeli minaresi günümüze ulaşmıştır. Kazı Bayzovmi Türbesi kare planlı gövde üzerinde içten kubbe ile örtülüdür; dıştan ise âdeta kule gibi nisbetsiz bir kubbe ile farklı bir görünüm verilmiştir. Her cephenin ortası kemerli büyük bir niş ve köşeleri ikişer sütunla süslenmiştir. Yan tarafında mimari ve tezeyni özelliklerini bütünüyle kaybetmiş olan Hoca Sâlih Türbesi bulunur.

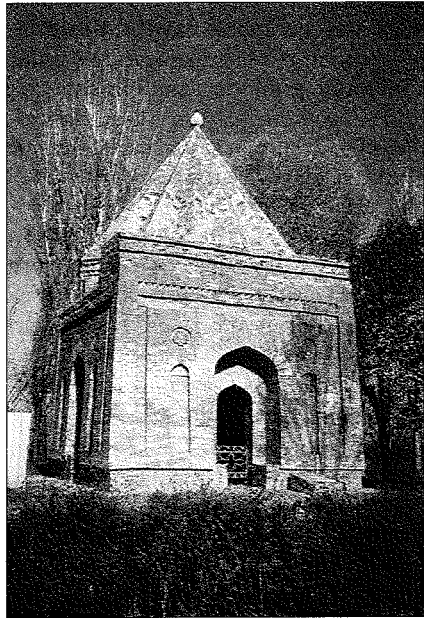
Türkistan şehrine 50 km. mesafede Otrar harabeleri yakınındaki Arslan Baba Türbesi XII. yüzyılda yapılmış, XIX. yüzyılda yenilenmiştir. Girişi sağlayan büyük eyvanın sağında mescid, solunda türbe

odası yer alır. Bu binada da bütün ön cephesi yükseltilmiş olan, uzun, yatık dikdörtgen cephenin köşelerinde birer minare, ortasında yüksek ve derin giriş eyvanı bulunur. Türbe kısmı sivri kesimli ve iki kubbe ile örtülüdür. Dışarıdan düz çatalı izlenimi veren mescidin içinde mihrabın önünde küçük bir kubbe vardır.

Bütün Kazakistan'ın en görkemli yapıları Türkistan şehrindeki Hoca Ahmed Yesevî Türbesi'dir. Bugünkü âbidevi külliye Timur tarafından yaptırılmıştır. 45 x 65 m. oturumlu, dikdörtgenler prizması gövdesi ve çok büyük taçkapısıyla muazzam bir yapıdır. Üzerinde çeşitli büyüklükte kubbeler yer alır. Giriş cephesi dışındaki bütün cepheleri hiç boşluk kalmayacak şekilde renkli-sırlı tuğlalarla tezyin edilmiş, kubbeler turkuvaz renkli çinilerle donatılmıştır. Orta kubbesi 18 m. iç çapıyla Orta Asya'nın en büyük kubbesi unvanını taşır. Mevcut binanın yerinde daha önce de bir türbe olduğu bilinmektedir. XI. yüzyıla ait duvar örneği, arka cephedeki türbe odası girişinin dışında sağ yan yüzde, bugünkü duvardan 20 cm. kadar içerde bulunmaktadır ve yakın zamanda yapılan tamir sırasındaki raspa ile ortaya çıkarılmıştır.

Ahmed Yesevî Türbesi'nin önünde Timur'un torunu ve Uluğ Bey'in kızı Râbia Sultan Begüm Türbesi yer alır. XV. yüzyıla

Canbul'da Balacı Hatun Türbesi (Gözde Ramazanoğlu fotoğraf koleksiyonu)



tarihlenen sekizgen planlı yapı, yüksek kasnak üzerinde sivri kubbeli olup Timur-lu mimarisi özelliklerini taşımaktadır. Sur duvarlarıyla çevrili aynı alanda bulunan bir hamam ve rekonstrüksiyon çalışmaları devam eden birçok temel izi vardır.

Kazakistan'ın XVIII. yüzyıldaki bağımsızlık ve eğitim hareketiyle kurulan bir dizi medrese binasına örnek olarak Suzak bölgesindeki Babaata ve Çayan'daki kompleks gösterilebilir. Bir dönemde müze olan 1907 tarihli, dilimli yüksek kubbeli, zengin süslemeli Almatı Rus Ortodoks Kilisesi nâdir bulunan kilise yapılarına güzel bir örnektir.

Kazakistan'ın çeşitli bölgelerinde farklı tarihli birçok türbe yapısına rastlanmaktadır. Güney bölgelerinde türbe yapımı geleneği devam etmektedir. Yeni camilerde geleneksel formların sürdürüldüğü görülür. Kırsal kesimde halen yurt çadırı kullanılmakta, büyük şehirlerde de halk tarafından geçici yapı kurulması gerektiğinde yine yurt çadırlarına başvurulmaktadır.

Günümüz Kazakistan'ındaki büyük şehirler, bir zamanların Doğu bloku ülkelerinin tamamında olduğu gibi modern şehir planlamacılığı açısından üstün nitelik taşır. Geniş bulvarları, meydanları, parkları, büyük konut bloklarıyla tek tipte, bahçeli, tek katlı konut grupları; görkemli devlet binaları; alışveriş, eğitim, dinlenme ve yaşama bölgeleri, spor tesisleri; gelişmiş alt yapısıyla planlı gelişmesi öngörülen düzenli şehir özelliklerinin hepsine sahiptir. Ancak dış görünüm bakımından etkileyici olan binalar, gerek mimari gerekse mühendislik ve inşaat tekniği açısından genellikle zayıftır. Gösterişli kabuklar içinde kullanışsız mekânlar topluluğu şeklinde tanımlanabilecek olan binalar, bu durumlarıyla düzenli şehir yapısını oluşturan basit birer unsur olmaktan öteye geçmez; cephe mimarlığı diye adlandırılacak nitelikleriyle bulundukları şehirlere estetik vitrin görevi yaparlar. Son zamanda başşehir, modern bir dünya şehri özelliklerine sahip olarak yeni inşa edilen Astana'ya taşınmıştır. Astana, eski İstanbul'un isimlerinden biri olan Âsitâne ile aynı kelime olup "başşehir" anlamına gelmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

A. Margulan – T. K. Basenov, *Arhitektura Kazakstana*, Almatı 1959; Zeki Velidî Togan, *Ümmi Türk Tarihine Giriş*, İstanbul 1970, s. 40, 76, 142, 196, 198, 369; Emel Esin, "Muyanlık Uygur Buyan Yapısından (Vihâra) Hakanlı Muyanlığına (Ribât) ve Selçuklu Han ile Medre-

sesine Gelişme", *Malazgirt Armağanı*, Ankara 1972, s. 75-102; Nejat Diyarbekirli, "Kazakistan'da Bulunan Esik Kurganı", *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan* (haz. İÜ Ed. Fak.), İstanbul 1973, s. 291-304; İbrahim Kafesoğlu, "Asya Türk Devletleri, Oğuzlar", *TDEK*, s. 735-738; Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, Ankara 1977, s. 22, 26, 160, 171; Faruk Sümer, *Eski Türklerde Şehircilik*, İstanbul 1984, s. 99, 100, 101; a.mlf., *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları*, İstanbul 1992, s. 559, 560, 561, 564; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, Ankara 1990, s. 26, 27; a.mlf., *Türk Cumhuriyetleri Mimarlık Abideleri*, Ankara 1996, s. 193-317; *Svod Panyatnikov İstorii i Kulturi Kazahstana, Çjno-Kazahstanskaya Oblastı*, Almatı 1994; Gözde Ramazanoğlu, *Orta Asya'da Türk Mimarisi*, Ankara 1998, s. 41-60; W. Barthold, "Evliya - Ata", *İA*, IV, 399-400; a.mlf., "Taraz", a.e., XI, 769.



M. GÖZDE RAMAZANOĞLU

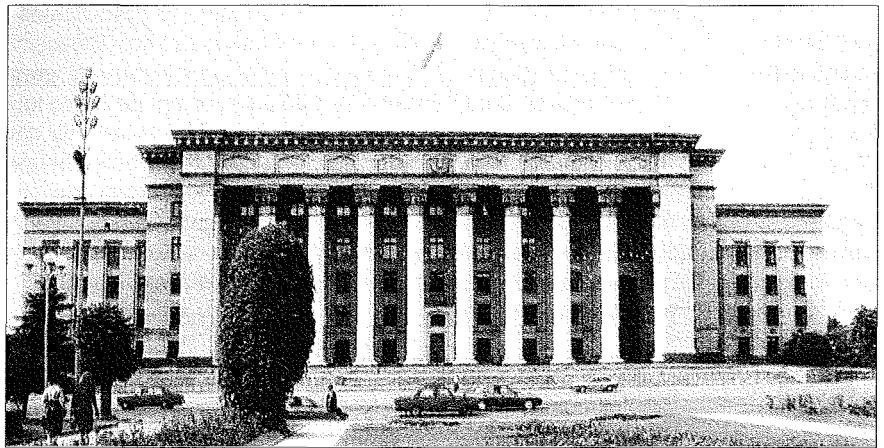
Kazakistan Cumhuriyeti. Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra diğer Türk cumhuriyetleri gibi 16 Aralık 1991 tarihinde Kazakistan Cumhuriyeti'nin bağımsızlığı hakkındaki kanunun kabulüyle Kazakistan Cumhuriyeti bağımsız ve laik bir hukuk devleti olarak ilân edilmiştir. Bağımsız ve egemen devlet olarak Kazakistan Cumhuriyeti 2 Mart 1992'de Birleşmiş Milletler Teşkilâtı'na üye olmuştur.

Sovyetler döneminde Kazakistan'da resmî dil Rusça idi. Sovyet hükümetleri, Kazak dilinin eğitim dili olmadığını ileri sürerek onu sadece köylerde konuşulan bir dil olarak benimsetmeye çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur. Sovyetler zamanında Kazak Türkçesi ile eğitim veren okullar açıldıysa da bu okullardan mezun olanlar çoğunlukla kolхозlarda ve köyler-

de çalıştırılmıştır. 28 Ocak 1993'te kabul edilen anayasanın 7. maddesinin birinci fıkrasında devletin resmî dilinin Kazakça olduğu belirtilmekle birlikte ikinci fıkrasında devletin yönetim birimlerinde Kazakça ile Rusça'nın eşit olarak kullanılacağı vurgulanmıştır. Bunun sebebi, Kazak dilinin unutulmuş olması yanında Kazakistan'da Rus nüfus oranının yüksek olusudur. 1999 yılından itibaren bütün resmî yazışmalar Kazak dilinde yürütölmeye başlanmıştır.

1993 anayasasına göre Kazakistan'da yarı başkanlık sistemi uygulanmakta iken 1995'te yapılan değişiklikle tam başkanlık sistemine geçilmiştir. Yetkileri genişletilen cumhurbaşkanının faaliyetlerini kontrol eden anayasa mahkemesi kaldırılmış, cumhurbaşkanlığı süresi dört yıldan yedi yıla çıkarılmıştır. Kazakistan Parlamentosu senato ve meclis olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Senatörlük süresi altı yıl, milletvekiliği süresi beş yıldır. Senato ve meclis başkanını cumhurbaşkanı tayin eder. 1997 yılında idarî taksimat yeniden düzenlenerek eyalet sayısı on dokuzdan on dörde indirilmiştir. Eyaletler, başbakanın teklifiyle cumhurbaşkanının tayin ettiği valiler tarafından yönetilmektedir. Yönetimde tek sorumlu vali olmakla beraber halk tarafından seçilen encümen üyelerinin valinin görevden alınması için cumhurbaşkanına teklif yapma yetkileri bulunmaktadır. Kazakistan Cumhuriyeti'nde köyler ilçelere, ilçeler illere ve iller de eyaletlere (oblas) bağlı olarak yönetilir. Ayrıca doğrudan merkeze bağlı bulunan özel statüye sahip iller de vardır.

Almatı'daki eski parlamento binası



Hükümet cumhurbaşkanına karşı sorumludur. Parlamentonun her iki kanadının üzerinde anlaştığı kişi başbakan olarak cumhurbaşkanı tarafından tayin edilir. Yasama görevini parlamentonun senato kanadı yürütür. 1 Ocak 1997 tarihinde yapılan bir araştırmaya göre Kazakistan'da kayıtlı 300 siyasî örgüt ve dokuz siyasî parti bulunmaktadır. Kazakistan Cumhuriyeti'nin başşehri 10 Aralık 1997'de Almatı'dan Akmola'ya taşınmış ve 6 Mayıs 1998'de Akmola ismi "başşehir" anlamına gelen Astana (Âsitâne) olarak değiştirilmiştir.

Sovyetler Birliği döneminde Kazakistan Cumhuriyeti sadece Rusya'nın ham madde kaynağı olarak kullanıldığından Kazakistan'da yer altı zenginliklerini çıkarma endüstrisinin aksine üretim endüstrisi hiç gelişmemiştir. 1993 ve 1994 yıllarında uygulanan özelleştirme siyaseti neticesinde devlet mülkiyetinde bulunan önemli ekonomik tesisler özel kişilere verilip monopollerin oluşturulmasına zemin hazırlanmıştır. Kasım 1993'te Kazakistan Cumhuriyeti'nin millî parası olan tenge tedavüle çıkarılmıştır. Son yıllarda petrol, altın ve gaz ihracatına daha çok önem verilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

M. B. Olcott, *The Kazakhs*, Stanford 1987; R. G. Suny, *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution and the Collapse of the Soviet Union*, Stanford 1993; M. Rywkin, *Moscow's Lost Empire*, New York 1994; Mehmet Saray, *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, Ankara 1996, s. 181-185; *History of Kazakhstan*, Almaty 1998; B. Brown, "New Political Parties in Kazakhstan", *Report on the USSR*, II/35 (1990), s. 10-11; *Komsomolskaya Pravda*, 13 Nisan 1991; *Kazakhstanskaya Pravda*, 17 Ocak 1990; 16, 23 Mart 1991; 13, 18 Nisan 1991; Mustafa Aydın, "Turkey and Central Asia: Challenges of Change", *CAS*, XV/2 (1996), s. 157-177.



CEVDET KÜÇÜK

KAZAKLAR

Orta Asya'da Hazar denizinden Çin sınırına kadar uzanan topraklarda yaşayan bir Türk topluluğu.

Müstakil bir topluluk olarak Kazaklar'ın ne zaman teşekkül ettiği ilim dünyasında hâlâ tartışılmaktadır. Genellikle Özbek Ebülhayr Han'a tâbi olmayan bir grup halkın Çu ve Talas nehirleri arasında hâkimiyet kurmasıyla ortaya çıktıkları kabul edilir. Esasen etimolojisi hakkında da mutabakat bulunmayan, fakat "kendi başına buyruk hareket eden yiğit, cesur, be-

kâr" anlamlarına da gelen Kazak adıyla anılmaya başlanan bu grup, zaman içinde Hazar'ın kuzeyinden Altaylar'a kadar uzanan geniş alana hâkim oldu. Dolayısıyla Kazaklar'ın bu isimle anılması etnik bir temele değil daha çok sosyal bir gerekçeye dayanmaktadır. Kazak tabirinin kullanımının XIV. yüzyıla kadar gittiği tesbit edilmiştir. En erken Rus seyyahları Kazaklar'ı önceleri Kırgız-Kazak (Kaisak) olarak adlandırırken XIX. yüzyıldan itibaren sadece Kırgız kelimesini kullanmışlardır.

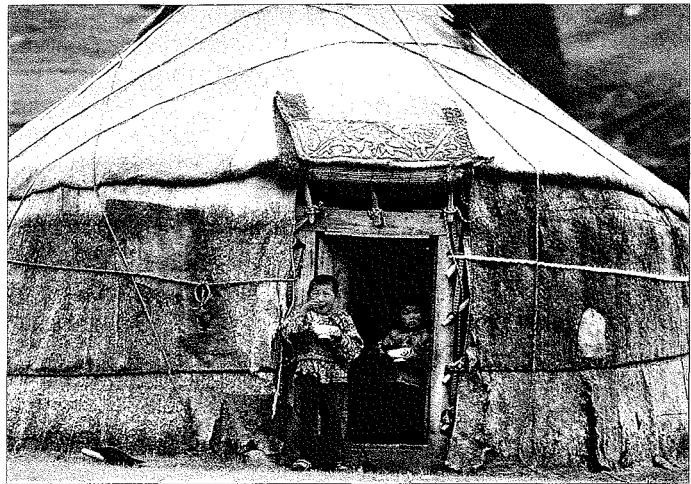
İlk birleşik Kazak Hanlığı'nın XVI. yüzyıl başlarında Kasım Han tarafından kurulmasından sonra Kazak nüfusunun hızla arttığı, dolayısıyla artan nüfusun toprak ve otlak ihtiyacından dolayı ilerleyen yıllarda sınırların genişlediği ve XVII. yüzyılın sonlarında neredeyse bugünkü Kazakistan sınırlarına ulaşıldığı bilinmektedir. Kazaklar, bu geniş toprakların idarî baskısını hafifletmeye yönelik üç "cüz"e ayrıldılar (küçük, orta ve büyük cüz; Kazaklar cüz kelimesini kullanırken Kazak olmayanlar bunun yerine "orda" kelimesini kullanmaktadır). Prensipde hanlığın birliği devam etmekle beraber uygulamada bu durum baştaki hanın kabiliyet ve dirayetine göre değişiyordu. Nitekim Kasım ve Hak Nazar gibi güçlü hanlardan sonra cüzler müstakil olarak hareket etmeye başladılar. Zamanla bu grupların günlük hayatlarında kendi ileri gelenleri ve kabile önderleri han ve adamlarından daha etkili konuma geçti. İşlerin yürütülmesi töre esasına göre oluyordu. XVIII. yüzyıl öncesi Kazak toplumu böylece sakin göçebe hayatı yaşayan, hayvancılıkla uğraşan, geleneksel kurumları ve ahlâkî değerleri etkin bir toplum özelliği taşımaktaydı.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Ruslar tedricî olarak Kazak topraklarında hâkimiyeti ele

geçirmeye başladılar. Önce Sibiry'a ve Doğu ile olan ticaret yollarında güvenliği sağlama amacıyla başlayan bu süreç, daha sonra İngiltere'nin Hindistan'dan kuzeye doğru yayılmasını da önlemeye yönelik bir siyasî nitelik kazandı. Kazak topraklarındaki Rus hâkimiyeti beraberinde yeni idarî, içtimai ve hukukî değişiklikleri de getirdi. 1822, 1824, 1867, 1868 ve 1891 düzenlemeleri 1917'ye kadar olan Rus yönetiminin temellerini oluşturmuyordu.

Kazak halkı arasında Rus idaresinin en radikal değişim alanlarından biri toprak ve mülkiyet düzenlemeleriydi. Bütün topraklar devlet malı ilân edilerek otlakların kullanım ve paylaşımı hükümet yöneticilerinin eline bırakılırken Kazaklar da göçebe hayatını ve hayvancılığı bırakıp yerleşik hayata ve ziraata zorlandılar. Bu durum geleneksel Kazak toplumunun ekonomik ve sosyal yapısını bozdu. Rus yönetimi ayrıca Kazaklar'ın elinden alınan toprakların bir kısmında Rus iskânını gerçekleştirdi.

XIX. yüzyılda Kazaklar arasında başta İslâm olmak üzere farklı dinamiklerin etkisiyle başka değişiklikler de yaşandı. Kazak toplumunda İslâmiyet genel olarak XVIII ve XIX. yüzyıllara kadar fazla etkili değildi. Başta yöneticiler olmak üzere ulemâ ve eşraf kendilerini müslüman olarak tanımlamakla birlikte halkın çoğunluğu Şamanizm gibi geleneksel inançlarına bağlı idiler. XVII. yüzyıldan itibaren İslâm merkezleriyle olan ilişkilerin artması, müslüman sûfilerin gayretlerinin yaygınlaşması gibi gelişmeler Kazak bozkırlarında İslâmiyet'in yaygınlaşmasını hızlandırdı. Ancak bu dönemde kurumsal bir eğitim veya vakıf faaliyeti henüz başlamamıştı. XIX. yüzyılın ikinci yarısından



Bir Kazak yurdu

itibaren İslâm Kazaklar arasında önemli bir sosyal ve moral dinamik haline geldi. Orenburg gibi merkezlerde dinî okullar açıldı ve dinî eğitim yaygınlaşmaya başladı. Ruslar'ın İslâmiyet'i kendi hâkimiyetlerine bir engel olarak algılayıp karşı koyma çabalarına rağmen pek çok Kazak topluluğu gittikçe sosyal ve hukukî düzenlemelerini İslâmî prensiplere dayandırmaya başladı. Bu dönemde görülen ve modern Kazak milletine giden süreçte etkili olan bir başka gelişme yeni bir aydın grubunun ortaya çıkmasıdır. Rus hâkimiyetinin yok ettiği geleneksel Kazak aristokrasisinin yerini alan bu grup kendi içerisinde seküler aydınlar ve muhafazakârlar olmak üzere ikiye ayrılıyordu. Bunlardan ilki Rusya'ya sadık idareciler yetiştirmeyi amaçlayan Orenburg, Omsk ve Semipalatinsk'teki devlet okullarından yetişmiş kadrolardı. Diğer grup ise Kazak halkının geleneksel kültürünü korumak için geleneksel İslâmî öğretilere bağlılığı savunan, aynı zamanda Orta Asya ve Tatarlar arasında yaygınlık kazanan Cedîciliği benimseyen aydınlardı. Her iki kesimin de ortak olduğu husus Rus politikalarına karşı olmaktı.

1905 yılındaki Rus devrimi Kazak siyasî hayatına yeni açılımlar ekledi. Din adamlarının desteğini alan aydınlar, Rus hükümetinden siyasî ve kültürel faaliyet alanlarında daha hür hareket etme imtiyazı aldılar. Böylece siyasî partiler kuruldu, gazete ve dergi neşriyatındaki bazı kısıtlamalar kaldırıldı. Bu dönemde Kazaklar İslâm'ın Hristiyanlık'la (Ortodoks) aynı hukukî çerçevede tanınmasını, kendilerinden alınan toprakların iadesini ve Kazak topraklarında sadece Kazaklar'ın tam vatandaşlık hakkına sahip olmasını talep etmeye başladılar. Bu arada diğer Türk topraklarında canlanan pantürkizm gibi fikirler Kazaklar arasında da yayılmaya başladı.

1916'da I. Dünya Savaşı sırasında Ruslar'a karşı büyük bir ayaklanma oldu. Görünürdeki sebebi Ruslar'ın on sekiz-kırk üç yaş arasındaki erkekleri askere almak istemesiydi. Ancak arka planda Ruslar'ın toprak politikasına karşı duyulan uzun süreli rahatsızlık, vergilerin ağırlığı ve savaş döneminde el konulan Kazak kaynaklarına duyulan tepki mevcuttu. Rus ordusu büyük kayıplarla otoritesini tekrar sağladı, fakat Kazak-Rus ilişkileri bir daha bu gerginlikten kurtulamadı. Nitekim 1917 Bolşevik İhtilâli'nde Kazaklar çarlık düzeninin yıkılmasını büyük sevinçle kar-

şıladılar. Hemen özerklik talepleri yükseldi. Nisan 1917'de Orenburg'da ilk umumi Kazak kurultayı toplanarak resmen siyasî otonomi, idare ve okullarda Kazak Türkçesi'nin resmî dil olması talepleri gündeme getirildi. Bundan birkaç ay sonra toplanan II ve III. Umumi Kazak kurultaylarında ordu kurma, anayasa hazırlama ve seçim yapılması kararı alındı.

Bolşevikler'in iş başına gelmesinden sonra 20 Ağustos 1920'de Kazak Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu. Bunu 1936 yılında Kazak Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin kuruluşu ve aynı yıl Sovyetler Birliği'ninkini model alan bir anayasanın kabulü izledi. İlk resmî komünist parti teşkilâtı, Bolşevikler tarafından Rus Komünist Partisi Kırgız Bölge Komitesi adı altında 1920'de teşkil edildi ve 1937 yılında Kazak Komünist Partisi adını aldı. Ancak partinin Moskova'ya bağımlılığı sürdü.

Moskova'nın kararıyla 1920'lerde başlatılan ekonomik politikalar ve merkezî beş yıllık planlar neticesinde 1938'lerde taşra halkının % 98'i kolektif çiftliklere getirilmişti. Bu politikalar felâkete varan sonuçlar doğurmuştur. Olumsuz çalışma şartları, açlık ve hastalık sebebiyle yaklaşık 1.5 milyon Kazak hayatını yitirmişti.

Komünist Sovyet liderleri kabile geleceğini yıkmayı, müslüman din adamlarının etkisini yok etmeyi ve Ruslar'la iş birliği yapabilecek sadık bir seçkin kuşak yetiştirmeyi amaçlayan sosyal siyasetlerinin bir gereği olarak eğitim ve okuma yazma kampanyaları başlatıldılar. İlk okuldan 1934'te kurulan Kazak Devlet Üniversitesi'ne kadar yayılan kapsamlı bir eğitim sistemi kuruldu. Sosyal siyasetin bir başka önemli amacı da müslüman din adamlarının aktif muhalefetiyle toplumun ateizm ve sekülerizme karşı gösterdiği pasif direnişi kırmaktı. Bu amaca ulaşmak için yetkililer cami ve medreseleri kapatarak karşı çıkanları tutukladılar. Bütün baskılara rağmen halkın büyük çoğunluğu Müslümanlığını sürdürdü ve özellikle kırsal kesimlerde din adamları gizli olarak dinî faaliyetlerine devam etti.

Kazakistan'ın siyasî, ekonomik ve sosyal gelişimi, II. Dünya Savaşı ile Sovyetler Birliği'nin yıkıldığı 1991 yılı arasındaki dönemde Sovyet modelini izlemiştir. Kazakistan Komünist Partisi iktidar tekelini ve seçkinler teşkilâtı olma özelliğini korumuştur. 1980'lerde nüfusun yaklaşık % 5'i parti üyesiydi ve parti üyelerinin %

35'i Kazak'tı. Parti ve devlet teşkilâtının üst yönetimiyle ağır sanayi ve ziraat gibi ekonominin ana faaliyet alanları Ruslar'ın kontrolündeydi. Dinmukhamed Qonaev'in Kazakistan Komünist Partisi sekreterliği döneminde (1964-1987) durum tedricen değişti ve Kazaklar'ın devlet yönetimine katılımı büyük ölçüde arttı.

Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra Kazakistan 1991 yılında bağımsızlığını ilân etti ve Sovyet sistemine tehdit olarak görüldüğü için bastırılan Kazak kimliği kamusal alanın her alanında kendini göstermeye başladı (ayrıca bk. KAZAKISTAN).

BİBLİYOGRAFYA :

Materialı po istorii Kazahskoy SSR (1785-1828), Moskva 1940, IV; *Materialı po istorii političeskogo stroya Kazahstana (1730-1910)*, Alma-Ata 1960, I; *Materialı po istorii kazahskikh hanstv XV-XVIII (Izveçeniia iz persidskih i turkskih soçineniı)*, Alma-Ata 1969; G. J. Demko, *The Russian Colonization of Kazakhstan, 1896-1916*, Bloomington 1969; K. Beisembiev, *Oçerki istorii obščestvenno-političeskoy i filosofskeıy misli Kazahstana (dorevolıutsionnyıy period)*, Alma-Ata 1976; *Istoriya Kazahskoy SSR*, Alma-Ata 1977-81, I-V; N. V. Alekseenko, *Naselenie dorevolıutsionnogo Kazahstana (çislennost', razmeščenie, sostav, 1870-1914 gg.)*, Alma-Ata 1981; D. I. Dulatova, *Istoriografiya dorevolıutsionnogo Kazahstana (1861-1917 gg.)*, Alma-Ata 1984; D. A. Amanžholova, *Kazahskii avtonomizm i Rossiya. Istoria dvizheniia Alaş*, Moskva 1994; M. B. Olcott, *The Kazakhs*, Stanford 1995; N. D. Nurta-zina, *İslam v istorii srednevekovogo Kazahstana*, Almatı 2000; K. Daniıarov, *Istoria kazahskogo gosudarstva, XV-XX vv.: v drukh chastiakh*, Almatı 2001.



KEITH HITCHINS

Kazak Dili. Kazakça bir Türk dili olup Kazakistan'da yaklaşık 7 milyon, Çin'de 1 milyon, Moğolistan'da 100.000 ve Afganistan'da 40.000 kadar kişi tarafından konuşulmaktadır. Teşekkül devrinde Orta Asya ve Batı Türk kavimlerinin Türkçe'sinden önemli ölçüde etkilenmiştir. Kazak halkının konuştuğu bir dil olarak müstakil formunu XV ve XVI. yüzyıllarda kazanmıştır.

Kazakça, Karakalpakça ve Nogayca ile beraber Türk dilleri ailesinin Kıpçak grubunun Kıpçak-Nogay alt grubunu oluşturur. Bu alt grup pek çok ayrı fonetik karaktere sahiptir. Meselâ dokuz ünlü ve yirmi altı ünsüz harfin bulunduğu Kazakça'da ana kelimedeki "ç" sesi yerine "ş" kullanılmaktadır (aç yerine aş). Orijinal kelimedeki "ş" sesi yerine de "s" ikame edilmektedir (kış yerine kıs gibi). Bu grup içerisinde Kazak lehçesinin en çok dikkati

çeken özelliklerinden biri de "l" harfinin gittikçe kullanımdan düşerek yerine "d" veya "t"nin geçmesidir (atlar yerine attar gibi). Aynı şekilde "y" sesi yerine "c" veya "j" kullanılmaktadır (yol yerine jol, yaka yerine caga). Başka dillerden gelmiş kelimelerdeki "f" sesi "p" olmuştur (fikir yerine pikir). Kazakça'da belirtme durumu -di (dilimizi / tilimizdi) ve yönelme durumu -ga, -gel, -ka, -ke (mektebe / mektep-ke) şeklinde kullanılır. Aynı şekilde bulunma, çıkma gibi durumlarda da farklı kullanımlar söz konusudur. Kazak lehçesini Karakalpak ve Nogay lehçelerinden ayıran bir başka özellik ise -ecek / -acak eklerinin bulunmayışıdır. Kazakça'da lehçe farkının pek önemli olmadığı kabul edilmekle birlikte dil bilimciler belli başlı üç lehçenin varlığını öne sürerler. Kuzey lehçesi bunlar arasında en çok dikkati çekenidir. Zira modern Kazak edebiyatı genel olarak bu lehçe etrafında gelişmiştir. Güney lehçesi küçük fonetik ve gramer farklılıkları ihtiva eder. Batı lehçesi ise esas itibarıyla Güney lehçesine yakındır.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıkan Kazak edebî dili, öncelikle Abay İbrâhim Kunanbay ve İbray Altınsarin gibi yetenekli yazarların gayretleriyle gelişmiştir. Böylece XIX. yüzyılın ilk yarısından itibaren edebiyat alanında Çağatay Türkçesi'nin yerini Kazak Türkçesi almıştır. Bu dönemde yayımlanan *Dala Valayati* (1888-1902) ve *Kazak* (1913-1918) gibi periyodikler de Kazak Türkçesi'nin yaygınlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Kazak Türkçesi ilk olarak Arap alfabesiyle yazılmış, 1929-1940 arasında Latin alfabesi kullanılmıştır. Daha sonra Kiril alfabesine geçilmiştir.

Günümüz Kazak dilinin kavramları bu dilin yaşadığı aşamaların etkilerini de yansıtır. Şüphesiz temel kaynak Türkçe'dir, fakat özellikle dinî ve kültürel alanla ilgili Arapça ve Farsça'dan alınan kelimeler de önemli sayıdadır. Bu tür kelimeler Kazak Türkçesi'ne doğrudan değil Tatarca, Özbekçe ve Tacikçe vasıtasıyla ulaşmıştır ve daha çok Kazak dinî literatürünün geliştiği XIII ile XIX. yüzyıllarda gerçekleşmiştir. Orta Asya'da Moğol istilâsının yaşandığı XII ve XIII. yüzyıllarda da Moğolca'dan özellikle askerî ve sosyal hayatla ilgili kelimeler Kazak diline geçmiştir. Rusça'dan etkilenme ise esas olarak 1917'den önce başlamışsa da Sovyet sistemine dahil olduktan sonra bu dilin resmî dil olmasıyla had safhaya ulaşmıştır. Rus dilinin etkisi özellikle ilim, teknoloji, yönetim, kültür, siyaset ve günlük hayatla ilgili pek

çok alanda yoğun olarak görülür. 1991'den sonra Rusça'nın etkisinden yavaş yavaş uzaklaşma çabaları göze çarpar. Böylece Kazak millî kimliğinin yeniden oluşturulması arayışında Kazakça tekrar resmî dil oldu, Rusça ise Kazakistan'da konuşulan etnik dillerden biri haline geldi.

Kazak Edebiyatı. XX. yüzyıl öncesinde Kazak edebiyatı yoğun olarak şiir etrafında gelişmiştir. Şiir türleri arasında da en yaygın olanı destandır. Muhtemelen XIV-XVI. yüzyıllar arasında belli bir form kazanan Kazak destanı bu süreçte pek çok kaynaktan beslenmiştir. Destanlar, aynı zamanda Orta Asya ve Volga bölgesi göçebe Türkler'inin yaşadıkları tarihî olayların şiirsel anlatımı hüviyetindedir. Meselâ Kambâr-batır destanı Kalmuklar'a karşı yürütülen mücadeleyi anlatırken Alpamış-batır Altın Orda'nın XV. yüzyıldaki gerilemesiyle ilgilidir. Esasen bu tür destan versiyonları Orta Asya Türklüğü'nün edebî birikiminin unsurlarını oluşturur. Şifahî gelenekle aktararak korunan bu edebiyat XIX. yüzyıl ortalarından itibaren yazıya geçirilmeye başlanmıştır.

Kazak kahramanlık destanlarının en meşhur örneklerinden biri Kobılandı-batır'dır. Bu destanın tarihî temeli, XIII. yüzyılda Hazar denizi kıyılarında yaşayan kızılbaşlara karşı Kıpçaklar'ın yürüttüğü mücadeledir. İlk anlarda muhtelif ve müstakıl kısa hikâyeler biçiminde olan destan, birbirini takip eden pek çok şair tarafından birbirine eklenerek uyumlu ve çok uzun bir eser haline getirilmiştir (yaklaşık 6500 mısra). Gerek bu destan gerekse diğer destanların merkezinde "batır" denilen bir kahraman bulunmakta ve olayların gelişimi bu kahramanın şahsiyeti, beklentileri, değerleri etrafında gerçekleşmektedir. Kahramanın asıl görevi boynunu veya milletini düşmanlarına karşı korumaktır. Daima cesur, asil ve soyunun bütün iyi özelliklerini barındıran bir kimliğe sahiptir. Dolayısıyla idealize edilmiş bir tasvirdir. Onun gücü ve cesareti bir savaşta 40.000 kadar düşman askerini mağlûp edecek kadar abartılır.

Aynı derecede popüler olan bir başka tür lirik destanlardır. Bu türün ana konusu genelde iki sevgili arasındaki aşk hikâyesidir. Göçebe hayatın şartları ve töre gibi hususlar lirik destanların vazgeçilmez diğer unsurlarındandır. En meşhur örneklerden biri olan Kozi Körpeş-Bayan Sulu'nun konusu, çocuklarının kimlerle evleneceğine ebeveynlerin karar vermesi âdeti üzerine bina edilmiştir. Eser bir

bakıma Leylâ ve Mecnûn'a benzetilebilir. Burada da aynı konu ve ebeveynlerin kararına itiraz eden gençlerin trajik hayatı işlenmektedir. Kozi Körpeş-Bayan Sulu destanının bu kadar popüler olmasında onun etrafında gelişen folklor ve türkülerin de önemli rolü vardır.

Sonuç olarak destanlar modern Kazak edebiyatının gelişmesinde çok önemli bir konumdadır. Yüzyıllara dayanan gelenek ve göreneklerin yanında Kazak halkının millî tarihinin bir kaydı durumundaki bu eserler, Kazak şair ve yazarları için günümüze kadar hem estetik hem duygu bakımından ilham kaynağı olmaya devam etmiştir. Kazak millî edebiyatı da bu süreçte tedricen oluşmuştur. Bu şekilde günümüz şair ve yazarlarının geçmişle bağlantıları kesilmeksizin yaşamaktadır.

Modern Kazak edebiyatının ortaya çıkışında, XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülmeye başlanan yeni yerli aydınların konumu ve etkisi ehemmiyetli yer tutar. Bu aydınların taşıdıkları ve eserlerine yansıttıkları fikirler daha çok Rus edebiyatı ve Avrupa kültürü kaynaklıdır. Bu dönem Kazak aydınlarında genel olarak iki ideolojik ve kültürel akım görülmektedir. Bunlardan biri, temsilcileri Rus ve Avrupa tecrübesini Kazak topraklarına taşımak arzusunda oldukları için zaman zaman Batılı olarak adlandırılan akım, diğeri de geleneksel Kazak kültürü ve dinî hayatından beslenen akımdır.

Batılı akımın ilk temsilcileri İbray Altınsarin (ö. 1889) ve Kazak millî edebiyatının temellerini oluşturmada katkısı bulunan Abay İbrâhim Kunanbay'dır (ö. 1904). Altınsarin'in asıl katkısı şiir ağırlıklı Kazak edebiyatında nesir ağırlıklı eserler vermiş olmasındadır. Konusu dinî alanın dışında, halkın anlayabileceği sadelikte kısa hikâyeler yazan Altınsarin bu türün öncüsüdür. Zamanının en önemli Kazak entelektüeli sayılan Kunanbay ise Batı kültür ve edebiyatını kendi halkına aktarmak istemiş ve şiirlerini bu amacının vasıtası olarak değerlendirmiştir. Şiirde geleneksel Orta Asya şiirinin soyut, istiareye dayanan üslûbundan ziyade sade bir dil kullanmış, aynı zamanda kadının statüsü ve eğitim gibi yeni temaları işlemiştir.

XX. yüzyılla birlikte Kazak edebiyatı gittikçe Batılı bir şekil kazandı. Sultan Mahmud Toraygirov da geleneksel Orta Asya şiir formunu terkederek sosyal içerikli şiire önem verdi. Toraygirov ayrıca *Kamar Sulu* (güzel kamer, 1914) adlı eseriyle Kazak edebiyatına romanı getiren iki

kişiden biridir. Şiir ve nesrin birlikte kullanıldığı bu eserden başka *Kim Jazıktı* (kim suçlu, 1914-1915) başlıklı eseri ise tamamıyla mısralardan müteşekkildi. Gerçek anlamda ilk Kazak romancısı Sipandiyar Kōbeev'in eseri *Kalingmal* (başlık parası, 1913) kadına karşı geleneksel tavrı konu edinir. Fakat XX. yüzyıl başlarının belki de en önemli Kazak yazarı Ahmed Baytursınulı'dır. Kazak halkının mutlak değişime ihtiyacı olduğunu vurgulayan Baytursınulı, bu değişimin Batı'lıların aksine kendi kültürel köklerine dayanarak olmasını istiyordu. Ancak şiiri bu düşüncelerinin bir aracı olarak kullanmasıyla bizzat kendisi geleneksel şiir çizgisinden ayrılıyordu. Eğitimin yaygınlaşması için de gayret gösteren Baytursınulı, 1914'te yazdığı *Til Kural* adlı eseriyle Arap harflerini Kazakça'ya daha uygun hale getirmeye çalıştı.

XX. yüzyılda Kazak ülkesinin Sovyetler Birliği'ne dahil olması Kazak edebiyatının gelişmesini de etkiledi. Çok geçmeden edebiyat Komünist Parti'nin hâkimiyetine girdi ve bundan sonra sadece partinin ve ideolojinin çıkarları doğrultusunda eserler vermeye zorlandı. Bu dönemde belki de bu amaç için şiirden daha fonksiyonel olan nesir ön plana çıktı; kısa hikâyeler, skeçler ve kurgusal yazılar yaygınlık kazandı. XX. yüzyılın ortalarına doğru Sâbit Mukanov ilk önemli Kazak romanı olan *Adaskandar*'ı (kaybolanlar, 1931) yazdı. Yeni ideoloji çerçevesinde yeni sosyal ve ekonomik düzenin geleneksel kurumlara karşı üstünlüğünü işleyen bu eseri aynı çizgide sınıf çatışmaları üzerine kurulu başka romanlar takip etti. En çok işlenen temalar daha iyi bir hayat için parti çalışmalarının önemi, Sovyet halklarının kardeşliği, komünist politikaların başarısı gibi konulardı. Bir bakıma bu çizginin dışında kalan tek eser, Muhtar Avezov'un Abay İbrâhim Kunanbay hakkındaki biyografik romanıdır. Kitap, Kazak entelektüel hayatının Rus kültürünün etkisi altına girmeye başladığı dönemdeki Kazak toplumunu ve kültürünü çok iyi bir şekilde ortaya koyan bir çalışmadır. Eserin 1947'de yayımlanan II. cildi *Abay Yolu*, I. ciltten farklı olarak daha çok resmî ideoloji çerçevesinde ve Ruslar'a karşı daha olumlu bir üslûptadır.

Bu dönemde şiirin teması da nesirden farklı değildir. Aynı şekilde şiirde de Sovyet ideolojisinin savunulması esastır. Hatta bu dönemde geleneksel destan tarzı da aynı amaç için kullanılmıştır. Tanınmış

bir şair olan Jambıl Jabaev, Suranşı-batır gibi Rus yayılmacılığına karşı direnen Kazak kahramanlığını işleyen geleneksel destanlar üzerinde yeniden çalışarak Suranşı-batır'ın esasen Ruslar'a karşı değil Özbekler'e karşı verilen mücadeleyi anlattığını iddia etti. Jabaev'in ayrıca Alpa-mış, Kambâr, Kōroğlu, Manan gibi destanları vardır. Şüphesiz bu tür ideolojik temalar bütün şairlerin ele aldığı tek konu değildir. Meselâ Tayır Jarokov, Kazak sözlü geleneği ve XIX. yüzyıl Rus şiirinden ilham alarak çok güzel aşk şiirleri yazdı.

1917'den önce Kazak edebiyatında örneği bulunmayan drama türü eserler de Sovyet döneminin ürünleridir. Esasen bu dönemin komünist idarecileri tiyatroyu, ideolojilerini yaygınlaştırmada etkin olacağını bilerek teşvik etmişlerdir. Avezov'un 1920'lerde yazdığı *Tüngi Sarın* (gece melodisi) ve 1916 Kazak ayaklanmasını konu alan eseri ilk gerçekçi tiyatro eserleridir. 1930'larla 1960'lar arasında bu ideolojik temalı eserler yoğun biçimde görülür. Beyimbet Maylin'in *Meydan* (cephe, 1933) adlı eseri bu türün öncülerindendir.

1960'lardan sonra edebiyat konularında çeşitlilik görülmeye başlanmış, özellikle romanlarda Kazak millî kimliği arayışları kendini hissettirmiştir. Bu durum 1990'lardan sonra daha da yaygınlık kazandı, geleneksel kültüre ve değerlere yeniden başvurularak yeni arayışlar gündeme getirildi. Bu arada modern çağı anlama ve bu çağda Kazak kimliğinin yerini belirleme gayretleri de yoğunlaştı.

BİBLİYOGRAFYA :

Q. Körpesh – B. Sulu, *W. Radloff, Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibirien*, St. Petersburg 1870, III, 261-297; A. S. Orlov, *Kazahskiy geroičeskiy epos*, Moscow 1945; A. Kunanbaev, *Sobranie soçineniy u odnom tome*, Moscow 1954; T. G. Winner, *The Oral Art and Literature of the Kazakhs of Russian Central Asia*, Durham 1958; *Qambar-batır* (haz. M. O. Avezov – N. S. Smirnova), Alma-Ata 1959; G. G. Musabaev, *Sovremenniy kazahskiy yazık I: Leksika*, Alma-Ata 1959; *Alpamış Batır* (haz. M. O. Avezov – N. S. Smirnova), Alma-Ata 1961; N. A. Baskakov, *Vvedenie v izučenie tyurkskih yazıkov*, Moscow 1962; *Sovremenniy kazahskiy yazık, Fonetika i morfologiya*, Alma-Ata 1962; *Qyz Jibek* (haz. M. O. Avezov – N. S. Smirnova), Alma-Ata 1963; "La littérature kazakh", *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden 1964, II, 741-760; B. N. Shnitnikov, *Kazakh-English Dictionary*, The Hague 1966; Q. Jumaliev, *XVIII-XIX ғасырлардағы қазақ әдебиеті*, Almatı 1967; Gn. Qaliev – Sh. Saribaev, *Qazaq dialektologiyası*, Almatı 1967; M. Balaqev v.dğr., *Qazaq tilining grammatikası*, Almatı 1967, I-II; a.mlf. v.dğr., *Qazaq әдеби тілінің тарихі*, Almatı 1968; E. Janpeyisov, *Qazaq*

prozasining tili, Almatı 1968; T. Jarokov, *Izbranoe*, Alma-Ata 1968; *Istoriya kazahskoy literaturı*, Alma-Ata 1968-79; N. K. Chadwick – V. Zhirmunsky, *Oral Epics of Central Asia*, Cambridge 1969; M. Avezov, *Sobranie soçineniy*, Moscow 1973-75, I-V; *Qazaq tilining túsindir-me sózdigi*, Almatı 1974-86, I-X; Altınсарın, *Sobranie soçineniy u treh tomah*, Alma-Ata 1975-78; *Qoblandy-batır* (ed. N. V. Kidaish-Pokrovskaya – O. A. Nurmagambetova), Moskva 1975; M. Düysenov, *Qazaq dramaturgiyasining janrı, stil' maselesi*, Almatı 1977; R. Berdibaev, *Qazaq eposı* (Janrlıq jâne stadiyalıq maseleler), Almatı 1982; J. Jabaev, *Eki tomdıq şığarmaları*, Almatı 1982; B. Şalabaev, *Qazaq romandarının tuuı men qalıptasu tarikhı*, Almatı 1983; R. Rizdiqova, *XVIII-XIX ғғ. qazaq әдеби тілінің тарихі*, Almatı 1984; B. Maylin, *Bes tomdıq şığarmalar jınağı*, Almatı 1986-87, I-IV; Muhtar Avezov *Jaghlımı, Adebı-sın maqalalar men zertteuler*, Almatı 1987; S. Torayğırov, *Sarıarqanıń jangbırı*, Almatı 1987, I-II; A. Bolğanbaev, *Qazaq tili leksikologiyası*, Almatı 1988; Ferhat Tamir, *Barkölden Kazak Türkçesi Metinleri: Gramer, Metin, Sözlük*, Ankara 1989; H. B. Paksoy, *Alpamysh, Central Asian Identity under Russian Rule*, Hartford 1989; A. Baytursinov, *Şığarmaları*, Almatı 1989; Mustafa Öner, *Bugünkü Kıpçak Türkçesi*, Ankara 1998; Şakir İbrayev, *Destanın Yapısı, Kazak Destanlarında İnsan, Zaman ve Mekan*, Ankara 1998; A. S. Ismakova, *Kazakhskaya khudozhestvennaya proza: poetika, zhanr, stil' (nachalo XX veka i sovremennoy)*, Almatı 1998; N. Kelimbetov, *Drevnii period istorii kazakhskoi literaturı*, Almatı 1998; K. Hitchins, "Epic, Kazakh", *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet Literatures* (1982), VI, 238-245; *Qazaq SSR Qısqaşa entsiklopediya*, Almatı 1989, IV.



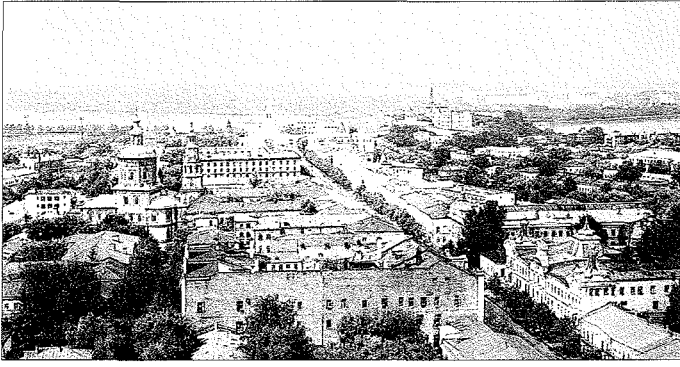
KEITH HITCHINS

KAZAN

Rusya Federasyonu'na bağlı
Tataristan Cumhuriyeti'nin başşehri.

Şehre adını veren nehrin (Kazanka) İdil (Volga) nehriyle birleştiği ve İdil'in bir dirsek şeklini aldığı noktada kurulmuştur. Bölgede yer alan Taş devrine ait iskân izleri ve şehrin yakın civarında görülen Tunç devri eserleriyle Demir devri başlangıcına ait mezarlar, buranın eski çağlardan beri yerleşim alanı olarak seçildiğini gösterir. Kazan şehrinin içinde bulunduğu bu coğrafi bölge, III. yüzyıldan itibaren çeşitli Türk devletlerinin hâkimiyet sahası içine girmeye başlamıştır.

İdil Bulgar Hanlığı'nın Abdullah Han zamanında çökmesiyle hanın iki oğlu Âlimbek ve Altınbek, Kazan nehri boyuna gelerek sonradan Eski Kazan olarak adlandırılacak şehri kurdular. Bu şehir günümüzdeki Kazan'ın 45 km. yukarısında yer alıyordu. Şehir daha sonraki tarihlerde İdil ırmağının ağzına taşındı ve bugün-



Kazan'dan
bir görünüş

kü Kazan şehri ortaya çıktı. Şehrin adının nehirde geldiği bilinmekle beraber nehir bu adın niçin verildiği bilinmemektedir. V. Radloff, M. Hudyakov, A. N. Sergeev, P. İ. Riçkov, Abdullah Battal Taymas, N. Bajenov, M. Penigen, M. S. Şpilevskiy ve E. G. Buşkanets, Kazan adını nehrin dibindeki derin çukurların varlığına dayandırır. K. Fuks, A. S. Dubrovin, Şehâbeddin Mercanî ve N. P. Zagoskin, Kazan şehrini Kazan Han ya da Kazan isimli bir şahsın kurduğunu ve şehre bu sebeple Kazan adının verildiğini ileri sürerler.

Altın Orda Hanı Uluğ Muhammed tarafından 1437 (bazı tarihçilere göre 1445) yılında kurulan Kazan Hanlığı'nın başşehri olan Kazan bu tarihten itibaren önemli bir ticaret merkezi oldu. Sibirya ve Orta Asya'ya ulaşan yollar üzerinde bulunması, bölgede yaz aylarında kurulan panayır- lar şehrin ticarî ve siyasî ehemmiyetini arttırdı. Burası kısa sürede cami, saray, medrese gibi çeşitli İslâmî eserlerle donatıldı ve İdil-Ural bölgesinin en önemli şehirlerinden biri haline geldi. Kazan 1487-1530 yılları arasında Ruslar tarafından birkaç defa işgal edildi. Hanlıktaki iç çekişmeler ve yoğun Rus baskısı neticesinde şehir 1552 yılında Ruslar'ın eline geçti. Şehirde bulunan Han Sarayı, Nur Ali ve Kul Şerif camileri, Han Mezarlığı gibi pek çok İslâmî eser ortadan kaldırıldı. Sadece bugün de ayakta kalan Süyüm Bike Minaresi'ne dokunulmadı. Kırmızı tuğladan yapılmış, 53 m. yüksekliğindeki bu minare Kazan Kalesi'nin de bulunduğu en yüksek noktada inşa edilmiştir. Kremlin olarak adlandırılan bu bölge 2001 yılında UNESCO tarafından "tarihî miras" olarak kabul edildi. 1998'de burada Kul Şerif adında dört minareli bir caminin inşasına başlandı.

1552 yılından sonra Kazan İslâmî şehir kimliğini kaybederek bir hristiyan şehri hüviyetine büründü ve XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar bu özelliğini korudu. Ka-

zan'ın Rus hâkimiyetine geçmesinin ardından idareciler müslüman grupları hristiyan yapmak için 1555'te burada bir piskoposluk kurdular. Piskopos Guriy 1555-1576 yıllarında büyük bir hristiyanlaştırma faaliyeti başlattı. Kazan piskoposluğu, devletin de yardımıyla kısa sürede İdil-Ural bölgesinin en önemli misyoner merkezlerinden biri haline geldi. Müslüman tebaa çeşitli vaatlerle hristiyan olmaya zorlandı. Kazan ve yöresine Rus nüfusun yerleştirilmesi, dinlerini değiştirmeleri için yapılan baskılar Tatarlar'ı 1556'da isyana sürükledi. Ancak isyan kısa sürede bastırıldı ve din değiştirmeyenlerin şehir surları içinde yaşamaları yasaklandı. Müslümanlar şehrin dışına çıktılar ve bugün de Eski Tatar mahallesi olarak bilinen yeni bir mahalle kurdular. XIX. yüzyılın sonuna kadar Kazan'daki hristiyan ve müslümanlar ayrı mahalle ve köylerde yaşıyorlardı.

Kazan 1552-1829 yılları arasında dokuz büyük yangın geçirdi. 24 Ağustos 1829 tarihindeki yangında dokuz kilise, 1309 ev yandı. 1714'te Zuye, Viyatka, Kongor, Simbir ve Penza şehirlerini içine alan Kazan eyaleti teşkil edildi. 1722 yılında Çar I. Petro Kazan'ı ziyaret etti, bu ziyaretten sonra şehrin ticarî ve sosyal önemi artmaya başladı. Çarın emriyle şehirde askerler için kundura ve nehir gemileri yapan fabrikalar kuruldu. Çeşitli okullar açıldı.

Çariçe II. Katerina 1767'de Kazan'ı ziyaret etti. Bu ziyaret sırasında müslümanlar kendisine başvurarak cami yapımı için izin istediler. II. Katerina'nın verdiği izinle Kazan'ın Ruslar tarafından işgalinden sonra ilk cami inşa edildi. Cami bugün Mercânî Camii olarak bilinmektedir. Şehirdeki ikinci cami 1768'de Apanayev ailesi tarafından yaptırıldı. 1771 yılında Ahundov ve Apanay medreseleri açıldı. 1774'te İdil-Ural bölgesinde çarlığa karşı büyük bir isyan girişimi başlatan Pugaçev

Kazan'ı ele geçirdi. İsyan sırasında şehirde çıkan yangın üç gün devam etti. Tarihî yapıların çoğu bu yangında yok oldu, sadece şehrin kalesi sağlam kaldı. İsyan girişiminin bastırılmasından sonra yeniden Kazan'ın imarına başlandı. 1786'da barut fabrikası, 1791'de ilk Rus tiyatrosu, 1797'de Duhovni Akademisi ve 1804 yılında Kazan Üniversitesi açıldı. Günümüzde hâlâ hizmet veren üniversitenin ana binası 1805-1814 yılları arasında inşa edildi. Kazan'da ilk Arap harfli matbaa Şark Matbaası (Azyatiski Tipografiya) adıyla 1800'de, ikincisinde Kazan Üniversitesi'nde 1802'de kuruldu; bu iki matbaa 1829'da birleştirildi.

Sibirya'nın yerleşime açılması üzerine şehrin ticarî ehemmiyeti daha da arttı. XX. yüzyılda Kazan, Rusya İmparatorluğu'nun en önemli ticaret ve kültür merkezlerinden biri durumuna geldi. 2 Ocak 1848'de ilk banka, 24 Mayıs 1850'de ilk kız lisesi, 1860'ta ilk deri fabrikası 1865'te şehir kütüphanesi, 1876'da Tatar Öğretmen Okulu, 1881'de ilk müzik okulu açıldı. Şehrin en büyük kütüphanesi Kazan Devlet Üniversitesi'ndeydi. Şehirdeki diğer bir önemli kütüphane de Tataristan Millî Kütüphanesi'dir.

1917 Bolşevik İhtilâli'nden önce şehirde Yıldız, Ahbar, el-İslâh, ed-Dîn ve'l-edeb, Biraderan Kerimoflar, Şark (1908'den itibaren Örnek), Beyânü'l-Hak, Millet gibi müslüman matbaaları ve çeşitli kitabev-

Tataristan Millî Kütüphanesi



leri bulunuyordu. 1871 yılında Kazan'da ilk Tatarca salnâme (kalendar) Kayyûm Nâsîrî tarafından çıkarılmaya başlandı. 1905 I. Rus İhtilâli'nden sonra başlayan yumuşama döneminden 1917 yılına kadar Kazan'da otuza yakın Arap harfli gazete ve dergi çıkmaktaydı.

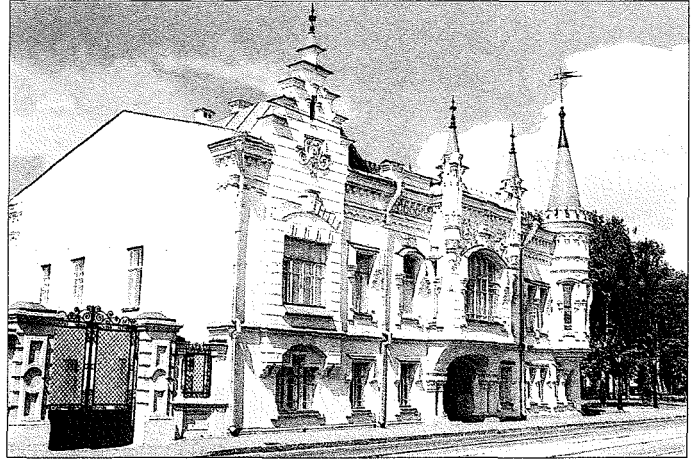
Bugün aynı zamanda bir endüstri merkezi de olan Kazan'da Kazan Üniversitesi, Pedagoji Üniversitesi, bir teknik üniversite, konservatuvar ve çeşitli yüksek okullar, İlimler Akademisi'ne bağlı çeşitli enstitüler bulunmaktadır. Aliasker Kemal, Kerim Tınçurin, Mûsâ Celil, Kaçalov drama tiyatrosu şehirdeki en büyük tiyatrolardır. Tukay, Lenin, Mûsâ Celil, Gorki ve Devlet Müzesi (700.000 parça koleksiyona sahiptir) şehirdeki önemli müzelerdir. Ayrıca 1990'dan sonra Kazan'ın hemen her mahallesinde inşa edilmeye başlanan değişik mimarideki küçük cami ve kiliseler de şehre çok dinli bir kimlik vermiştir.

Devlet Müzesi, Tukay Müzesi, Millî Kütüphane binası, opera binası, Mercânî, Apanay, Burnay, Ecim (Azimov), Peçen Pazarı ve Sultan camileriyle Saint Pavel ve Saint Pyotr kiliseleri Kazan'daki önemli tarihî eserlerdir. Kazan'da 200'e yakın Tatarca, Rusça, Çuvaşça gazete ve dergi çıkmaktadır. *Şehr-i Kazan, Vatanım Tatarstan, Respublika Tatarstan, Veçernaya Kazan, Kazan Utları, Süyünbike,*

Çarice II. Katerina'nın izniyle inşa edilen Kazan Mercânî Camii – Tataristan



Tukay
Müzesi –
Kazan /
Tataristan



Maarif, Miras ve İdil bunların en önemlileridir.

Kazan 1437-1552 yılları arasında Kazan Hanlığı'nın, 1708-1920 yılları arasında Kazan vilâyetinin (guberniya) merkezi, 27 Mayıs 1920'de Tataristan Özerk Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin, 30 Ağustos 1990'da Tataristan Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin, 7 Şubat 1992'den itibaren de Rusya Federasyonu'na bağlı Tataristan Cumhuriyeti'nin başşehri oldu.

2000 yılına ait verilere göre şehirde 1.101.007 kişi yaşamaktadır (şehirde 1897'de 130.000, 1923'te 158.000, 1939'da 406.000, 1959'da 667.000, 1970'te 869.000 kişi vardı). Nüfusun yaklaşık % 40,5'i Tatar, % 51,7'si Rus'tur. Ayrıca Başkırt, Çuvaş, Mari, Mordvin ve Udmurt gibi değişik etnik gruplar da yaşamaktadır. Şehirde uluslararası bir havalimanı, İdil nehri kenarında bir limanı ve Rusya Federasyonu'nun Avrupa kısmını Sibiry'a'ya bağlayan bir tren istasyonu bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Karl Fuks, *Kazan Tarihi* (trc. Necip Halfin), Kazan 1908; *İdil Nehrinde Yoldaş* (haz. Şerafeddin Şehidullin), Kazan 1908, s. 49-65; Ş. Ahmer, *Matbaclık Tarihi*, Kazan 1909, s. 54-70; Abdullah Battal Taymas, *Kazan Türkleri* (İstanbul 1925), Ankara 1988; Gomer Sattarov, *Ni Öçen Şulay Atalgan*, Kazan 1971, s. 3-47; M. Fehner, *Velikie Bulgari Kazan Sviyajska*, Moskova 1978, s. 53-212; *İstoriya Kazani*, Kazan 1988-91, I-II; Ravil Fahretdinov, *Mondadır Bezenen Babaylar*, Kazan 1992, s. 96-103; Nadir Devlet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi: Çağdaş Türkler*, İstanbul 1993, (ek cilt), s. 226-245; a.mlf., *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Ankara 1999, s. 4-8, 279-282; *Drevniyaya Kazan, Glazami Sovremennikov i İstoriyokov*, Kazan 1996; Reşid Rahmeti Arat, "Kazan", *İA*, VI, 519-522; a.mlf., "Matbuat / Kazan Türkleri", a.e., VII, 380-384; W. Barthold – [A. Bennigsen], "Kāzān", *EP* (İng.), IV, 849-850; "Kazan", *Tatarskiy Entsiklopedicheskiy Slovar*, Kazan 1999, s. 253-254.



İSMAİL TÜRKOÇLU

KAZAN HANLIĞI

1437-1556 yılları arasında
Karadeniz'in kuzeyinde
İdil-Ural bölgesinde
hüküm süren bir Türk devleti.

Adını Kazan şehriden alan Kazan Hanlığı, Türk-İslâm muhitinin kuzeydoğu kısmında, önemli ulaşım yollarından birini teşkil eden İdil (Volga) nehrinin orta mecrasında eski İdil Bulgar Devleti sahası üzerinde kurulmuştur. Kazan Hanlığı'nın sınırlarını kesin biçimde belirtmek güçse de esas kısmı yaklaşık olarak bugün Rusya Federasyonu'na bağlı Tataristan, Çuvaşistan, Udmurt, Mari ve Başkırdistan özerk cumhuriyetleriyle Ulyanovsk (eski Simbir), Penza, Saratov, Kuybişev, Perm, Tambov ve Ryazan vilâyetlerini içine alıyordu. Güneyinde Astrahan Hanlığı, doğusunda ve güneydoğusunda Nogay Hanlığı, güneybatısında Kırım Hanlığı, batısında Moskova Knezliği, kuzeyinde Fin boylarıyla meskün geniş alanlar ve kuzeydoğusunda Sibiry Hanlığı bulunuyordu.

Kazan Hanlığı'nın kuruluş tarihi konusunda iki farklı görüş vardır. Birinci görüşe göre hanlık, 1437 yılında Altın Orda hanlarından Uluğ Muhammed Han'ın tahtının elinden alınması üzerine Saray'dan ayrılarak Kazan iline gelmesiyle kurulmuştur. İkinci görüşe göre ise 1445'te Uluğ Muhammed Han'ın oğlu Mahmud'un hanlığın başına geçişiyle ortaya çıkmıştır. Hanlığın kuruluş süreci 1437-1445 yılları arasında tamamlanmış ve 1445'ten itibaren bağımsız bir devlet statüsüne kavuşmuştur.

Altın Orda'nın başşehri Saray'dan ailesi ve 3000 kadar askeriyle ayrılmak zorunda kalan Uluğ Muhammed Han tahtını yeniden ele geçirmek için faaliyete girişti. Önce Rus sınırındaki Belev'e giderek

1432'de yarlık verip knez tayin ettiği II. Vasili'den yardım istedi. Ancak kendisinden gerekli yardımı alamadığı gibi düşmanca karşılandı. Onunla yaptığı mücadeleden galip çıkınca (1437-1438) eski Kazan şehrine geldi. Bölge halkı onu sevinçle karşıladı, böylece Kazan Hanlığı'nın temelleri atılmış oldu. Kazan merkezli olarak Moskova Knezliği'ne karşı mücadeleyi sürdüren Uluğ Muhammed Han Moskova'ya karşı seferler düzenlemeye başladı. 1439'da yapılan sefer netice vermeyince 1444 yılı sonbaharında Moskova'ya ikinci defa sefer açıldı. 7 Temmuz 1445'te Kazan kuvvetleriyle Moskova ordusu arasında Suzdal şehri civarında vuku bulan meydan savaşında Ruslar yeniden mağlûp oldular. Büyük Knez Vasili ve kardeşi Mihail esir düştüler. Vasili, o zamana göre çok büyük yekûn tutan 200.000 ruble fidye vermek ve Uluğ Muhammed'in oğlu Kâsım'a, Oka nehri üzerinde Mişerler'le meskûn Hankirman (Kasimov) şehri merkez olmak üzere Kâsım Hanlığı'nın kurulmasına müsaade etmek zorunda kaldı.

Uluğ Muhammed Han, Altın Orda Devleti'ni yeniden canlandırmak gayesiyle Kazan Hanlığı'nı güçlendirmeye çalıştı. Altın Orda Devleti'ne tâbi devletlerin, bilhassa Moskova Knezliği'nin etrafında toplanmış olan Slav beylerinin de bundan böyle kendisini hükümdar olarak tanımasını hedefliyordu. Onun vefatından sonra yerine Belev-Suzdal savaşlarında kahramanlık gösteren büyük oğlu Mahmud (1445-1462) geçti (Rus kaynaklarında Mahmutek). Mahmud'un devrinde barış hüküm sürdü. Onun ölümü üzerine yerine oğlu Halil (1462-1467) hükümdar oldu. Fakat Halil 1467'de kardeşi İbrâhim (1467-1478) tarafından tahttan indirildi. İbrâhim'in tahta geçmesiyle Kazan Hanlığı'nda taht kavgaları başladı. Onun tahta çıkmasını istemeyen diğer bir grup Mahmud'un kardeşi ve Kâsım Hanlığı'nın kurucusu, aynı zamanda İbrâhim'in üvey babası olan Kâsım'ın adaylığını ileri sürmeye başladı. Kazan'daki taraftarlarının ve Rus knezinin yardımıyla Kazan tahtına geçmeyi planlayan Kâsım, III. İvan'dan yardım istedi. Bu sırada dağılık Rus knezliklerini Moskova etrafında toplayan III. İvan, Kazan Hanlığı'na karşı düşmanca bir tutum izlemeye başlamıştı. Kâsım'ın yardım isteği onu memnun etti. Ekim 1467'de Kâsım'ın kuvvetleriyle III. İvan'ın gönderdiği kuvvetler Kazan'a hücum ettilerse de geri püskürtüldüler. Bu taht mücadelesi Kâsım'ın ölüm tarihi olan

1468'e kadar sürdü. Fakat aynı yıl Rus kuvvetleri, İbrâhim'in Kazan'da bulunmadığı bir sırada Kazan'a âni bir baskın düzenlediler. Bunun üzerine kuvvetlerini toplayan İbrâhim, Nijni Novgorod şehrine çekilen Ruslar'ı ağır bir yenilgiye uğrattı ve çok sayıda esirle Kazan'a döndü. Bu savaştan kısa bir müddet sonra kuvvetlerini toplayan III. İvan yeniden Kazan üzerine yürüyünce İbrâhim esirleri serbest bırakarak barış istemek zorunda kaldı. Bu mücadeleler İbrâhim'in vefatına kadar devam etti. İbrâhim'in ölümünden sonra Kazan Hanlığı'nda Rus nüfuzu başladı.

Taht mücadelesi III. İvan tarafından dikkatle tertiplenmiş ve müdahale yalnız iki rakip arasında geçen basit bir taht kavgası şeklinde kalmamış, gerek Kazan gerekse Kâsım hanlıklarının tarihine büyük ölçüde tesir edecek neticeler doğurmuştur. Bu yüzden Kâsım ile Kazan hanlıkları birbirine düşman duruma gelmiştir. Kazan, Ruslar'ın merkezine yakın kuvvetli bir dayanak noktasını kaybetmiş olduğu gibi Kâsım Hanlığı da Moskova'nın elinde bir oyuncak haline gelmiştir. Bu aynı zamanda, 1445 yılında Kazan ile Moskova arasında ve Kazan lehine yapılmış olan barış devresinin fiilen sona ermesi demektir.

Kazan Hanlığı'nın iç tarihi bir türlü istikrar bulamayan bir manzara arz etmektedir. Hanlığın hüküm sürdüğü 115 yıl içinde on dokuz defa han değişmiş, on beş han tahta çıkmış, bunlardan bazıları birkaç defa tahti işgal etmiştir. Hanlığın iç tarihinin ikinci özelliği de yerli aristokrası sınıfının iki gruba ayrılarak devlet işine karışması ve bilhassa son devirlerde amansız bir mücadeleye tutuşmasıdır. Bu da devletin felâketini hızlandıran sebeplerden biri olarak kabul edilir.

1487'de Kazan Ruslar tarafından ilk defa işgal edildi, 9 Temmuz 1487 tarihinde başşehir Kazan düştü. Fakat Moskova, Kazan Hanlığı'nı tamamıyla ortadan kaldıracak güçte olmadığı ya da burayı Kâsım Hanlığı gibi kendisine tâbi Ruslar'a hizmet edecek bir devlet halinde muhafaza etmeyi istediği için III. İvan, Kazan tahtına Muhammed Emin'i çıkardı. Ayrıca Kazan Hanlığı ile karşılıklı münasebetleri tayin eden bir anlaşma yapıldı. Buna göre Kazanlılar Ruslar'a karşı savaşmayacak ve Moskova büyük knezinin muvafakati olmadan kendilerine han seçemeyeceklerdi. Bu tarihten itibaren Kazan'da Moskova'nın nüfuz devri başlamış oldu. 1480'de Saray hanları tâbiyetinden

çıkan III. İvan, Kazan ve Kâsım hanlarına Moskova tarafından verilmesi gereken yıllık vergiyi kesmekle kalmıyor, Kazan tahtına kendi adayını seçtirmeyi başarıyordu.

1502 yılında üçüncü defa Kazan tahtına geçirilen Muhammed Emin hiç beklenmedik bir şekilde 1505'te Moskova'ya karşı sefer açtı. 22 Mayıs ve 22 Haziran 1506'da Rus orduları mağlûp edildi. Fakat onun ölümünden sonra Moskova'nın adayı Şah Ali tahta geçti (1519). Kazan'da ise Şah Ali'nin aleyhtarları Kırım hanını yardıma çağırınca Sâhib Giray Han Kazan tahtına geçti (1521) ve Moskova'ya karşı sefer açtı. 1523'te Kırım tahtına geçen Saâdet Giray, Moskova ile dost geçinme siyaseti takip ettiğinden Kırım-Kazan iş birliği sona erdi. Sâhib Giray da Moskova'ya yalnız başına karşı duramayacağını bildiği için Osmanlılar'dan yardım yolları aradı, fakat bundan pek bir sonuç çıkmadı. 1524'te Kazan tekrar Ruslar tarafından kuşatıldıysa da bu muhasaradan bir şey elde edemediler. 1530'da yeniden Kazan'ı kuşattılar ve bu defa Kazan Moskova ile anlaşmak zorunda kaldı. Böylece Kazan'daki Rus nüfuzu tekrar arttığı gibi her yıl çara belirli miktarda vergi vermeyi de kabul ettiler.

Hanlığın son yıllarında Kazan'da iktidarı elinde bulunduran zümre, barışın korunması için han seçiminde Moskova'nın arzusuna boyun eğmek, topraktan fedakârlık etmek, hatta çocuk yaşta han ilân edilen Ütemiş Giray ile (1548-1551) annesi Süyünbike'yi Moskova'ya teslim etmek gibi ağır şartlara katlanmak zorunda kaldı. 1552'de Astrahan Hanı Kâsım'ın oğlu Yâdigâr, Kazan tahtına davet edildi. Yâdigâr'ın Kazan'a gelmesiyle halkın kendisine olan güveni arttı. Kazan'ın dağ tarafı Ruslar'a karşı ayaklandı ve tekrar merkezle birleşti. Ruslar arasında panik başladı. Moskova'ya karşı sefer açan Kırım orduları Tula'ya kadar ilerledi. Bu hareketler Moskova'nın Kazan'a karşı bir sefer açmasına sebep oldu. IV. İvan 150.000 asker, 150 top ve İngiliz mühendisi Butler'in kumandasındaki istihkâm kıtası ile Kazan üzerine yürüdü. Rus ordusu 20 Ağustos 1552'de Kazan'a ulaşarak 23 Ağustos'ta şehri kuşattı. İki ay kadar süren kanlı çarpışmaların ardından 15 Ekim 1552'de Kazan düştü. Böylece Orta İdil sahasında milâttan sonra VI. yüzyıldan beri devam etmekte olan Türk hâkimiyeti sona erdi. Kazan 1552'de işgal edildiği halde ülkenin fiiliyatta ele geçirilmesi ve kitle halinde Moskova-

ya karşı millî hareketin bastırılması XVI. yüzyıl sonuna kadar sürmüştür.

Kazan Hanlığı ahalisinin asıl unsurunu eski Bulgar, Kıpçak ve Uz gibi çeşitli Türk boylarının karışımından meydana gelen Kazan Türkleri (Tatarlar) teşkil ediyordu. Fin kavimlerinden en kalabalık zümreyi ise Çirmişler (Mari) oluşturuyordu. Çirmişler'le Arlar'ın (Udmurt) iptidai kültüre sahip oldukları, başlıca avcılıkla, Çuvaş ve Mokşılar'ın da arıcılıkla uğraştığı bilinmektedir. Bu gayri müslim kabileler Kazan Hanlığı'na vergilerini düzenli biçimde ödeyerek geniş bir serbestlik içinde yaşıyorlardı.

Kazan Türkleri'nin büyük çoğunluğu ise ziraatla uğraşıyordu. İslâm dininin ve şehir hayatının erken inkişaf etmesi ahalinin yaşayış tarzına ve kültürüne büyük tesir yapmıştı. Buna en iyi örnek 1507 yılında bir Türkçe tefsir kitabının yazılması, İdil Bulgar Devleti'nden kalan harabelerdeki kanalizasyon sistemi ve hamamlardır. Arkeolojik araştırmalar Kazan Hanlığı ahalisinin genel olarak hayvancılık, ziraat, kürk ticareti ve dericilikle uğraştığını göstermektedir. Ayrıca şehrin su yolları üzerinde bulunması yaygın olarak balıkçılık yapıldığını ispatlamaktadır. Kazan bundan dolayı bir ticaret merkezi haline gelmişti.

Kültür seviyesinin yüksek olduğu, XVI. yüzyıl ortalarında Safâ Giray'ın karısı Süyünbiki'nin bir kütüphane kurmasından da anlaşılmaktadır. Bu devrin şairlerinden Muhammed Yâr'ın 1539'da *Tuhfe-i Merdân* ve 1542'de *Nûr-i Sudûr* adlı eserleri kaleme aldığı bilinmektedir. Aynı dönemde Alpamşa, Çura Batır, Edige destanları halk arasında çok yaygındı, Kazan Hanlığı devri edebî ve idarî dili hakkındaki en önemli belge, Sâhib Giray Tataristan Devlet Müzesi'nde saklanmakta olan *Han Yarlığı*'dır. Bu yarlık dışında yazılı malzeme azdır. Kazan'da Ruslar'ın istilâsından önce çok sayıda cami, medrese, kervansaray gibi mimari eserler mevcuttu. Kazan Türkleri'nde kuyumculuk gibi ince sanatlar bir hayli gelişmiş olup IV. İvan'ın ele geçirdiği Kazan tacının da yerli sanatkarlar tarafından yapıldığına şüphe yoktur. Fakat bu değerli ziyaret, hat, yapı eserleri IV. İvan'ın Kazan'ı istilâsıyla yağma ve tahrip edildi, büyük çoğunluğunun izi bile kalmadı.

BİBLİYOGRAFYA :

Mercânî, *Müsteşâdü'l-ahbâr fi ahvâli Kazân ve Bulgâr*, Kazan 1897, I, 117-133; K. Fuks, *Kazan Tarihi* (trc. Necip Halfin), Kazan 1908; *İsto-*

riya Tatarii v Dokumentah i Materialah, Moskova 1937, s. 95-131; Akdes Nimet Kurat, *Türkiye ve İdil Boyu*, Ankara 1964, s. 65-83; a.mlf., *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara 1972, s. 152-202; a.mlf., *Rusya Tarihi*, Ankara 1987, s. 100-101, 116-117, 152-154; a.mlf., "Kazan Hanlığı", *DTCFD*, XII/3-4 (1954), s. 227-247; a.mlf., "Rus Hakimiyeti Altında İdil-Ural Ülkesi", *a.e.*, XXIII/3-4 (1968), s. 91-99; *Tatarstan ASSR Tarihi*, Kazan 1970, s. 69-100; J. Pelenski, *Russia and Kazan A Conquest and Imperial Ideology: 1438-1560*, Paris 1974; Ahmet Temir, "Kazan Hanlığı", *TDEK*, s. 933-937; Abdullah Battal Taymas, *Kazan Türkleri*, Ankara 1988, s. 23-34; Nadir Devlet, "Kazan Hanlığı", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1989, IX, 344-350; K. Takeo, "Kazan After 1552: The Rebellion of 1552-1557 (the 'Kazan war') and the Muscovite State", *The Proceedings of the International Conference on Urbanism in Islam*, Tokyo 1989, s. 1-49; M. Hudyakov, *Oçerki po İstorii Kazanskogo Hanstva*, Moskova 1991; Hadi Atlasi, *Sibir Tarihi, Süyünbiki, Kazan Hanlığı*, Kazan 1993, s. 185-428; *Tatar Tarihi: Onitılmas Şehifeler* (haz. S. H. Alişev), Kazan 1994, s. 139-143; Rızaeddin Fahreddin, *Kazan Hanları* (haz. Ravil Emirhan), Kazan 1995; F. Kämpfer, "Die Eroberung von Kasan 1552 als Gegenstand der zeitgenössischen russischen Historiographie", *Forschung zur Osteuropäischen Geschichte*, sy. 14, Berlin 1969, s. 7-161; Reşid Rahmeti Arat, "Kazan", *İA*, VI, 505-519; W. Barthold - [A. Bennigsen], "Kazân", *EP* (İng.), IV, 849-850; Uli Schamiloğlu, "Kazan Khanate", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, II, 408-409.



İSMAİL TÜRKOÇLU

KAZAN KALDIRMAK

Osmanlılar'da yeniçerilerin isyanını simgeleyen bir tabir (bk. YENİÇERİ).

KAZANLIK

Bulgaristan'da eski bir Osmanlı kaza merkezi.

Orta Bulgaristan'da Sofya'yı Burgaz'a bağlayan karayolu ve demiryolu üzerinde bulunan Kazanlık ünlü Şıpka Geçidi'nin hemen güneyinde, Tunca ırmağının bir kolu olan Gül ovası da denilen Kazanlık vadisinde kurulmuştur. Günümüzde (2001) 54.021 nüfusu bulunan bir sanayi şehridir. Osmanlı metinlerinde Akçakazanlık, Bulgarca'da Kazanluk olarak geçer. Kelimenin Kızanlık şeklinde okunması doğru değildir. 1400 yılı civarında Osmanlılar tarafından kurulan Kazanlık, Osmanlı dönemi boyunca tamamıyla Türk ve müslüman şehri olarak kalmış, bu sürede pek

çok mimari eser inşa edilmiştir. Tanzimat'a kadar Çirmen sancağına bağlı olan Kazanlık bu sancağın en kuzeyindeki yerleşim birimini oluşturuyordu. XIX. yüzyılda burayı gören Helmuth von Moltke, Hochstädter, Kanitz ve Jireček gibi seyyahlar Kazanlık'tan övgüyle söz etmiş ve Balkanlar'ın en güzel köşelerinden biri olarak tanımlamışlardır. Günümüzde bu özelliğini koruyamayan şehir sıradan bir sanayi merkezi olarak tekstil, ev aletleri ve yiyecek endüstrisi yoğunluklu ve çok az bir Türk azınlığın yaşadığı yerdir. Balkanlar'daki en eski mimari eserlerden biri olan, Rumeli fâtihî ve ilk beylerbeyi Lala Şâhin Paşa'nın türbesi burada bulunmaktadır.

Şehrin adı, yüksek dağlarla çevrili ovanın Osmanlılar tarafından bir kazana benzetilmesinden kaynaklanmaktadır. Kazanlık isminin (Vilâyet-i Akçakazanlık) yer aldığı ilk yazılı metin, 15 Muharrem 824 (20 Ocak 1421) tarihli Sarıca Paşa'nın oğlu Umur Bey vakfiyesinin dördüncü zeylidir. 1370'lerdeki Osmanlı fetihleri sırasında Kazanlık ovası stratejik olarak Şıpka Geçidi'nden Tuna Bulgaristanı'na giden yolda büyük önemi haizdi ve ayrıca çok sayıda süvari barındırmak için uygun bir yerdi. Bölgenin Eskiçağ'lardan itibaren yerleşim yeri olduğu, yakınlardaki antik Seuthopolis şehri kalıntıları ve milâttan önce III. yüzyıla ait bir Trakya kralliyet mezarı gibi izlerden de anlaşılmaktadır. Ortaçağ'da Bizans-Bulgar hâkimiyetinde Kazanlık ovası Krân ülkesi olarak biliniyordu ve bu ovada yirmi beş civarında kale inşa edilmişti. Bunlardan yöreye adını veren Krân Kalesi, Hasköy / Hasât (şimdi Krân) köyüne bakan yüksek bir tepenin zirvesindeydi.

Uzun yıllar Bulgar Krallığı ile Bizans arasındaki mücadeleler sırasında sık sık el değiştiren Kazanlık bu sebeple birkaç defa da tahrip edilmiştir. 1370'lerdeki Osmanlı fetihleri sırasında halen ayakta bulunan birkaç eski kalenin yıkıldığı ve nüfusun büyük kısmının başka bölgelere göç ettiği sanılmaktadır. Bununla birlikte bu döneme ait Osmanlı tahrirleri burada kayda değer bir hristiyan nüfusun mevcudiyetini bildirmektedir. Meselâ 877 (1472-73) tarihli tahrir kaydında, aralarında bir papazın da bulunduğu kalabalık bir Bulgar nüfusun Osmanlı ordusunda akıncı olarak görev yaptığı zikredilir. Adı geçen kayıtlarda bahsedilen Akbaş ve Yassıviran hristiyan köylerinin mevcudiyeti de göç hadisesinin sanıldığı ka-

dar yaygın olmadığını göstermektedir. Yine XVI. yüzyıla ait Osmanlı tahrirlerinden Enina (Keçidere) ve Mâgliş köylerinin hristiyan nüfusu bulunduğu anlaşılmaktadır. Enina köyündeki Saint Paraskevi Kilisesi'nde XI. yüzyıla ait eski kiril yazmalarının muhafaza edilmiş olması da bu hususta bir başka gösterge olarak değerlendirilebilir. Başından beri bir hristiyan köyü olarak kalan Mâgliş 1052 (1642) tarihli *Ziyâde-i Cizye* defterlerinde (BA, MAD, nr. 282) Mahmud Paşa Vakfı olarak zikredilmekte ve 454 hâne bulunduğu belirtilmektedir. Kazanlık bölgesi toponomisinden buraya iskân edilen Türk nüfusunun bir kısmının göçebe (Büyük Oba, Küçük Oba), bir kısmının Alevî Türkmen (Âşıklar, Sûfiler-i Bâlâ, Sûfiler-i Zîr, Saltuklar) olduğu anlaşılmaktadır. Yine Saruhanlı, Hamîdli gibi yer isimleri de yeni gelenlerin nereden geldiğini göstermektedir. XIX. yüzyılın pek çok seyyahı buradaki hristiyanlarla müslümanların çok iyi ilişkiler içinde yaşadığını belirtmiştir.

Babinger'in kaydettiği, bölge müslümanları arasında yaygın olan bir inanışa göre Rumeli fâtihî Lala Şâhin Paşa Kazanlık'a bakan bir tepe üzerinde vefat etmiş, iç organları buraya defnedilerek tıpkı Kosova'da I. Murad, Sigetvar'da Kanûnî Sultan Süleyman'a yapıldığı gibi kendisi için de bir türbe inşa edilmiştir. Lala Şâhin'in bedeni ise Bursa yakınlarında Kirmastî'de (bugünkü Mustafakemalpaşa) inşa ettirdiği cami ve medresenin bitişiğindeki türbeye nakledilmiştir.

1393'te Tuna Bulgaristanı fethedilince Kazanlık bir serhad şehri olarak askeri önemini kaybetti ve bundan sonra bir taşra merkezi haline geldi. Gazi Umur Bey 1400 yılı civarında burada bir cami, kervansaray ve hamam inşa ettirdi (vakfiye tarihi 824/1421). Bu yüzyılın sonunda Karlîzâde Ali Bey'in oğlu İskender Bey Kazanlık'ta başka bir cami yaptırdı. Bu cami restore edilmiş olarak hâlâ ibadete açıktır.

Kazanlık'ın nüfus yapısıyla ilgili güvenilir kayıtlar 1528'den itibaren mevcuttur. Bu yıla ait 167 numaralı *Tahrir Defteri*'ne göre burada 150 hâne müslümanla kırk bir mücerred bulunmaktadır. Kaza bölgesine dahil yirmi köyde 879 müslüman, 360 hristiyan hâne görünmektedir (bu kayıtlarda Mâgliş köyü hariç tutulmuştur). 1595 yılına ait tahrirde (TK, TD, nr. 133) Kazanlık'ta ciddi bir gelişmenin olduğu, beş mahallede 341 hâne ve 102 mücerred müslüman nüfusu bulunduğu

kaydedilmiştir. Bu tarihe kadar Kazanlık merkezinde henüz hristiyan ikamet etmiyordu. Kaza bölgesi de aynı şekilde gelişmiş, köy sayısı otuz ikiye çıkarken erkek nüfus (nefer) 1383'ten 2828'e (yaklaşık 4000'den 8000 kişiye) yükselmiştir ki bu rakamın yaklaşık % 80'ini müslümanlar oluşturmaktadır. Modern Bulgar tarihçiliği, Krân Kalesi düştükten sonra buranın nüfusunun bir kısmının Kazanlık'a göç ettiğini ve Kazanlık'taki en eski mahalle olan Karenska'yı oluşturduğu görüşündedir. Ancak 1528 ve 1595 tahrirleri bunun mahallî bir rivayet olduğunu, bu tarihlerde bu isimde bir mahallenin bulunmadığını göstermektedir.

Evliya Çelebi 1063'te (1663) Kazanlık'ı 1060 hâneli, 300 dükkânlı, sekiz camisi, üç tekkesi, iki medresesi ve hamamı bulunan bir kasaba olarak anlatmaktadır. Onun en önemli olarak bahsettiği camiler Sarıca Paşa ve İskender Paşa camileridir. Kazanlık'ta mevcut medreseler de aynı kişiler tarafından inşa ettirilmiştir. Hamamlardan biri de İskender Bey tarafından yaptırılmıştır. Evliya Çelebi hristiyan nüfusun çok az olduğunu vurgulamaktadır. 1070 (1660) tarihli Rumeli medreseleri listesinde Akçakazanlık'ta sadece el-Hâc Sinan Bey Medresesi kayıtlıdır. Evliya Çelebi'nin bu kişiye ait olarak zikrettiği diğer hamam hâlâ ayakta durmaktadır (1998).

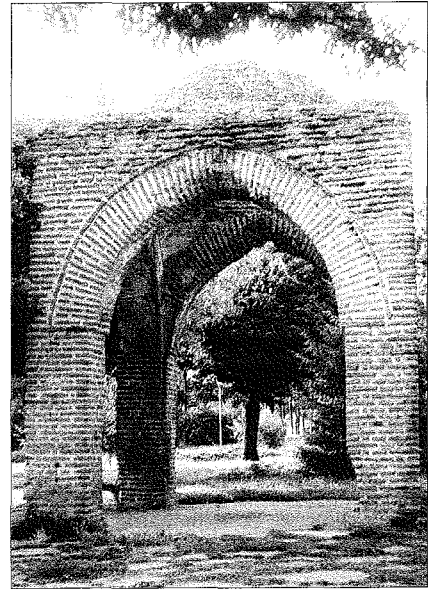
XVII. yüzyıldan itibaren bölgenin nüfus yapısında tedricî bir değişiklik görülmeye başlandı. Dağlık bölgelerde bulunan hristiyan nüfus yavaş yavaş kasabaya ve köylere yerleşti. XVIII. yüzyılda Kazanlık bir el sanatları ve ticaret merkezi olarak gelişti. Bu yüzyılın sonlarıyla XIX. yüzyılın başlarında özellikle Kırçali Dağlı isyanları sonunda pek çok karışıklık yaşandı, Kazanlık'ın bir bölümü tamamen tahrip edildi. 1829'daki Edirne Antlaşması'ndan sonra hızlı bir gelişme ile nüfus yapısında hristiyan çoğunluk oluştu. Aynı zamanda artan ticaret kapasitesi neticesinde küçük bir yahudi topluluk geldi. 1261 (1845) tarihli *Nüfus Defteri* (BA, MAD, nr. 3585) Kazanlık'ın sekiz mahalleye ayrıldığını, 1596 hânedede yaklaşık 10.000 nüfusu bulunduğunu (4479 erkek ve çocuk nüfusu), bunlardan 758 hânedenin müslüman, 838'inin hristiyan, yirmi yedisinin yahudi olduğunu, ancak hristiyan ailelerin kalabalıklığı yüzünden bunların toplam nüfusunun % 66'sına tekabül ettiğini göstermektedir.

Böylece tamamen müslüman olan bir şehrin iki yüzyıldan az bir sürede üçte ikisini hristiyanlar teşkil eder hale geldi.

1871'de Felix Kanitz, Kazanlık için minarelerinin zenginliğiyle gerçek bir müslüman, fakat nüfus bakımından müslümanların artık çoğunluk olmadığı yerleşim birimi ifadelerini kullanmaktadır. Kanitz Bulgarlar için 2500, Türkler için 1500 ve yahudiler için otuz hâne kaydetmiştir. 1291 (1874) tarihli *Edirne Vilâyeti Salnâmesi*'nde Kazanlık'ta on bir büyük cami, bir mescid, dört kilise, bir sinagog, iki hamam, 820 dükkânla bazı keçe ve sabun atölyelerinin bulunduğu yazılıdır. 1287 (1870) *Salnâmesi*'ne göre Kazanlık kazasında kırk yedi köy, 12.921 müslüman erkek, 12.871 gayri müslim erkek bulunmakta, dolayısıyla toplam nüfusun 50.000 civarında olduğu anlaşılmaktadır.

Kazanlık Doksanüç Harbi'nden doğrudan etkilendi. Savaş sırasında ve sonrasında Türkiye'ye göçler oldu. 1890'da Jireçek, burada bulunan 9500 nüfusun sadece 1618'inin Türk olduğunu kaydetmiştir. XX. yüzyılda Kazanlık yavaş yavaş büyüdü. 1934'te 14.834 olan toplam nüfusun 2160'unu Türkler oluşturmaktaydı. II. Dünya Savaşı'ndan sonra makine ve tekstil sanayiinde önemli bir merkez haline geldi. Nüfus 1980'de 57.657'ye ulaştı. Ancak gittikçe sevimsiz ve düzensiz bir yerleşim merkezine dönüştü. Günümüzde Osmanlı döneminden kalma dört kilise ile Karlîzâde İskender Bey Camii ayakta durmaktadır. Cami 1840'ta restore edilmiş olup

Kazanlık'ta Lala Şâhin Paşa'nın makam türbesi



müslümanların ibadetine açıktır. Tanınmış Celvetî dervişi Ahmed Ümidî (ö. 1106/1694-95) Kazanlık'tandır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 167; MAD, nr. 282, 3585; TK, TD, nr. 133; H. Barth, *Reise durch das Innere der europäischen Türkei*, Berlin 1864, s. 33-34; F. Kanitz, *Donau-Bulgarien und der Balkan*, Leipzig 1876, II, 202-203; C. Jireček, *Das Fürstentum Bulgarien*, Prag - Wien - Leipzig 1891, s. 394-395; B. Sjaroff, *Die Rosenkultur und Rosenindustrie in Bulgarien*, Leipzig 1907; P. Nikov, "Die Stadt und das Gebiet von Krn-Krounos in der byzantinisch-bulgarischen Beziehungen", *Studii Byzantini e Neohellenistica*, [Napoli] 1936; Ž. Čankov, *Geografski Rečnik na Balgarija*, Sofia 1939, s. 172-174; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, II, 236-244; H. J. Kissling, *Beiträge zur Kenntnis Thrakien im 17. Jahrhundert*, Wiesbaden 1956, s. 73-75; K. Starčev, "Kazanlâk", *Istoričeski Očerk*, Sofia 1964; K. Mirčev - Hr. Kodov, *Eninski Apostol-Starobalgarski Pametnik ot XI b.*, Sofia 1965; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârisi II*, s. 510-512; Atanas Popov, *Kreposti i ukrepitelni sâorizenija v Krânskata srednoevkovna Oblast*, Sofia 1982; D. Nikolov, *Starozagorski Okrug v istoričeskite izsledvanija*, Stara Zagora 1984; J. V. A. Fine, *The Late Medieval Balkans, A Critical Survey from the Late Twelfth Century to the Ottoman Conquest*, Ann Arbor 1987, s. 224-230; P. Soustal, *Tabula Imperii Byzantini 6, Thrakien*, Wien 1991, s. 324-325, 366; C. F. Poyet, "La description de Quezanlik, Turquie d'Europe (Thrace), III^e lettre", *Bulletin de la société de géographie (IV^e série)*, XVIII/105, Paris 1859, s. 179-200; F. Hochstetter, "Kazanlik und sein Rosenöl", *Das Ausland*, XL (1871), s. 132-134; İbrahim Tatarlı, "Türski kultovi zgrad i natpisi v Bâlgarija", *Godišnik na Sofijski Universitet* (Fakultet po Zapadna Filologija), LX, Sofia 1966, s. 566-613; M. Kemal Özergin, "Eski Bir Rûznâme'ye Göre İstanbul ve Rumeli Medreseleri", *TED*, sy. 4-5 (1974), s. 263-290; T. Ovčarov, "Istoričeskoto minalo na selo Krân, Starozagorski Okrug, spored pismenite izvori i arheoloģičeskite proučvanija", *Trudove na Veliko-Târnovskija* (Universitet Kiril i Metodij), XIV/3 (1977), s. 181-216; Sadi Bayram, "Bulgaristan'daki Türk Vakıfları ve Vakıf Abideleri", *VD*, XX (1988), s. 475-482; *Kratka Balgarska Enciklopedija*, Sofia 1964, II, 575-576; *Enciklopedija Bâlgarija*, Sofia 1982, III, 270-273.



MACHIEL KIEL

KAZASKER

(قاضيسكر)

İslâm tarihinde askerler arasındaki davalara bakan ordu kadısı, Osmanlılar'da Dîvân-ı Hümâyûn'un üyesi, yargı ve eğitim teşkilâtının sorumlusu.

Kâdî ve asker kelimelerinden oluşan kâdî'l-asker tabiri kaynaklarda kâdî-i asker veya kâdîlasâkir, kâdîlcünd, kâdîleşker olarak da geçer. Ancak kelime Os-

manlılar'da kazasker şeklini almış ve yaygınlık kazanmıştır. Osmanlı kaynaklarında kazaskerler bazan "sadreyñ efendiler, sadr-ı Rumeli, sadr-ı Anadolu" tabirleriyle de anılır. Bu tabirler muhtemelen onların divan üyesi olmalarıyla ilgilidir.

İslâm ve Türk Devletleri. Hz. Peygamber, ordu mensupları arasında çıkan anlaşmazlıklar ve onların işlediği suçlarla bizzat kendisi ilgilenir (Buhârî, "Hümus", 18, "Meğâzî", 54), her askerî birliğe bir kumandan tayin eder, askerler tarafından işlenen suçlara ve aralarındaki ihtilâflara da bu kumandanlar bakardı. Kazaskerlik bir müessesesi olarak ilk defa Hz. Ömer tarafından kuruldu. Hz. Ömer, Ebü'd-Derdâ'yı Suriye'de bulunan bir askerî birliğe kazasker (kâdîlcünd) tayin etti (Taberî, III, 397). Ebü'd-Derdâ bu görevini Hz. Osman döneminde de sürdürdü. Kâdisiye Savaşı esnasında Hz. Ömer ordu kadılığına Abdurrahman b. Rebîa el-Bâhilî'yi getirdi (Muhammed Hamîdullah, s. 412). Amr b. Âs'ın Mısır valiliği sırasında Süleyman b. Anz kâdîlcünd olarak vazife yapmıştı.

Emevîler devrinde İbnü'l-Eş'as'ın Hasan b. Ebü'l-Hasan adlı bir kişiyi kâdîlcünd tayin ettiği, I. Velîd devrinde İbn Âmir'in kâdîlcünd olarak görev yaptığı bilinmektedir. Halife Hişâm b. Abdülmelik zamanında da Ca'sel b. Hâân adlı kişi İfrîkiye'ye kâdîlcünd tayin edilmişti (Zehbî, V, 293; İbn Hacer, II, 68). Endülüs Emevîleri'nin kuruluşundan önceki valiler döneminde yargı görevi kâdîlcünd tarafından yerine getirilirdi. Aynı görev Abbâsîler'de de vardı. Nitekim Muhammed b. Abdurrahman el-Bağdâdî kâdîlasker olarak görev yapmıştı. Karahanlılar, Gazneliler, Selçuklular, Zengîler, Hârizmşahlar, Karamanoğulları, Akkoyunlular ve Karakoyunlular gibi Ortaçağ Türk-İslâm devletlerinde kazaskerlik müessesesi mevcuttu. Selçuklular'da hükümdarın hassa ordusunun ayrı bir kazaskeri (kâdî-i haşem ve leşkeriân-ı hazret) vardı. Büyük Selçuklu Sultanı Sencer'in Mecdüddin adlı bir kişiye verdiği kazaskerlik menşurunda onu ordunun ve askerlerin kadısı olarak görevlendirdiği, davalara bakarken hükümleri Kur'an ve Sünnet'e uygun olarak vermesini emrettiği görülmektedir (Müntecebüddin Bedî', s. 59, 79). Anadolu Selçukluları'nda Konya kadılarının kâdîlkudât ve kazaskerlik görevlerini birlikte üstlendiklerine dair örnekler olduğu gibi müstakil olarak görev yapan kazaskerlerin de bulunduğu bilin-

mektedir (İbn Bîbî, II, 164; Aksarâyî, 54, 69, 94; Niğdeli Kadı Ahmed, s. 264). Müctehid Kadı Hüsâmeddin ile Sivrihisarlı Kadı Celâleddin de kaynaklarda Anadolu Selçukluları döneminde kazasker olarak görev yaptıkları tesbit edilen şahıslar arasında yer alır. Hârizmşahlar'da "yolak", İlhanlılar'da "yargu" unvanıyla ordudaki davalara ve hukukî meselelere bakan kişilerin kazaskerle aynı görevi yaptığı söylenebilir. Zengîler ve Eyyûbîler'de kâdîlkudâtlardan sonra yargıda en yetkili kişiler kazaskerlerdi. Bunlar sultanla birlikte seferlere katılır, bu sırada ortaya çıkan davalara bakar, ayrıca dârüladldeki oturmelerde hazır bulunurlardı. Nûreddin Mahmud Zengî döneminde Burhâneddin Mes'ûd el-Belhî ile İbnü'l-Ferrâş diye tanınan Ebü Abdullah Şemseddin Muhammed b. Muhammed bu görevi üstlenmişlerdi. Selâhaddin-i Eyyûbî, İbnü'l-Ferrâş'ı kazaskerlik görevinde bıraktı. Ondan sonra da Bahâeddin İbn Şeddâd'ı bu göreve tayin etti.

Memlûkler'de de askerî sınıfın şer'î ve hukukî işlerine kazaskerler bakardı. Dârüladle bağlı olarak görev yapan kazaskerler divanda kâdîlkudâtların alt tarafında otururlardı. Hükümdarlarla beraber sefere çıkan kazaskerler Hanefî, Mâlikî ve Şâfiî olmak üzere üç mezhepten seçilirdi. Hanbelî mezhebine mensup kazasker yoktu. Vilâyetlerin durumuna göre bazan

Kazasker (Costumes turcs de la cour et de la villes de Constantinople en 1720, Bibliothèque Nationale, M. nr. 34239)



üç, bazan iki, bazan da tek kazasker görevlendirilirdi. Bir askerle sivil kişi arasındaki anlaşmazlıklarda davalı taraf askere davaları kazasker görürdü.

Hindistan'da kurulan Türk devletlerinde de ordudaki davalar için kazaskerler görevlendirilmisti. Dîvân-ı Kazâ'nın üyeleri arasında yer alan kâdîleşker daha sonra terfi ederek kâdî-i memâlik olurdu. Nitekim Sultan Alâeddin Halacî zamanında kâdîleşker olan Ziyâeddin Biyâne kâdî-i memâlik tayin edilmişti (Kortel, s. 307).

Osmanlı Devleti. Osmanlılar kazaskerlik müessesesini muhtemelen Anadolu Selçukluları'ndan almışlardır. Kazaskerliğin resmî bir kurum halinde ortaya çıkışı I. Murad dönemi başlarında olup kuruluş tarihi bazı kaynaklarda 762 (1361), bazılarında 763 (1362) olarak verilir. Kuruluş amacı hakkında kaynaklarda dolaylı bilgilerin yer aldığı bu müessesenin başına getirilen ilk kişi Çandarlı Kara Halil'dir. Bursa kadılığından kazaskerliğe, oradan da vezirliğe geçmiştir. Kuruluş döneminde Çandarlı ailesinden kazaskerlikten vezirliğe geçen birkaç kişi daha bulunmaktadır. O devirde bu uygulama bir teamül haline gelmişti.

Mûsâ Çelebi Edirne'de hükümdarlığını ilân edince ümerâdan Kôr Melikşah'ı vezir, Mihaloğlu Mehmed'i beylerbeyi tayin ederken Simavna kadısı oğlu Şeyh Bedreddin'i de kazasker yapmıştır. Bu durum kazaskerliğin devletin üç temel makamından biri olduğunu, şer'î-hukukî otoriteyi temsil ettiğini, padişahın iradesine meşruiyet kazandırdığını gösterir. Fetret devrinde Amasya'yı merkez edinen Mehmed Çelebi'nin de kazaskerlik görevine Çandarlı İbrâhim'i getirmesi, Osmanlı ülkesinde bir süre için iki kazaskerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu durum Çelebi Sultan Mehmed'in birliği sağlamasıyla 816'da (1413) son bulmuştur.

Kazaskerliğin gelişmesi, bir kurum haline gelmesi Fâtih Sultan Mehmed döneminde gerçekleşti ve özellikle onun saltanatının son yılında Karamânî Mehmed Paşa'nın arzıyla Rumeli ve Anadolu kazaskerliği ortaya çıktı. Yavuz Sultan Selim devrinde bir ara merkezi Diyarbekir'de olmak üzere Arap ve Acem kazaskerliği teşkil edilerek kazasker sayısı üçe çıkarıldıysa da devletin merkezîyetçi yapısıyla bağdaşmayan bu sonucunu bir süre sonra lağvedilerek Anadolu kazaskerliğine bağlandı. XVI. yüzyıl sonlarına kadar kazasker tayinleri vezirîâzamın arzıyla yapılmaktaydı. XVII. yüzyıldan itibaren şey-

hülislâmın yetkisinin giderek artmasıyla kazasker ve mevâlînin tayinleri vezirîâzâmın muvafakatini almak şartıyla şeyhülislâma bırakıldı. Vezirîâzam "küçük telhis"le tayini padişaha arzeder ve onayını isterdi (Orhonlu, s. XXI). Nitekim Ahîzâde Abdülhalim Efendi'nin 1012'de (1603) Rumeli kazaskerliğinden azli ve yerine Damadzâde Mehmed Efendi'nin tayini için Vezirîâzam Yemişçi Hasan Paşa bu kişiler hakkında padişaha kısa bilgiler vererek onun onayını istemişti. Padişahın oluru alındıktan sonra tayin rûûsa kaydedilirdi. Damad Mehmed Efendi'nin tayini "Bâ-hatt-ı hümayun kazaskerlik-i Rumeli, sâbıkan Rumeli kazaskeri olup Galata kadılığında bulunan Mehmed Efendi'ye verilmek buyuruldu" şeklinde işlenmişti (BA, MAD, nr. 18155, s. 135).

Kazaskerlerin tayinlerinde olduğu gibi azillerinde de padişahın yetkisi vardı. Özellikle XVI. yüzyılın sonlarından itibaren giderek yoğunlaşan bir şekilde üst seviyedeki diğer görevliler gibi kazaskerler de sıkça azledilmeye başlandı. Bunda, sayıları artan kazasker ve mevâlînin görev sürelerinin kısaltılması da rol oynamış olmalıdır. Hatta çok defa bu sürenin bile beklenilmediği dikkati çeker (Mecdî, I, 394). Bu durum dönemin kaynaklarında tenkide uğramış, Selânikî, III. Murad'ın ölümü üzerine saltanatın genel bir değerlendirmesini yaparken bilhassa kadıların ve kazaskerlerin keyfî olarak azledilmelerinden yakındığı gibi (Târih, s. 427-430) Koçi Bey, IV. Murad'a takdim ettiği risâlesinde eskiden ülemânın en âlim ve faziletlisinin şeyhülislâm, ondan aşağısının Rumeli kazaskeri ve bu tertip üzere derece derece aşağı manskıblara inildiğini, önceki dönemlerde bu usule uygun olarak tayin edilen şeyhülislâmın hayatları boyunca arz edilmediklerini, kazaskerlerin de on-on beş yıl görevde kaldıktan sonra mâzul olduklarında kendilerine 150'şer akçe emekli maaşı bağlandığını söyleyerek kendi zamanında buna uyulmamasından şikâyet etmişti (Risâle, s. 34). Kazaskerlerin hastalık, sadrazamla anlaşamama, ilmi yetersizlik, görevde ihmâl, siyasî ayaklanma, saltanat değişikliği gibi sebeplerle görevden alındığı görülmektedir.

Başlangıçta kazaskerlerin gelirleri tahsis edilen haslardan sağlanmaktaydı. XVI. yüzyılda kazaskerlere has verilmesi sürdü. Kanûnî Sultan Süleyman devri başlarına ait Anadolu eyaleti tahrir defterinde (BA, TD, nr. 438, s. 5) Anadolu kazaskeri-

nin hasları dört köy, bir ihtisab vergi geliri ve yirmi bir değirmen vergisi olup bunların toplamı 122.519 akçe idi. Erken tarihli bazı Batı kaynaklarında kazaskerlere timar ve has verildiği belirtilir. 1534'te Ramberti tarafından yazıldığı tahmin edilen risâlede ileri gelen devlet erkânı arasında kazaskerler anlatılırken her bir kazaskerin yaklaşık 6000 duka timar geliri olduğu kaydedilmektedir. Yûnus Bey de yine aynı tarihlere ait risâlesinde kazaskerlerin 6-7000 duka yıllık timar gelirleri olduğunu yazar (Lybyer, s. 247, 265). Kazaskerlerin ilk devirlerde timar ve hasla beraber ayrıca maaş (mevâcib) aldıklarına dair kaynaklarda herhangi bir bilgi yoktur. İlk olarak Fâtih Kanunnâmesi'nde kazaskerlere günde 500 akçe verildiği belirtilir (Fâtihin Teşkilât Kanunnâmesi, s. 48). 974-975 (1567-1568) malî yılı devlet bütçesinde Rumeli kazaskerine ayda 17.165, yılda 205.980 akçe, Anadolu kazaskerlerine ayda 16.918, yılda 203.016 akçe ödendiği kaydedilir (Barkan, İFM, XIX/1-4 [1961], s. 309). Bu miktarlar günlük olarak 572 ve 563 akçeye denk düşer. Bundan bir asır sonra 1070 (1660) ve 1080 (1669) yılları bütçelerinde de rakamlar değişmemektedir (a.g.e., XVII/1-4 [1960], s. 316). XVII. yüzyıl başlarında Ayn Ali şeyhülislâma 750, Rumeli kazaskerine 572, Anadolu kazaskerine 563 akçe yevmiye ödendiğini yazar. Kazaskerlere ayrıca askerî zümrenin miras taksiminden belirli bir gelir ayrılmıştı. Âfî, XVI. yüzyılın ikinci yarısında bu miktarın Rumeli kazaskeri için 8000 akçe, Anadolu kazaskeri için tahminen bunun iki katı olduğuna işaret eder (Kûnhû'l-ahbâr, vr. 91^a). Kazaskerler bunun dışında kadı ve müderrislerle bazı tevcihat beratlarından belli miktarlarda harç alırlardı. Harcın miktarı ve hangi tevcihattan alınacağı fermanlarda belirtilmişti. Padişahların tahta çıkışı sırasında dağıtılan cülûs bahşışı ve hediyelerden illara da ayrılırdı. Meselâ 1003'te (1595) III. Mehmed'in, 1058'de (1648) IV. Mehmed'in cülûsunda her bir kazaskere 20.000 akçe ve bir sof verilmişti.

Mâzuliyet dönemlerinde kazaskerlere XV. yüzyıl sonları ile XVI. yüzyıl başlarında günde 75-100 akçe, XVI. yüzyıl sonlarına doğru 150-200 akçe, XVII. yüzyıl başlarında 250 akçe ödendiği tesbit edilmektedir. Ancak bu miktarların üstünde "riayeten" yüksek maaşla mâzul olan birçok kazasker de bulunmaktadır. Burada son yetki hükümdara aitti. Lutfî Paşa ise kazaskerlere emekli olmaları halinde 150

akçe verilmesi gerektiğini yazar. Kazaskerlerin bu şekilde miktarları belirtilen emekli maaşlarını çok defa Ayasofya ve Süleymaniye Camii gibi büyük vakıfların gelir fazlalarından (zevâid-i evkâf) aldıkları görülmektedir. Kazaskerlerin kıdem ve hizmet durumlarına göre bu ücretler ayarlanıyordu. Süleymaniye Dârülhadisî öncelikle mâzûl kazaskerlerin görev yaptığı ve ücret aldığı bir medrese idi. Âlî Mustafa Efendi'nin eserinde ve dönemin belgelerinde kazaskerlere arpalık verildiğini gösteren bilgiler vardır. Kazaskerlere XVII. yüzyıl ortalarında "ber-vech-i arpalık" kazaların tevcih edildiği görülmektedir (BA, MD, nr. 85, hk. 645, 646).

Kanunnâme ve münşeat mecmualarında kazaskerlerin elkâbı farklı şekilde verilmektedir. Fâtih Kanunnâmesi'nde müftü efendi, hoca efendi ve kazaskerlerin elkâbı "a'lemül'l-ulemâi'l-mütebahirîn efdalül'l-fudalâi'l-müteverriîn yenbû'l-fazl ve'l-yakîn vârisü ulûmî'l-enbiyâ ve'l-mürselîn keşşâfû'l-müşkilâtî'd-dîniyye ve sahhâhu müteallikâtî'l-yakîniyye keşşâfu rûmûzî'd-dekâik hallâlu müşkilâtî'l-halâik ..." şeklindedir.

Kazaskerlerin divanda nerede ve nasıl oturacakları kanunnâmelerle belirlenmiştir. Vezirler, kazaskerler ve defterdarlar Dîvân-ı Hümâyûn'a gelirken çavuşbaşı ve kapıcılar kethüdâsı tarafından karşılanırlardı (Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi, s. 33,42). Divan müzakereleri bitince divanhâneye biri vezîriâzama, biri diğer vezirlerle ve biri de kazaskerlere olmak üzere üç sofrâ kurulurdu. Kadızâde Ahmed Şemseddin'in Rumeli kazaskerliği zamanında kazaskerlerin beylerbeyilere tekaddüm etmesi ve yemekten sonra ıslak havlu yerine müstakil leğen-ibrik getirilmesi usul olmuştur. Kazaskerlerin cuma günleri vezîriâzamanın huzurunda katıldıkları divanın da kendine has bir teşrifâtı vardı. Cuma günü sabah namazından sonra kazaskerler başlarında örf denilen kıvrımlı sarıkları olduğu halde divanhâneye gelirlerdi. Dava dinleme bittikten sonra vezîriâzam kalkar, çavuşlar alkışlar, bu sırada kazaskerler de ayağa kalkarak selâma dururlardı. Ayrıca padişahların cülûs ve biat merasiminde kazaskerler tören kıyafetleriyle teşrifâtın ilk sırasında yer alırlardı. Padişahların sefere çıkışlarında kazaskerler onların yanında giderek sohbet ederlerdi. Fâtih Kanunnâmesi'nde, "Ve cenâb-ı şerîfîm sefere müteveccih olsa yanaşmak vüzerâmin ve kazaskerlerimin ve defterdarlarımın yoludur" denilmektedir. Padişahlar sefere katılmazlarsa kazas-

kerler de kendi yerlerine vekâleten mevâlî kadılardan birini (ordu kadısı) gönderirlerdi. Bunların dışında ramazan ve kurban bayramları münasebetiyle, şehzadelerin sünnet düğünleri, sultan düğünleri, cenaze merasimleri ve padişahların cenaze namazları, şehzadelerin sancağa çıkışları gibi vesilelerle yapılan törenlerde gerek Dîvân-ı Hümâyûn üyesi gerekse ulemânın önde gelen temsilcileri olarak kazaskerler daima önde yer alırlardı.

Görevleri. Kazaskerlerin görevlerini idarî ve kazâî olarak başlıca iki alanda toplamak mümkündür. Kuruluş yıllarında görevleri ordudaki askerî-hukukî ihtilâfları halletmek, seferlere katılarak davalara bakmaktı. Zamanla mülâzemetin düzenli işletilmesi, ülke içindeki kadıların, müderrislerin tayinleri-azilleri ve diğer işlemleriyle uğraşmak başlıca vazifeleri oldu. İki kısma ayrıldığında ise Rumeli kazaskeri birinci kazasker sıfatını elde ederek Rumeli'deki, Anadolu kazaskeri Anadolu ve Arabistan'daki ilmiye mensuplarının işlerine bakmışlardır.

Kaynaklarda kazaskerlerin görevleriyle ilgili ilk bilgiler Yıldırım Bayezid dönemi-ne kadar iner. Bu dönemde kadılardan sorumlu oldukları anlaşılmaktadır. II. Bayezid devrinden itibaren kazaskerlerin en önemli ve zor görevi, adalet ve eğitim teşkilâtının mensupları olan kadıların ve müderrislerin işlerini yürütmek olmuştur. Böylece giderek şeyhülislâmla aralarında bir vazife taksimi ortaya çıkmıştır. Şeyhülislâmın tayin işlerini yürüttüğü kesim ancak mevleviyetler ve yüksek müderrisliklerdir. Devletin adlî ve idarî teşkilâtının esas birimi olan kadılıklara, yine memleketin her köşesine serpilmiş olan medreselere tayinler-aziller ve diğer işlemler ise kazaskerlerin yetki alanı içine girmiştir.

Kazaskerler ilmiye sınıfı mensuplarının tayin, azil, nakil, terfi gibi işlemlerini "rûznâmçe" adı verilen defterlere kaydederdilerdi (Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 87). Bu defterlerin en azından XVI. yüzyıl başlarından itibaren tutulduğunu ve devamlı gelişerek düzenli bir şekil aldığını söylemek mümkündür. XVI. yüzyıl başlarına ait sadece mülâzemet kayıtlarını ihtiva eden bir defter bulunmaktadır (TSMA, nr. D. 5605/1-2). Kazasker rûznâmçelerinin önemli bir kısmı bugün İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi'nde yer almaktadır.

Divan üyesi olarak da kazaskerler bazı önemli görevleri yerine getirirlerdi. Fâtih

Kanunnâmesi'nde şer'î-hukukî konulardaki yetkisi, "Ve şer'-i şerîf üzere deâvî hükmünü kazaskerlerim buyrulduzu ile yazalar ..." şeklinde ifade edilmişti. Dîvân-ı Hümâyûn'da örfî hukuk ve yargı vezîriâzam ve onun uygun gördüğü kimseler tarafından yürütülür, şer'î hukuk ve yargı ise kazaskerlerin görev alanına girerdi. Kadılardan, sancak ve beylerbeyilerden Dîvân-ı Hümâyûn'a gelen "sûret-i siciller" önce vezîriâzam, kazasker ve defterdar tarafından incelenir, bu yetkililerin ilâm ve sicil üzerine kendi kararları buyruldu şeklinde yazılırdı (Heyd, s. 256). Şer'î meselelerde kazaskerin bu kabil buyruldu örneklerine Kanûnî Sultan Süleyman devri sonları ile II. Selim devrinin ilk zamanlarına ait bazı mühimme ve ruûs defterindeki hükümlerin baş taraflarında rastlanmaktadır. Katil, ayaşlık ve cinayet, hırsızlık, zina, kılıç ve bıçakla öldürmeye teşebbüs gibi âdi suçlara kazasker bakıyor ve sonunda divanın da onayı ile çeşitli cezalar veriliyordu. Kazaskerlerin Dîvân-ı Hümâyûn'da bakacakları davaların bir gündemi muhtemelen önceden yapılıyordu. Selânikî, III. Murad'ın cülûsunda devlet işlerine gösterdiği büyük ilgiyi anlatırken padişahın 25 Ramazan 982 (8 Ocak 1575) Cumartesi günü erkenden kazasker efendileri çağırıldığını "kazâyâ"larını okuduğunu, divanhâneye gelip şer'î davaları dinlemeye başladığını söylemesi (Tarih, s. 105), kazaskerlerin belli bir gündem içerisinde davalara baktığına işaret eder.

Kazaskerler ayrıca divanda bazı büyük davaları görerek yargılama da yapabilirlerdi. Nitekim Molla Kâbız, Nadajlı Sarı Abdurrahman, Hamza Bâlî'nin adamlarından Ahmed b. Nasuh, toplumda fitne çıkardıkları gerekçesiyle farklı dönemlerde divanda yargılanarak kazasker hükmü ile idama mahkûm edilmişlerdi. Yine ilmiye sınıfı mensuplarının, ulemâ dışındaki askerî sınıfın Dîvân-ı Hümâyûn'da muhakeme edilerek kazasker hükmü ile cezalandırıldığı bilinmektedir.

Dîvân-ı Hümâyûn'un bu konudaki çalışma şeklini inceleyen bazı araştırmacılar, İslâm hukukunda yargılamanın tek hâkimle yapılması ilkesi üzerinde dururlar. Burada ise mahkeme divan heyeti tarafından yapılmaktadır. Ancak uygulamanın bu ilkeye aykırı olmadığı, çünkü yargılamanın bir kişi (vezîriâzam veya Rumeli kazaskeri) tarafından yapıldığı, diğerlerinin yardımcı olduğu görülmektedir. Kazaskerler, Dîvân-ı Hümâyûn'da dava dinledikleri ve şer'î konularda hüküm ver-

dikleri gibi ayrıca haftanın belli günlerinde kendi mahkemelerinde de (evlerinde) divan akdeder, davalara bakarlardı. Dîvân-ı Hümâyûn'da kendilerine havale olunan davalardan gerek gördüklerini kendi mahkemelerine havale ederlerdi (Uzunçarşılı, *Merkez-Bahriye*, s. 22-23).

Osmanlı Devleti'nde "askerî" terimiyle bilinen imtiyazlı zümreler, kendi aralarındaki veya reâyâ ile olan davalarının normal kadî mahkemesi yerine kazasker mahkemesinde görülmesini isteyebilirdi (Heyd, s. 221). Askerîlerin kadî yerine kazasker huzurunda yargılanması hususu fetvalarda açıkça belirtilmiştir (İbn Kemal, vr. 148^a).

Kazaskerlerin evlerinde mahkeme kurarak dava dinlemeye ne zaman başladıkları kesin olarak bilinmemektedir. Ancak XVI. yüzyılın ortalarından itibaren rastlanan Rumeli sadâreti sicilleri kazaskerlerin baktıkları davaların nevileri, davalar-daki taraflar hakkında bilgi vermektedir. Mâulûzâde Mehmed Efendi'nin Rumeli kazaskerliği dönemine ait 987 (1579) tarihli sicil defterindeki kayıtlarda vakıflar, muhallefât, sosyal ve ekonomik konular, timar, mukâtaa, beytûlmâl ile ilgili meselelerin yer aldığı ve bunların taraflarının çoğunluğunu askerî zümrelerin oluşturduğu tesbit edilmiştir.

Kazaskerlerin maiyetinde çeşitli işleri gören ve onlara yardımcı olan personelin bulunduğu, bunların sayısının bazı dönemlerde artış gösterdiği bilinmektedir. Kazaskerlerin konaklarında şeriatçı denilen nâibler önemli olmayan davaları dinleyerek onlara yardımcı olurlardı. Rumeli kazaskerlerinin İstanbul ve Galata bedestenlerinde bulunan kassâm memurları kalabalık personele sahipti. Ayrıca zabıt kâtibi niteliğinde bir vekâyî kâtibi de vardı. XVII. yüzyılda bu kazasker kâtipleri cihet ve medrese beratlarını kaleme alırlar, mektupçu denilen görevli ise mansib mektuplarını yazar, mukayyid denilen kâtip bunu deftere geçirirdi. Kazaskerin maiyetindeki bu teşkilât XVIII. yüzyılda daha da genişledi. Kazaskerlerin her birinin tezkireci, rûznâmçeci, matlabcı, tatbikçi, mektupçu ve kethüdâ olmak üzere altı yardımcı memuru ortaya çıktı. Yine defterdar bürosunda mirî kâtibi adı verilen bir başka memur, defterdarın maiyetindeki başbaki kulu ile birlikte malî davalara bakardı. Ayrıca davalıları ve davacıları divanlarına çağırarak üzere emirleri altında muhızırbaşıya bağlı yirmişer muhızır bulunuyordu. XIX. yüzyılda teşkilât daha da genişledi. Rumeli ve Anadolu ka-

zaskerliği mahkemeleri 1914'te bir mahkeme haline getirildi. Bu yeni mahkeme imparatorluğun sonuna kadar görevini sürdürdü.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 85, hk. 645, 646; BA, MAD, nr. 18155, s. 135; BA, TD, nr. 438, s. 5; nr. 1051; BA, KK, Ruus, nr. 225, s. 275; TSMA, nr. D. 5605/1-2; Buhârî, "Humus", 18, "Megâzî", 54; İbn Hişâm, *es-Sîre*, III-IV, 275-276; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 397; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VII, 91-92; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 411; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 164; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-ahbâr* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, s. 54, 69, 94; Niğdeli Kadî Ahmed, *el-Veledü's-şefik*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4519, s. 264; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 36, 92, 221; XI, 204-207; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, V, 293; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, II, 68; *Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi* (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), tür.yer.; Âşıkpaşazâde, *Târîh* (Atsız), s. 52; Anonim *Tevârîh-i Âl-i Osmân* (nşr. F. Giese), Breslau 1922, s. 20; Şükrullâh Çelebi, *Behcetü't-tevârîh* (trc. Nihal Atsız, *Osmanlı Tarihleri* içinde), İstanbul 1949, I, 56; Süyûtî, *Hüsnü'l-muhâdara*, Kahire 1321, I, 185, 199; İdrîs-i Bitlîsî, *Heşt Bihişt*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3541, vr. 159^a; İbn Kemâl, *Fetâvâ*, İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp., Muallim Cevdet, nr. 0. 44, vr. 148^a; Lütfî Paşa, *Âsafnâme* (nşr. Mübahat S. Kütükoğlu, Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan içinde), İstanbul 1991, s. 17, 18, 27, 29; Celâlzâde, *Tabakâtü'l-memâlik*, vr. 338^b-340^a; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, I, tür.yer.; Selânikî, *Târîh* (İpşirli), s. 105, 427-430; Hoca Sâdeddin, *Tâcüt-tevârîh*, İstanbul 1279, I, 69; Âli Mustafa, *Künhü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 87^a, 91^a; Lokman b. Seyyid Hüseyin, *Mücmelü't-tomar*, British Museum, Or. 1135, vr. 156^b-157^a; Ayn Ali, *Risâle-i Vazîfeh-orân*, s. 99; Koçi Bey, *Risâle* (Aksüt), s. 34; Tefrîfatizâde Mehmed, *Defter-i Tefrîfât*, İÜ Ktp., TY, nr. 9810, vr. 66^a-b; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye* (1314), s. 232-235; A. H. Lybyer, *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*, Cambridge 1913, s. 247, 265; Hasan-ı Enverî, *İşlâhât-ı Divânî Deure-i Gaznevî ve Selcûkî*, Tahran 2535 ş.ş., s. 199; E. Tyan, *Histoire de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Paris 1938, II, 289-306; Uzunçarşılı, *Medhal*, s. 122-123, 140, 155, 387; a.mlf., *Merkez-Bahriye*, s. 22-23, 151-160; a.mlf., *İlmiye Teşkilâtı*, s. 87, 151-160; Müntecebüddin Bedî, *'Atebetü'l-ketebe* (nşr. Muhammed Kazvîni - Abbas İkbâl), Tahran 1329 hş., s. 59, 79; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı Tarihine Âid Belgeler: Telhisler*, İstanbul 1970, s. XXI; U. Heyd, *Studies in Criminal Law* (ed. V. L. Ménage), Oxford 1973, s. 221, 256; Fahreddin Atar, *İslâm Adliye Teşkilâtı*, Ankara 1979, s. 179-182; Reşat Genç, *Karahanlı Devlet Teşkilâtı*, Ankara 1981, s. 267-268; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Devrinde Eyübiler Devleti*, İstanbul 1983, s. 128, 133, 295; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Millî Kültürü*, İstanbul 1983, s. 354; a.mlf., "Selçuklular", *İA*, X, 400; Muhammed Hamîdullah, *el-Veşâ'îku's-siyâsiyye*, Beyrut 1403/1983, s. 412; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, s. 46-47; a.mlf., "Celaeddin

Karatay Vakıfları ve Vakfiyeleri", *TTK Belleten*, XII/45 (1948), s. 149; İsmail Yiğit, *Siyâsi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi: Memlûkler*, İstanbul 1991, s. 200-201; S. Haluk Kortel, *Delhi Türk Sultanlığında Teşkilât: 1204-1414* (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 307; Ömer Lütfi Barkan, "1070-1071 (1660-1661) Tarihli Osmanlı Bütçesi ve Bir Mukayyesesi", *İFM*, XVII/1-4 (1960), s. 316; a.mlf., "H. 974-975 (M. 1567-68) Mali Yılına Ait Bir Osmanlı Bütçesi", a.e., XIX/1-4 (1961), s. 309; Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devletinde Kazaskerlik", *TTK Belleten*, LXI/232 (1998), s. 597-699; Cl. Huart, "Kazasker", *İA*, VI, 522; Gy. Káldy Nagy, "Kâdî 'Askar", *EP* (İng.), IV, 375; Abdullâh Aydın, "Ebû'd-Derdâ", *DİA*, X, 310-311.



MEHMET İPŞİRLİ

KAZASKER MEHMET EMİN EFENDİ

(bk. MEHMET EMİN EFENDİ, Kazasker).

KAZASKER MUSTAFA İZZET EFENDİ

(bk. MUSTAFA İZZET, Kazasker).

KAZDAĞLIYYE (القازدغلییه)

XVIII. yüzyılda
Mısır'ın idaresinde rol oynayan
Memlûk gruplarından biri.

Mısır'da Kazdağlı / Kazdağlıyye şeklinde okunan kelimenin aslı Batı Anadolu'daki Kazdağ'na nisbeti ifade eden Kazdağlı (Kazdağ) olup bunun Mısır muhitinde ne zamandan beri bu şekilde telaffuz edildiği bilinmemektedir (Hathaway, s. 60-61). Mısır'da söz sahibi iki büyük Memlûk grubu olan Kâsımîyye ve Zülfikârîyye'den farklı şekilde Osmanlı askerî ocağına mensup Kazdağlı Mustafa tarafından kuruldu. Mustafa Bey, Mısır'da 1085 (1674) yılında Azebân ve 1093'te (1682) Gönüllüyan Ocağı'nın ağası olan Belfiyye Hasan Ağa'nın emri altındaki ocak muhafızlarından biriydi. Hasan Ağa'nın hizmetinde Müstahfızân Ocağı'nın kethüdâlığı derecesine kadar yükselen Kazdağlı Mustafa (Cebertî, I, 334-337), zamanla bu ocakta nüfuzunu arttırarak 1676-1699 yılları arasında, Mısır'daki askerî ocaklarda söz sahibi olan Müstahfızân Ocağı'nın başodabaşısı Küçük Mehmed ile çarpıştı, fakat yenilerek Hicaz'a sürüldü. Ancak bir süre sonra rakibini bir suikastle öldürterek Mısır'a döndü ve Müstahfızân Ocağı'nı nüfuzu altına aldı. Rakiplerini bertaraf

edip yeni köleler satın alarak onları önemli mevkilere getirmeye çalıştı. Kazdağlı Mustafa, 1115'te (1703) ölünceye kadar Belfiyye Hasan Ağa'nın yaptığı gibi Zülfikariyye fırkasının taraftarı olarak görünüp önemli bir güç sahibi haline geldi.

Bir fırka olarak Kazdağlıyye, Mustafa Kethüdâ'nın ölümünden sonra ortaya çıktı. Efrenc Ahmed'in 1123 (1711) yılında çıkardığı karışıklıklar esnasında Kazdağlı Mustafa'nın adamları onu Müstahfızân başodabaşısı yaptırmamak için öteki altı asker ocağını topladılar; Efrenc Ahmed'i Müstahfızân Ocağı'ndan atıncaya kadar Kâsimiyye taraftarı olan Azebân Ocağı'na iltica ederek o zamandan beri Mısır'ın çeşitli ocaklarında ve özellikle Müstahfızân Ocağı'nda nüfuzlarını arttırdılar.

Reisleri Çerkez Mehmed'in öldürülmesinin ardından Kâsimiyye fırkasının varlığının sona ermesi üzerine Mısır'da nüfuz ve hâkimiyet, 1733'te şeyhülbeledliğe tayin edilen Kutamış oğlu Muhammed'in liderliği altındaki Zülfikariyye fırkasına ve bunun müttefiki olan Kazdağlılar fırkasına geçti. Ancak bir süre sonra bu iki fırka arasında da rekabet başladı. Müstahfızân Ocağı'nda büyük nüfuzu olan Kazdağlı Osman Kethüdâ, Kutamış oğlu Muhammed Bey'i bertaraf edince bu defa rekabet Zülfikariyye fırkasının reisi Osman Bey ile Kazdağlı İbrâhim Çavuş arasında şiddetlendi. Saîd'de Hevvâre Arapları'nın şeyhi olan Şeyh Hümâm ile Azebân Ocağı'nın kethüdâsı Celfî Rıdvân bu rekabette Osman Bey'i desteklediler. Öte yandan Kazdağlı fırkasının reisi İbrâhim köleler satın almaya, rakibinin müttefiki olan Celfî Rıdvân'ı kendi tarafına çekmeye çalıştı ve aralarındaki mücadele Zülfikârî Osman Bey'in yenilgiye uğramasına kadar (1157/1744) devam etti. Bundan sonra askerî ittifak içinde olan Kazdağlı ve Celfiyye fırkaları Mısır'da önemli roller oynadılar (1161/1748).

Müstahfızân kethüdâlığında bulunan Kazdağlı İbrâhim, Mısır eyaletinin bütün önemli işlerine hâkim oldu ve ardından Celfî Rıdvân'ı yönetimden uzaklaştırdı. Mısır eyaletinin gelirlerine el koyup birçok köle satın aldığı gibi vefat eden beylerin mal ve mülklerini müsadere ederek kendi adamlarına verdi, hatta adamlarını ölen emîrlerin dul zevceleriyle evlendirdi ve yüksek makamlara getirdi. İbrâhim'in sağlığında sancak beyliği makamına ulaşmış onun ölümünden sonra Mısır'da büyük nüfuz elde eden Kazdağlı emîrlerinden üçü Circâvî Osman Bey, Gazzâvî Ali Bey ve Hüseyin Bey'dir.

İbrâhim'in ölümünün (1167/1754) ardından başında Abdurrahman Kâhya'nın bulunduğu Kazdağlı fırkası, köleleri azalan ve siyasî hayattan uzaklaştırılan Celfî Rıdvân Kethüdâ ile yeniden mücadeleye girdi. Celfiyye tâbillerinden birinin suikastı neticesinde hayatını kaybeden Rıdvân Bey'den sonra Kazdağlılar Mısır'da tek nüfuz ve hâkimiyet sahibi fırka oldu. Fakat çok geçmeden bu fırkanın liderleri arasında da makam ve mansıp elde etmek için rekabet ve mücadeleler başladı.

Kazdağlı İbrâhim'in oğlu Abdurrahman Kâhya'nın şeyhülbeled olmak için askerî sıfatı bulunmadığından Kazdağlıyyeler, bu makama o sırada İbrâhim Bey'in en büyük oğlu olan Circâvî Osman Bey'i seçtiler (1169/1756). Bu arada Kazdağlı tâbillerinden Sabuncu Hüseyin ve Bulutkapan Ali beyler sancak pâyesine ulaştırılmıştı. 1170 (1757) yılında Circâvî'nin yerine şeyhülbeledliğe getirilen Sabuncu Hüseyin Bey, Kâsimiyye fırkasının müttefiki olan Nisf Haram'ın nüfuzunu iade etmek için Kazdağlı beylerini Mısır beylerbeyisinin emriyle çeşitli yerlere dağıttı, fakat kendisi de bir suikast sonucu öldürüldü (Ekim 1757). Şeyhülbeledliğe seçilen Gazzâvî Ali Bey, beyleri sürgünden kurtarıp kendi tarafına çekmeye çalıştı ve hac serdarlığına çıkmadan önce Defterdar Halil Bey'i eski makamına getirdi. Gazzâvî Ali Bey onunla Kazdağlı Abdurrahman'ı bertaraf etme hususunda anlaşmaya vardı. Ancak bu komployu öğrenen Abdurrahman Bey, Bulutkapan Ali Bey'i Gazzâvî'nin yerine şeyhülbeledliğe tayine çalıştı, Kazdağlı beyleri de Ali Bey'i bu makama seçtiler.

Bulutkapan Ali Bey şeyhülbeled olunca kendisine ait köleler satın alıp onları başta sancak beyliği olmak üzere çeşitli mevkilere yükseltti, Kazdağlı mensuplarından rakip olarak gördüklerini sürgüne gönderip emlaklerini kendi adamlarına dağıttı. Sonunda Kazdağlı fırkasının liderliğini ele geçiren Ali Bey, Mısır'ı Osmanlı Devleti'nden ayırmaya çalıştı. Fakat Ali Bey'in Mısır'daki hâkimiyeti uzun sürmedi, Kazdağlı fırkası beyleri arasında tekrar ihtilâf çıktı ve onun ortadan kaldırılmasının ardından Kazdağlı liderliği Ebû'z-Zeheb Muhammed'e geçti. Ebû'z-Zeheb Mısır'ın Osmanlı Devleti'ne bağlılığını kabul etti; hatta Şam'da Devlet-i Aliyye'ye baş kaldıran Zâhir el-Ömer'e karşı düzenlenen seferin başına geçti ve bu savaşta öldü (Cemâziyelevvel 1189 / Haziran 1775).

Ebû'z-Zeheb'in ölümü üzerine onun Muhammediyye denilen tâbillerinden İb-

râhim ve Murad beylerle Aleviyye denilen Bulutkapan tâbillerinden İsmâil Bey arasında nüfuz rekabeti başladı. İbrâhim Bey rakiplerini bertaraf edip 1191'e (1777) kadar Mısır'ın en nüfuzlu şahsiyeti oldu, ancak aradaki rekabet 1199 (1785) yılına kadar devam etti. Kazdağlı fırkasının Mısır'daki karışıklıklara yol açmayı sürdürmesi üzerine Osmanlı hükûmeti 1786-1787 yıllarında Kaptanıderyâ Cezayirli Gazi Hasan Paşa'nın kumandasında Mısır'a bir sefer düzenledi. Gazi Hasan Paşa eyalette bulunduğu sırada huzur ve asayiş temine çalıştı ve şeyhülbeledliği İsmâil Bey'e verdi. Fakat onun Mısır'dan ayrılmasından sonra eyalette durum tekrar karıştı. İsmâil Bey'in ölümü üzerine (1791) Mısır, Kazdağlılar'dan İbrâhim ve Murad beylerin eline düştü, bunların nüfuzları da 1798'e kadar sürdü. Aynı yıl Fransızlar'ın Mısır'ı işgalinden sonra Kazdağlı memlûklerinin nüfuzu sarsıldı. Bu sırada Murad Bey ölmüş (1801), İbrâhim Bey de Suriye'ye kaçmıştı. Fransızlar'ın Mısır'dan çıkarılmasının ardından Murad Bey'in tâbillerinden Berdisî Osman ve Alfî Muhammed beyler Kazdağlı fırkasının Mısır'da nüfuzunu iadeye çalıştılsa da bu ikisinin ardarda ölmesiyle 1805'te Kavalalî Mehmed Ali Paşa eyalete hâkim oldu. Mehmed Ali Paşa, 1811 yılında Kazdağlı Memlûkleri'ni Kal'atülcebel'de bir hile ile ortadan kaldırdı. Son Kazdağlı kâinîları ise İbrâhim Bey'le birlikte Dongola'ya kaçtı. Böylece Mısır'da Kazdağlı fırkası tarihe karıştı.

BİBLİYOGRAFYA :

Cebertî, 'Acâ'ibü'l-âşâr (nşr. Hasan Cevher), Kahire 1958-65, I, 107, 157, 159, 163, 233, 334-337; II, 7, 12-13, 14-16, 20, 48-49, 70, 82, 90, 108, 117-118, 304-305; III, 5, 29-30, 40, 56, 64, 117, 136, 156, 192, 225, 231, 260, 293, 307, 351; IV, 185, 188, 189; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 429-433; M. Rif'at Ramazan, 'Ali Bey el-Kebîr', Kahire 1950, s. 28-29, 50-52, 187; Mahmûd eş-Şerkâvî, *Mısır fî'l-karni's-şâmin 'aşer*, Kahire 1956, s. 68, 70-72; P. M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent: 1516-1922*, London 1966, s. 85-100; a.mlf., *Studies in the History of the Near East*, London 1973, s. 231-251; a.mlf., 'Kâzdughliyya', *EP* (İng.), IV, 852-853; İrâkî Yûsuf Muhammed, *el-Vücûdû'l-'Osmaniyyû'l-Memlûkî fî Mısır*, Kahire 1985, s. 33-35, 48, 137, 138-139, 140-141, 142-144; J. Hathaway, *The Politics of Households in Ottoman Egypt. The Rise of the Qazdaglis*, Cambridge 1987; J. W. Livingston, "The Rise of Shaykh al Balad Ali Bey al-Kabir: A Study in the Accuracy of the Chronical of al-Jabarti", *BSOAS*, XXXIII (1970), s. 283-294; Feridun Emecen, "Ali Bey, Bulutkapan", *DİA*, II, 383-384.



SEYYİD MUHAMMED ES-SEYYİD

KÂZERÛNÎ (کازرونی)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Şehriyâr Kâzerûnî
(ö. 426/1035)

Kâzerûniyye tarikatının kurucusu.

352'de (963) İran'ın Fars bölgesinde bulunan Kâzerûn kasabasında doğdu. Bu dönemde Kâzerûn halkının önemli bir kısmı henüz Mecûsî idi. Anne ve babası onun doğumundan kısa süre önce müslüman olmuş, baba tarafından dedesi Zâdânferuh atalarının dininden vazgeçmeyerek Mecûsî olarak ölmüştü.

Yoksul bir ailenin çocuğu olan Kâzerûnî aile bütçesine katkıda bulunabilmek için ticarete yönelmek zorunda kaldı. Ancak içinde Kur'an tahsiline yönelik hararetili bir istek uyanınca babası ilk anda karşı çıkmakla birlikte daha sonra sabahleyin işe gitmeden önce mektepte Kur'an derslerine katılmasına izin verdi (Mahmûd b. Osman, s. 14). On üç yaşında hâfız olan Kâzerûnî, bu dönemde mânevî hayatını geliştirmeye karar vererek Hâris el-Muhâsibî, Ebû Amr b. Ali Kâzerûnî ve İbn Hafîf'in görüşlerine ilgi duymaya başladı. Doğumundan bir asır önce vefat eden Muhâsibî ve kendisi altı yaşındayken ölen Ebû Amr'ın tasavvuf anlayışlarını inceledikten sonra henüz hayatta olan İbn Hafîf'in Şiraz'daki öğretim halkasına katıldı. Tarikat hırcasını, şeyhin 371 (982) yılında vefatı üzerine halifelerinden biri olan Hüseyin-i Ekkâr'dan giydi. Ekkâr'ın onu Kâzerûn'dan Şiraz'a getirttiği ve burada hem tasavvuf yoluna girmesini sağladığı hem de kendisine hadis dersleri verdiği kaydedilmektedir (Cüneyd-i Şîrâzî, s. 49).

Kâzerûn'da Ebû İshâk'ın çevresinde kalabalık bir mürid topluluğu oluşmaya başladı. Şiraz'dan dönüşünden sonra görüşlerinin tesiri daha geniş bir alana yayıldı. Bir mescidde vermeye başladığı derslerine devam edenlerin sayısı giderek artınca onların da yardımıyla 370 (980) yılı civarında kendi mescidini inşa etmeye karar verdi. Ancak mescidin ilk inşa edilen kısmı, Kâzerûn'da çoğunluğu oluşturan ve idarecilerden destek alan Mecûsîler tarafından yıkıldı. Ardından inşaata tekrar başlandı ve mescidin yapımı dört yılda tamamlandı (Mahmûd b. Osman, s. 26-31). Ebû İshâk'ın yaşadığı dönemde birkaç defa genişletilen mescid Kâzerûn'un çekirdeği ve şehirde gittikçe yükselen İslâm'ın bir sembolü haline gelmiştir.

Kâzerûnî'nin faaliyetleri sayesinde, aralarında Müsevî ve Mecûsîler de olmak üzere

re şehir ve çevresinde yaşayan 24.000 kişi müslüman oldu (Attâr, s. 776; Mahmûd b. Osman, s. 30-31). Şeyhin şehri İslâmlaştırma faaliyeti, o dönemde bölgeye hâkim olan Büveyhîler tarafından Kâzerûn'a vali tayin edilen Hurşîd ile ihtilâfa yol açtı. Bir Mecûsî olan Hurşîd, Kâzerûnî'yi Büveyhîler'in Şiraz'daki nâibi Fahrûlmülk'e şikâyet etti. Bir başka Mecûsî olan Deylem-i Mecûsî ile yaşanan ihtilâf, müslümanlarla Mecûsîler arasında geniş çaplı çatışmalara sebep oldu. Kâzerûnî, durumu anlatmak için Şiraz'daki Büveyhî idarecilerini ziyaret etmek zorunda kaldı. Mecûsîler birkaç defa şeyhi öldürmek için suikast düzenledilerse de başarılı olamadılar. Şehzur b. Harbam adlı Mecûsî'nin onu öldürmek için attığı ok odasının kapisına saplanınca Şehzur pişmanlık duyup tövbe ederek önce müslüman oldu, ardından da şeyhe intisap etti. En sonunda Kâzerûnî'nin de gönülsüzce katıldığı müridlerinin bedduası neticesinde Vali Hurşîd feci şekilde öldü (Mahmûd b. Osman, s. 154). Mecûsîler'in saldırılarına karşı şeyhin müridleri kendilerini savunmak için önlemler aldılar, ayrıca Kâzerûn ve çevresinde Mecûsîler'in oturduğu yerlere baskın düzenleyen silâhlı gönüllülerden oluşan bir grup kurdular.

Mecûsîler'e karşı yürüttüğü başarılı mücadelenin ardından müridlerini Bizans'a karşı ilân edilen cihada katılma konusunda teşvik eden ve onları her yıl tarikatının sancağı ile birlikte cepheye gönderen Kâzerûnî'nin (a.g.e., s. 154) vaaz ederken müridlerinden birinin kılıcını aldığı ve o güne kadar bir serçe dahi öldürmemesine rağmen o anda, "Allah için biridir" diyen bir kimseyle (hristiyanla) karşılaştığı takdirde onu öldüreceğini söylediği rivayet edilmektedir (a.g.e., s. 168, 198). Müridlerini cihada teşvik etmesi sebebiyle ona Şeyh-i Gâzî lakabı verilmiştir.

Kâzerûn ve çevresinde meydana gelen olaylarla çok yakından ilgilenen şeyh, bu bölgeyi 388 (998) yılında hac vazifesini ifa etmek üzere sadece bir defa terketmiş, Mekke'de kalmayı düşünmüş, ancak Mekkeliler'in dünyaya fazla düşkün oldukları düşüncesi ve kendisiyle yolculuk yapan Hüseyin-i Ekkâr'ın tavsiyesiyle bundan vazgeçmiştir (a.g.e., s. 122-123). Kâzerûnî 8 Zilkade 426 (14 Eylül 1035) tarihinde vefat etti. Vasiyeti uyarınca, tövbe etmelerine vesile olduğu müslümanlarla İslâm'a girmelerine önderlik ettiği 24.000 gayri müslimin isimlerinin yazılı olduğu bir liste ve suikast için kendisine atılan okla birlikte defnedildi.

Kâzerûnî'nin şöhret ve etkisinin kendi hayatında İran sınırlarını aşmadığı anlaşılmaktadır. Ebû Saïd-i Ebû'l-Hayr ve İbn Sînâ gibi çağdaşlarıyla mektuplaştığı veya görüştüğüne dair rivayetler sonradan uydurulmuştur (DMBİ, V, 172). Yine sonraki dönemlere ait bir kaynakta, Abbâsî halifelerinin ona zekât gelirlerinden gönderdikleri ve bunu Selmân-ı Fârisî'nin mensubu bulunduğu kabile arasında tahsis etmesini istedikleri ileri sürülmektedir (Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, s. 249). Kâzerûnî'nin şöhreti vefatından sonra da devam etmiş, toprağının hastalıktan koruyucu ilâç etkisi olduğuna inanılan türbesi önemli ziyaret yerlerinden biri haline gelmiştir. Kurduğu hankah 909'da (1503) Safevîler tarafından yıkılmış, ancak Kâzerûn'un Gencâbâd bölgesinde bulunan türbesi (Fursat – Şîrâzî, s. 326-327; Behrûzî, s. 161-163) saldırılara rağmen yok olmamış ve sonraları tekrar inşa edilmiştir.

Kâzerûn'da şeyhin mescidine bitişik, İran'da benzeri kurumların ilklerinden olan hankahı sadece müridlerin ikamet yeri değil, aynı zamanda yiyecek maddelelerinin gayri müslimler dahil olmak üzere muhtaçlara ücretsiz olarak dağıtıldığı bir hayır kurumu olarak faaliyet gösteriyordu. Yoksullara hizmet müridlerin başlıca görevlerinden biriydi (Mahmûd b. Osman, s. 105). Bu faaliyetler için gerekli kaynak, Kâzerûnlu zenginlerin katkılarını istemediği için esas itibarıyla cami cemaatinden toplanırdı. Şeyhin müridleri İran'da altmış civarında hankah kurmuşlar ve bunlar merkezî idareyle Kâzerûn'dan yönetilmiştir. Kâzerûnî'nin gazaya verdiği önemle fakirlere gösterdiği ilgi adını taşıyan tarikatın belirgin özelliklerini oluşturmaktadır.

Kâzerûnî'nin İshâkiyye, Mürsidiyye veya Kâzerûniyye isimleriyle anılan tarikatının tasavvuf anlayışı esas olarak dinî hayatın tam anlamıyla yaşanmasına, Allah'a tam tevekküle ve hayattan çekilmeyi gerektiren riyâzete dayanır. Bu sebeple Kâzerûnî et hatta hurma yemeyi bile terketmiş ve hiç evlenmemiştir. Bununla birlikte bazı kadın müridleri de olmuş, bunlardan Sitti Kârziyâtî'nin hankah kurmasına izin vermiştir. Kendisinden sonra yerine Hatîb Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm'i halife tayin eden Kâzerûnî kendine mahsus bir zikir, evrad veya dua öğretmemiş, Kâzerûn lehçesiyle yazdığı birkaç beyit dışında eser bırakmamıştır (bu beyitler için bk. a.g.e., s. 149). Görüşlerinin yazıya geçirilmesi ta-

rikatın üçüncü şeyhi Hatîb Ebû Bekir (ö. 502/1109) dönemine rastlar. Hatîb Ebû Bekir'in Kâzerûnî'nin hayatı hakkında kaleme aldığı ve şimdi kayıp olan Arapça eser, 728 (1328) yılında Mahmûd b. Osman tarafından *Firdevsü'l-mürşidiyye fî esrârî's-şamediyye* (nşr. Fritz Meier, Leipzig 1948; nşr. İrec Efşâr, Tahran 1358 hş./1979) ve bir asır sonra Alâ b. Sa'd Muhammed el-Kâzerûnî tarafından *Marşadü'l-ahrâr ilâ siyeri mürşidi'l-ebrâr* (bk. Arberry, III [1950], s. 163-182) başlığı ile iki defa Farsça'ya tercüme edilmiş ve *Envârü'l-mürşidiyye fî esrârî's-şamediyye* adıyla bir özeti hazırlanmıştır. *Firdevsü'l-mürşidiyye*, Kadı Ahmed oğlu Çömezzâde Mehmed Şevki tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2429).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Abbas Ahmed, *Şîrâznâme*, Tahran 1350 hş., s. 106; Feridüddin Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ* (nşr. Muhammed İstî'lâmî), Tahran 1360 hş., s. 764-776; Cüneyd-i Şîrâzî, *Seddü'l-izâr* (nşr. Muhammed-i Kazvînî - İkbâl-i Âştîyânî), Tahran 1328 hş., s. 49; Câmî, *Nefehât* (nşr. Mahmûd Âbidî), Tahran 1370 hş., s. 260-261; Mahmûd b. Osman, *Firdevsü'l-mürşidiyye* (nşr. F. Meier), Leipzig 1948, s. 14, 26-31, 105, 122-123, 149, 154, 168, 198, 410, 417; a.e. (nşr. İrec Efşâr), Tahran 1358 hş., s. 260-261; Hasan-ı Fesâî-yi Şîrâzî, *Fârsnâme-i Nâsirî* (nşr. Ali Kuli Muhbirüddeve), Tahran 1313 hş., s. 249; Fursat - Şîrâzî, *Âşâr-ı 'Acem*, Tahran 1314 hş., s. 326-327; P. Schwarz, *Iran im Mittelalter nach den arabischen Geographen*, Leipzig 1929, s. 52; M. Cevâd Behrûzî, *Şehr-i Sebz yâ Şehr-i Kâzerûn*, Şîraz 1346 hş., s. 161-163; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Taşavvufi İrân*, Tahran 1357 hş., s. 217-219; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 1993, II, 11-28; Fuad Köprülü, "Abû İshâk Kâzerûnî ve Anadolu'da İshâkî Dervişleri", *TTK Belleten*, XXXIII/130 (1969), s. 225-236; A. J. Arberry, "The Biography of Shaikh Abû İshâq al-Kâzerûnî", *Oriens*, III (1950), s. 163-182; H. Algar, "Kâzerûnî", *EP* (İng.), IV, 851-852; B. Lawrence, "Abû Eshâq Kâzerûnî", *Elr.*, I, 274-275; İraj Afşâr, "Feraws al-Morşediya", a.e., IX, 511-512; Minâ Hafîzî, "Ebû İshâk Kâzerûnî", *DMBİ*, V, 171-173.



HAMİD ALGAR

KÂZERÜNİYYE

(كازرونية)

Ebû İshak Kâzerûnî'ye
(ö. 426/1035)
nisbet edilen bir tarikat.

Kuruluşundan Safevîler'in ortaya çıktığı X. (XVI.) yüzyıla kadar doğduğu yer olan İran'ın Fars bölgesinde faaliyetini sürdüren Kâzerûniyye'nin bu bölgedeki tarihi

hakkında kaynaklarda yeterli bilgi bulunmamaktadır. Tarikatın, Ebû İshak'ın kurduğu Kâzerûn Hankahı'nda görev yapan ve hepsi de aynı aileye mensup olan dört şeyh tarafından sürdürüldüğü bilinmektedir. Hatîb Ebû'l-Kâsım Abdülkerîm (ö. 442/1050), Ebû'l-Kâsım'ın oğlu Hatîb Ebû Sa'd (ö. 458/1066), Ebû Sa'd'ın kardeşi Hatîb Ebû Bekir Muhammed (ö. 502/1108) ve ikinci bir kardeş olan Hatîb Ebû Hâmid Ahmed adlı bu şeyhlerin yanı sıra bir silsile de Hatîb Ebû'l-Kâsım yoluyla, Rûzbihâniyye ismiyle kendi tarikatını kuran Rûzbihân-ı Baklî'ye (ö. 606/1209) kadar devam eder (Cüneyd-i Şîrâzî, s. 243-247; Hoca, s. 34, 48). Kâzerûn Hankahı'nda daha sonraki dönemde görev yapan şeyhlerden ikisinin (Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed [VII/XIII. yüzyıl başları] ve Hatîb Abdurrahman el-Mürşid'nin [ö. 731/1330'dan sonra]) sadece adları bilinmektedir (Mahmûd b. Osman, neşredenin girişi, s. 23-24).

726 (1326) yılı civarında Kâzerûn Hankahı'nı ziyaret eden İbn Battûta bütün misafirlerin en az üç gün ağırlanıp ikram gördüğünü, misafirlerin her türlü ihtiyaçlarını misafirhaneden sorumlu şeyhe bildirmelerinin teşvik edildiğini, şeyhin bu istekleri dervişlere bildirdiğini ve onların da ziyaretçinin dileği yerine gelsin diye tarikatın kurucusu Ebû İshak'ın kabrinde dua ettiklerini kaydeder (*er-Rihle*, I, 217). İbn Battûta, hankahı ziyaret ettiği dönemde Fars yöneticisi olan Ebû İshak b. Şah İncû'nun, babasının Ebû İshak el-Kâzerûnî'ye saygısından dolayı kendisine bu ismi verdiğini de aktarır (*a.g.e.*, I, 207). İncû sarayına mensup bir şair olan Hâcû-yi Kırmânî de Ebû İshak el-Kâzerûnî'ye büyük bağlılık göstermiştir. Kâzerûn Hankahı'nda bir müddet kalan şair, mürşidi olduğunu söylediği Ebû İshak'ı öven *Ravzatü'l-envâr* ve *Kemâlnâme* adıyla iki mesnevi yazmıştır (Mahmûd b. Osman, neşredenin girişi, s. 68; Browne, III, 226). Bu iki eser ve hankahın üçüncü şeyhi Hatîb Ebû Bekir'in Ebû İshak el-Kâzerûnî'nin hayatı hakkında yazdığı, aslı kayıp olan kitabı dışında Kâzerûniyye'ye dair bir literatür oluşmamıştır. Şah İsmâil 909'da (1503) şehri alıp 4000 yerlisini öldürünce Kâzerûn Hankahı'ndaki bütün faaliyet sona ermiştir. Şah İsmâil'in bu davranışında sadece mezhep (Şîîlik) taassubu değil aynı zamanda tarikatın servet edinme ve teşkilâtlanma kabiliyetinden çekinmesinin de etkili olduğu öne sürülmektedir (Aubin, II [1959], s. 58).

Tamamen mahallî bir tarikat olan Kâzerûniyye'nin İran'da Fars bölgesinin dışında yayılmamış olmasına rağmen Hindistan limanlarına ve Güney Çin'e kadar gitmesi Kâzerûn'un coğrafi konumuyla ilgilidir. Kâzerûn, Şîraz'la İran körfezi kıyıları arasındaki en önemli limandı. İran'ın Hindistan ve Çin ile deniz ticaretini Kâzerûnlu tüccarlar kontrol altında tutuyordu. Ebû İshak el-Kâzerûnî'nin hâtırasına saygı duyan bu tüccarlar, onun mezarının sadece şifa verici olduğuna değil aynı zamanda fırtınalı suları da sakinleştirdiğine inanıyorlardı (Mahmûd b. Osman, s. 508). M. Fuat Köprülü, Konya halkının da Kâzerûniyye'nin bu şehirde varlığını yitirmesinden çok sonraları, hatta XX. yüzyılın başlarına kadar buna benzer bir inancı sürdürdüğünü kaydeder (*Isl.*, XIX [1931], s. 24-25). İbn Battûta, Çin denizinden geçen Kâzerûnî tüccarların şiddetli fırtınadan veya korsan saldırılarından endişe ettiklerinde Ebû İshak el-Kâzerûnî'ye adakta bulunduklarını ve adakların yazılı bir kaydını tuttuklarını, limana sağ salım ulaşınca mahallî Kâzerûnî zâviyesinden bir görevlinin gemiye gelip adanan paraları topladığını söyler (*er-Rihle*, I, 217-218). Bizzat kendisi, Güney Hindistan sahili Malabar'da Calicut (*a.g.e.*, II, 564) kıyısının daha aşağılarındaki Kollam (*a.g.e.*, II, 570) ve şehrin biraz dışındaki Zeytun (Guangzhou) zâviyelerini ziyaret etmiştir. Hindistan ve Çin'de Kâzerûnî zâviyelerinin bulunmasından hareketle tarikatın bu toplarlarda İslâmiyet'in yayılması için faaliyet gösterdiği ileri sürülmüşse de bu görüşü doğrulayacak bir kanıt bulunmamaktadır. Bu zâviyelerin bir çeşit loca kargâhı olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. İbn Battûta, adını vermeden Delhi'nin yöneticisinin (büyük ihtimalle Muhammed b. Tuğluk) Kâzerûniyye tarikatına 10.000 dinar bağışladığını kaydeder (*a.g.e.*, I, 218). Ebû'l-Fazl el-Allâmî'nin Hindistan'da X. (XVI.) yüzyılda temsil edilen on dört tarikat arasında Kâzerûniyye'yi de sayması hiçbir çağdaş delille desteklenmemektedir (*Â'in-i Ekberî*, II, 204). Ebû İshak'ın yeğeni Şeyh Safiyyüddin'e hilâfet verdiği ve bir deve üzerine oturarak deve nereye çökerse orada konaklamasını ve yerleşmesini söylediği rivayet edilmektedir. Deve Mültân'da ıssız bir yerde durmuş, Safiyyüddin burada kısa süre içinde bir müslüman merkezi haline gelen Uchch şehrini kurmuştur (Abdülhak ed-Dihlevî, s. 205). Safiyyüddin'in bölgede kendisiyle olağan üstü hal gösterme yarışına giren bir yogiyi mağlûp etti-

gi bildirilmekte ve buradan onun Hindu-lar arasında İslâm'ı tebliğe çalıştığı sonu-cu çıkarılmaktadır (Emîr Hasan es-Sicî, s. 57-58). Fakat Kâzerûniyye'nin bölgede yerleştiğinin bir belirtisi yoktur. Torunu-nun oğlu Abdülkâdir-i Sâni, Kâdiriyye ta-rikatının Hindistan'daki en önemli tem-silcisidir.

Türkiye'de İshâkiyye veya Mürşidiyye diye tanınan Kâzerûniyye tarikatı Anado-lu'ya muhtemelen, Ebû İshak'ın Bizans'a karşı savaş için her yıl gönderdiği mürid-leri vasıtasıyla girmiştir. Ancak Kâzerûnî dervişlerinin devamlı olarak cihadda bu-lunduğu şeklindeki görüş (Vryonis, s. 367) ispat edilmiş değildir. Aksaray'dan gelen bir Kâzerûnî'nin 747'de (1346) Halep'te bir zâviye kurduğunun kaydedilmesi VIII. (XIV.) yüzyılın ilk yarısında, hatta VII. (XIII.) yüzyılın sonlarında Anadolu'da Kâ-zerûniyye'nin mevcut olduğunu göster-mektedir (Caskel, XIX [1931], s. 284-285).

Tarikatın Anadolu'da nisbeten meşhur olması IX. (XV.) yüzyıla rastlar. 802'de (1400) Yıldırım Bayezid Bursa'da bir Kâ-zerûnî tekkesi kurmuş (vakfiye metni için Molla Fenârî'den bir icâzetle birlikte bk. Erzi, II [1942], s. 424-427), idaresini Emîr Sultan'ın yanında Bursa'ya gelmiş olan Bağdatlı Seyyid Muhammed en-Nettâ'a havale etmiş, aynı zamanda onu ilk Os-manlı nakîbüleşrafi olarak görevlendir-miştir. Seyyid Muhammed iki yıl sonra Timur tarafından esir alınarak Semerkant bölgesine götürülmüş, ardından kaçarak Bursa'ya dönmüş, öldüğünde zâviyenin yanına gömülmüştür (Atâî, s. 161). Fâtih Sultan Mehmed tarafından 884'te (1479) tamir ettirilen Bursa zâviyesinin burada oturan dervişler için kırk hücresi ve yolcu-larla fakirlere çorba dağıtılan bir imareti vardı. Zâviye ve imaret yüzyıllar içinde gi-derek fonksiyonunu kaybetti. XX. yüzyılın başlarında zâviyeye bağlı caminin mü-ezzini Râşid Dede külliyyeye tayin edilip ev-kafi yeniden canlandırmaya çalıştıysa da 1330'da (1912) henüz restorasyon çalış-ması tamamlanmadan vefat etti. Bir za-manlar zâviyeye bağlı olan cami halen kullanılmakta ve Bursa halkı tarafından Ebû İshak Camii olarak bilinmektedir.

Anadolu'da ikinci Kâzerûnî tekkesi, 821'de (1418) Karamanoğulları'ndan Alâ-eddin Beyoğlu Sultan Muhammed tara-fından Konya'da kurulmuş ve şeyhlik ma-kamı Hacı Hasib b. Hacı Ahmed ve onun torunlarına, tekkeye bitişik vakfın idare-si de Hacı Hasib'in kardeşi Hacı Yûsuf ve

onun torunlarına verilmiştir (vakfiye met-ni için bk. Oral, I/7 [1949], s. 4-5). Bu kar-deşlerin tarikatla ilgisi hususunda bilgi bulunmamaktadır. Bununla beraber vak-fın idaresi konusundaki bir anlaşmazlığa dair 1092 (1681) tarihli belgede Hacı Yû-suf'un soyundan Fâtıma bint İvaz'ın Ebû İshak el-Kâzerûnî'nin neslinden olduğu kaydedilmektedir (a.g.e., I/7 [1949], s. 5-6). Ancak Ebû İshak hiç evlenmediğinden belgede ya yanlışlık vardır veya adı ge-çenle Ebû İshak arasında uzak bir nesep ilişkisi bulunmaktadır. Muharrem 900 (Ekim 1494) tarihli bir inâbe belgesi Kon-ya zâviyesiyle Kâzerûnî arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Belgede, tarikata Kâzerûnî'da intisap eden bir kişi olarak tanımlanan Kemahlı Şeyh Muhyiddin Mehmed b. Şehâbeddin'in Ebû İshak'ın neslinden olduğu ve zâviyenin o sıradaki şeyhi Nûrûlhüdâ b. Abdürrakîb'in elin-den ikinci bir inâbe aldığı kaydedilmekte-dir (a.g.e., I/8 [1949], s. 13-14). Bu belge-ye dayanılarak Anadolu'daki Kâzerûniyye zâviyelerinin idarî bakımdan 909 (1503) yılına kadar Kâzerûnî Hankahı'na bağlı ol-duğunu söylemek mümkündür. Konya'daki zâviyeye bir zamanlar ev sahipliği eden bina, kendisine bitişik olan ve yan-lılışlıkla Ebû İshak'a atfedilen türbe hâlâ ayakta'dır (a.g.e., I/7 [1949], s. 4).

Erzurum'da kaleye yakın bir yerde halk arasında bugün bile Ebû İshak el-Kâzerû-nî'ye atfedilen bir türbe mevcuttur (Kon-yalı, s. 393-395; Aytürk – Altan, s. 151). Ka-nûnî Sultan Süleyman 941'de (1534) İran seferine giderken tekkeyi ziyaret ettiğine göre burası bu tarihten önce kurulmuş olmalıdır (Hammer, III, 147). Ebû İshak'ın Erzurum'da gömülü olduğu şeklindeki yanlış inanç Evliya Çelebi'den kaynaklan-maktadır (Seyahatnâme, II, 218). Evliya Çelebi'nin Seyahatnâme'si aynı zaman-da Edirne'deki bir İshakî zâviyesinin varlı-ğını haber veren tek kaynaktır (a.g.e., III, 454).

Bursa, Konya, Erzurum ve Edirne'deki zâviyeler dışında tarikatın Türkiye'deki kolu hakkında yeterli bilgi bulunmamak-tadır. Mensupları Mahmûd b. Osman'ın, Ebû İshak'ın Farsça biyografisi *Firdev-sü'l-mürşidiyye*'nin Türkçe tercümesin-den başka tarikata dair hiçbir eser kale-me almamışlardır. Bu tercümenin sadece bir nüshasının mevcut olması da (Süley-maniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2429) dikkat çekicidir. Dolayısıyla Evliya Çelebi'nin, Bursa ve Edirne'ye yaptığı seyahate da-yalı olarak Ebû İshak'ın gerçekten uzak

bir biyografisini hikâye etmesi (a.g.e., II, 218) ve tarikatı Nakşibendiyye'nin bir ko-lu olarak tanıtmaması (a.g.e., III, 454) şaşır-tıcı değildir. Bu yanlış atıf, tarikatın tari-hinin belirsizliğine ve belki de Anadolu Kâ-zerûniyye kalıntılarını içine çeken Nakşi-bendiyye'nin onun zamanındaki hâkim şöhretine de şahitlik etmesi bakımından önem taşımaktadır. Evliya Çelebi'nin Er-zurum ve Konya'daki türbeleri Ebû İs-hak'a atfetmesi bir dereceye kadar mâ-zur görülebilir. Çünkü Kâzerûnî zâviyeleri genelde tarikattan ziyade kurucusunun adıyla anılmıştır.

Anadolu Kâzerûnîleri'nin canlı bir tas-viri, X. (XVI.) yüzyıl başlarında Türkiye'de yaşayan Théodore Spandouyn Cantaca-sin'in eserinde bulunmaktadır. Cantaca-sin Türkiye'deki dört ana tarikatı Edhe-mîler, Kalenderîler, Torlaklar ve İshakîler (Kâzerûnîler) şeklinde sıralar ve sonuncu-su hakkında şunları yazar: "Bazıları saç-larını ve sakallarını uzatır, bazıları ise sa-kallarını, hatta kafalarını tıraş eder. Yün-lü sarıklar sarar, kendilerine özgü san-caklar taşır. Hiçbiri demir veya gümüş küpe takmaz" (*Petit traité de l'origine des turcs*, s. 222). Eğer doğruysa bu tasvir Konya, Bursa, Erzurum ve Edirne zâviye-lerinin dışında da Kâzerûnîleri'nin varlığını gösterir. Bunlar cihad aşkılarından ziyade gezginci dervişlerdir. Cantacasin'in Tür-kiye'nin önde gelen tarikatları arasında andığı Kâzerûnîler, bir sonraki yüzyılda başta Nakşibendîlik olmak üzere diğer tarikatların içinde erimiştir. Harîrizâde Kâzerûniyye'yi üç hırka devrine ayırır. Bi-rincisi İbnü'l-Arabî'den Ebû İshak'ın bir müridi olan Ebû'l-Feth'e, ikincisi İsmâil el-Cebertî'den Ebû Nasr Halife'ye gider; üçüncüsü ise Zeyniyye'nin bazı mensup-larını içine alıp Şeyh Tâceddin Abdurrah-man b. Şehâbeddin b. Mes'ûd el-Mürşî-dî'ye ulaşır (*Tibyân*, I, vr. 72^a-73^b). Bu aynı zamanda Kâzerûniyye'nin diğer tarikat-lar içinde erime sürecini de yansıtmaktadı-r (Köprülü, *Isl.*, XIX [1931], s. 24).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Battûta, *er-Rihle* (nşr. Kerem el-Bustânî), Beyrut 1384/1964, I, 207, 217-218; II, 564, 570; Mahmûd b. Osman, *Firdevsü'l-mürşidiyye* (nşr. F. Meier), Leipzig 1948, s. 508; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 23-24, 68; Cüneyd-i Şîrâzî, *Şeddü'l-izâr* (nşr. Muhammed-i Kazvîni – İkbâl-i Âştîyânî), Tahran 1328 hş., s. 243-247; Ebû'l-Fazl el-Allâmî, *Â'in-i Ekberî* (nşr. H. S. Jar-rett), Calcutta 1891, II, 204; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 161; Abdülhak ed-Dihlevî, *Ahbarü'l-aşyâr*, Dehli 1334/1916, s. 205; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 218; III, 454; V, 43; Hammer, *GOR*, III, 147; Emîr Hasan es-Sicî, *Fevâ'idü'l-fu'âd*,

Bülendşehir 1272, s. 57-58; Harîrîzâde, *Tibyân*, I, vr. 72^a-73^b; Th. S. Cantacasin, *Petit traité de l'origine des turcs* (nşr. Ch. Schefer), Paris 1896, s. 222; Browne, *LHP*, III, 226; Mehmed Şemseddin, *Yâdigâr-i Şemsî*, Bursa 1332, s. 219-220; Abdülbakî Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, İstanbul 1953, s. 11; M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu* (Ankara 1954), Ankara 1984, s. 96-97; a.mlf., "Abû İshâq Kâzerûnî und die İshâqî-Derwische in Anatolien", *Isl.*, XIX (1931), s. 18-26; İbrahim Hakkı Konyalı, *Âbideleri ve Kitâbeleri ile Erzurum Tarihi*, İstanbul 1960, s. 393-395; Nazif Hoca, *Ruzbihan al-Bakî ve Kitab Kaşf al-Asrar'ı ile Farsça Bazı Şiirleri*, İstanbul 1971, s. 34, 48; J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1971, s. 21-24, 236; S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley-Los Angeles 1971, s. 367; S. A. Abbas Rizvi, *A History of Sufism in India*, New Dehli 1978, I, 111-112; Hasan Turyan, *Bursa Evliyaları ve Tarihi Eserleri*, Bursa 1982, s. 244-245; Nihat Aytürk - Bayram Altan, *Türkiye'de Dini Ziyaret Yerleri*, Ankara 1992, s. 151; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 1993, II, 11-28; W. Caskel, "Zu der Islam, Band XIX, s. 18-26", *Isl.*, XIX (1931), s. 284-285; H. Adnan Erzi, "Bursa'da İshakî Derişlerine Mahsus Zaviyenin Vakfiyesi", *VD*, II (1942), s. 423-429; M. Zeki Oral, "Konya'da Ebu İshak Kazeruni Zaviyesi", *Anıt*, I/7, Konya 1949, s. 3-8; I/8 (1949), s. 12-14; J. Aubin, "Şah İsmâ'il et les notables de l'Iraq persan", *JESHO*, II (1959), s. 37-81; Paul Wittek, "Kazerunî", *IA*, VI, 523.



HAMİD ALGAR

KAZF

(الكَذْفُ)

İffetli bir kimseye
zina iftirasında bulunma anlamında
fıkıh terimi.

Sözlükte "herhangi bir şeyi atmak" anlamına gelen **kazf** fıkıhta haddi gerektiren belirli suçlardan birinin adı olup "muhsan olan bir kimseye zina ithamında bulunmak veya nesebini reddetmek" şeklinde tanımlanır. İthamda bulunan kişiye **kâzif**, itham edilene **makzûf**, bu amaçla kullanılan kelime ve cümlelere **makzûfün bih** denilir.

Kur'an'da kişilik hakları kapsamında iffet, şeref ve haysiyet dokunulmazlığına ayrı bir önem verilmiştir. Müminlerin annesi Hz. Âişe aleyhine çıkarılan ve İslâm tarihinde İfk Hadisesi olarak bilinen dedikodular sebebiyle başta Resûl-i Ekrem olmak üzere Hz. Âişe'nin ve Ebû Bekir ailesinin mâruz kaldığı iftira kampanyası ve katlanmak zorunda bırakıldıkları mânevî işkenceler üzerine nâzil olan Nûr sûresinin 11-20. âyetleriyle bir taraftan Hz. Âişe'nin bir iftiraya mâruz kalmış iffetli

bir kadın olduğu açıklanmış, diğer taraftan iffetli kişilerin şeref ve haysiyetlerinin koruma altına alınması maksadıyla hukuk ilkesi getirilmiştir. Sünnette de kazf suçuyla ilgili bazı rivayetler mevcuttur. Hz. Peygamber'in, insanı helâk edecek olan yedi suç ve gûnahtan birinin iffetli bir kadına zina ithamı olduğunu söylediği rivayet edilmiştir (*Muvaftâ*, "Hudûd", 5; Bu-hârî, "Hudûd", 44-45; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 34). Hz. Âişe'ye yapılan ithamın bir iftiradan ibaret bulunduğuna dair âyet nâzil olunca Resûl-i Ekrem'in iftira kampanyasında başı çeken bir kadınla iki erkeğe kazf haddi uyguladığı Hz. Âişe tarafından rivayet edilen bir hadisle sabittir (*Müsned*, VI, 30,35; Ebû Dâvûd, "Hudûd", 34; Tirmizî, "Tefsîr", 25). Kur'an ve Sünnet'te kazf suçu üzerinde önemle durulmuş olması sebebiyle fıkıhta başka hukuk sistemlerinde olduğundan daha açık biçimde vurgulanan ve kazf adı verilen bir suç tanımı ortaya çıkmış, bu suç işleyenler aleyhine nisbî olarak ağır cezaî yaptırımlar öngörölmüştür. Cezalandırmada kanuniliğin sağlanabilmesi için de klasik fıkıh literatüründe kazf suçunun oluşumu ve cezasının infazı hakkında ayrıntılı bir doktrin geliştirilmiştir.

Zina isnadı, isnat edilen kimsenin muhsan olması ve isnadın kasıtlı yapılması kazf suçunu oluşturan üç ana unsurdur. Zina isnadı bir kişinin başka bir kişi aleyhine zina ithamında bulunması veya başka bir kişinin sahih olarak bilinen nesebini reddetmesi şeklinde olur. Bu isnadı sarîh olarak ifade eden her yazı ve sözle kazf suçu gerçekleşmiş sayılır. Bazı fakihlerin yazıyla yapılan ithamla kazf suçunun gerçekleşmeyeceği görüşünü ileri sürmesi yazının o dönemlerde taşıdığı ispat güçlüğünden kaynaklanır (Serahsî, IX, 111). Livata (homoseksüellik) ithamıyla kazf suçunun oluşup oluşmayacağı ise fakihler arasında tartışmalıdır. Çoğunluk böyle bir ithamı da kazf suçu sayarken suçun oluşum şartlarını tesbitte daha sıkı ölçüleri bulunan Ebû Hanîfe ve Zâhirîler onu hakaret ve sövme kapsamına sokar, dolayısıyla ta'zir cezasını gerektiren bir suç sayarlar (İbnü'l-Hümâm, V, 114; Abdülkâdir Üdeh, II, 463; Cemîl Besyûnî, XLIII/8 [1976], s. 1205). Aynı gerekçelerle cumhur, net bir itham anlamı içermeyen ta'rizle yani dolaylı ifadelerle kazf suçunu kabul etmezken Mâlik'e göre dolaylı ithamla da kazf suçu oluşur (Sahnûn, VI, 224; İbn Rüşd, II, 368).

Kazf suçunu oluşturan ikinci unsur it-hama mâruz kimsenin muhsan olmasıdır.

Kazf suç ve cezasına ilişkin âyetteki (en-Nûr 24/4) nitelendirmeden alınan muhsan terimi fakihlere göre akıllı, ergen, hür, müslüman ve iffetli olan erkek, kadın, dul veya bekâr herkesi kapsar. Ancak kişinin muhsan sayılması için ergen ve hür olmasının şart olup olmadığı tartışmalıdır (bk. İHSAN). Aksi ispatlanmadığı sürece kişilerin suçsuzluğu asıl olduğundan bir kişi hakkında o güne kadar gayri meşrû ilişkide bulunduğuna dair bir bilgiye sahip olunmaması onun iffetli kabul edilmesi için yeterlidir; iffetli olduğunu kanıtlamak için özel bir araştırma yapılması gerekmez. Recmi icap ettiren zina suçunun oluşumunda aranan ihsan şartında, yani recm ihsanında evlilik ve evlilik içi cinsel ilişkide bulunma daha bir önem taşıırken kazf suçunda ihsan, evli olmaktan ziyade kelimenin sözlük anlamına da yakın biçimde iffetli olmayı ifade eder. Bunun için de zina iftirasının ağır bir suç ve gûnah olduğunu bildiren âyetlerde geçen (en-Nûr 24/4, 23) "muhsanât" kelimesinde iffetli kadınlar anlamı baskındır. Öte yandan bu âyetlerde sadece iffetli kadınlara zina iftirasından bahsedilmesi bunun fiilî hayatta daha sık vuku bulması sebebiyle olduğundan aynı itham iffetli erkelere yöneltildiğinde de yine kazf suçu oluşur (Kurtubî, XII, 172). Kazf suçunun oluşumu için zina ithamının belli bir kişi veya kişiler aleyhine yapılmış olması da gerekir. Bir belde halkının tamamı aleyhine yapılan zina ithamı olayın yapısı gereği gerçekçi olmayacağından kazf suçu değil ta'zir suçu oluşturur. Makzûfün ayrıca ilişkide bulunabilecek kadar cinsel olgunluğa ulaşmış olması ve cinsel ilişkiye engel oluşturan bedenî bir özrünün bulunmaması şartını arayanlar isnadın gerçekliği noktasından hareket ederken Ahmed b. Hanbel, kişinin böyle bir ithamla da şeref ve itibarının zarar göreceğinden hareketle bu şartı aramaz.

Kazf suçunu oluşturan üçüncü unsur bu isnadı yapan kimsenin suç kastıdır. Dolayısıyla kâzifin cezaî ehliyeteye sahip bulunması yani akıllı, ergen, hür iradeye sahip bir kişi olması şartı aranır. Kâzifin kadın, erkek, müslim, gayri müslim olması veya makzûfün yakını bulunması suçun oluşması açısından önemli değildir. Bir kişi babası, annesi, kardeşleri aleyhine zina ithamında bulursa kazf suçu işlemiş olur ve kazf cezasına mâruz kalır (Serahsî, IX, 123). Bu kuralın bir istisnası kocanın karısına zina isnat edip şahit getirememesi ve mahkeme huzurunda yapılan yeminleşme ile evliliğin sona ermesi şeklindeki

özel durumdur (bk. en-Nûr 24/6-7; LİÂN). Karısı aleyhine zina ithamında bulunduktan sonra iddiasını geri alan ve karısına haksız bir ithamda bulunduğunu itiraf eden koca ise kazf suçu işlemiş olur.

Kâzifin ithamını makzûfün huzurunda ve onun yüzüne karşı yapmış olması gerekmez. Makzûfün giyabında yapılan ve usulüne uygun şekilde ispat edilen bir ithamla da kazf suçu oluşur. Böylece ithamın bir cemaat huzurunda yapılmış olması gerekmeyip iki kişi yanında söylenmiş olması suçun oluşması için yeterlidir.

Kazf suçlusunun işlediği suçtan dolayı takip edilmesi için makzûfün dava açmasının gerekip gerekmediği fakihler arasında tartışmalıdır. Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelîler’ce kazf suçu kişi aleyhine işlenmiş, yani şahıs hakkı galip suçlar kapsamında görüldüğünden makzûf dava açıp açmamakta, dava açmış olmasına rağmen kâzifi affedip etmemekte serbesttir. Başta Ebû Hanîfe olmak üzere kazf suçunu amme aleyhine işlenmiş suçlar kategorisinde değerlendiren fakihlere göre ise resmî makamlar konuyla ilgili bilgi edindikten sonra makzûfün davadan vazgeçmesi ve ya kâzifi affetmesiyle dava kapanmaz.

Kazfi kişisel bir suç kapsamında değerlendirilen çoğunluğun görüşüne göre makzûfün dava açma ehliyetine sahip olmaması, dava açabilecek zamanı bulunduğu halde dava açmadan vefat etmiş olması durumunda velileri dava açamaz veya makzûfün açtığı davayı takip edemez; ancak makzûf dava açması için başkasını vekil tayin edebilir. Ölmüş bir kimseye kazfte bulunulduğu takdirde onun usul ve fûrûunun kazf davası açma hakkı vardır.

Kâzif tarafından yapılan zina ithamı ya makzûfün suçunu itirafıyla ya da kâzifin kendisi de dahil sözüne güvenilir dört şahitle iddiasını ispat etmesiyle suç olmaktadır; o takdirde makzûf zina suçlusu haline gelir. Ancak zina suçunun şahitle ispatında dört görgü şahidinin bulunması şartı arandığından belli bir kişi veya kişiler aleyhine kazfte bulunanlar dört sayısına ulaşmadıkları, ulaşmış olsalar bile görgü şahitliği yapamadıkları ve ithamları mücerret isnattan ibaret kaldığı sürece hepsi aleyhine kazf suçu sabit olur. Hatta ithamda bulunan kişiyi davacı sayıp onun dışında dört şahidin bulunması şartını arayanlar da vardır. Kur’an’da zinanın ispatında özel ve ağır bir prosedürün öngörülmüş olması (en-Nûr 24/4) ve

buna bağlı olarak iddia sahibinin belki de gerçekte suçlu olmadığı halde iddiasını dört şahitle ispat edemediği için kazf suçu işlemiş sayılması İslâm’ın açığa çıkmamış kötülüklerin gizlenmesini istediğini, kişilerin şeref ve iffetlerinin korunmasını esas aldığını ve suçları ancak aleniyet kazandığında cezalandırmaya yöneldiğini gösterir. Kazf suçu sabit olduktan ve kâzif aleyhine kazf cezasına hüküm verildikten sonra henüz ceza infaz edilmeden makzûfün bir zina suçu sabit olsa muhsanlık sıfatı kalkmış olacağından kâzif aleyhine verilen ceza hükmü düşer ve ceza infaz edilmez (Serahsî, IX, 127).

Kazf suçu sabit olduğu takdirde suçlu ya bedenî ceza olarak celde (sopa) cezası uygulanır; mânevî ceza olarak da şahitliği kabul edilmeyen güvenilir bir kişi sayılır. Kur’an’da zina iftirasında bulunup da şahit getiremeyenlere seksener sopa vurulması ve artık onların şahitliğinin kabul edilmemesi hükmü yer alır (en-Nûr 24/4). Bundan dolayı kâzife uygulanacak seksen sopa cezası fıkıhta cezası şâri’ tarafından belirlenen, bunun için de arttırma ve eksiltmeye veya yerine başka ceza ikamesine gidilemeyen had niteliğindeki cezalar arasında görülmüştür. Celdenin uygulama şekli ve şartları konusunda literatürde yer alan ayrıntılar cezaların infazında aşırılığın önlenmesi, istikrar ve kanuniliğin sağlanmasına yönelik çabalar niteliğindedir. Kazf suçunu amme hukuku yani Allah hakları kapsamına giren bir suç olarak kabul eden Ebû Hanîfe’nin temsil ettiği görüşe göre kazf cezası affedilemez (a.g.e., IX, 109; Bilmen, III, 238). Zina ithamını kişisel hakkın ihlali yani kul hakkı kapsamında kabul eden Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel’e göre cezanın infazından önce makzûfün affetme yetkisi vardır. Mâlik’e göre af dava resmî makamlara intikal etmeden önce mümkündür. Ancak resmî makamlara intikal etmiş olmasına rağmen makzûf olayın gizli kalmasını istiyor ve bunun için kâzifi affediyorsa af geçerli olur.

Kazf suçlusuna verilecek mânevî ceza ise onun güvenilirlik niteliğini kaybetmesi, mahkemelerde şahitliğinin kabul edilmemesidir. Kâzifin tövbe etmesi ve durumunu düzeltmesi halinde şahitliğinin kabul edilip edilmeyeceği konusu fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler’e göre kâzif tövbe etse de şahitliği kabul edilmez. Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre kâzif tövbe eder ve iyi hali görülürse şahitliği kabul edilir.

Kazf cezasında tedâhül cereyan eder, yani birden fazla kişi aleyhine kazfte bulunan kimse üzerine sadece bir kazf cezası uygulanır. Kazfte bulunduğu her kişi için ayrı ayrı kazf cezası uygulanmaz. Bir kişi hakkında kazfte bulunan kimse üzerinde kazf cezası infaz edildikten sonra tekrar kazf suçu işlediği takdirde tedâhül söz konusu olmaz. Bu durumda kâzif tekrar kazf cezasına mâruz kalır. Bir grup ve bir cemaat aleyhine yapılan kazf sebebiyle de kâzife tek ceza uygulanır. Ahmed b. Hanbel ve Şâfiî’den gelen bir görüşe göre birden fazla kişiye ayrı ayrı kazfte bulunan şahıs üzerinde her bir makzûf için ayrı ceza uygulanır. Had cezasını gerektirecek bir kazf suçunun oluşum şartlarını taşımayan isnat ve iftiralara, meselâ muhsan olma şartlarını taşımayan kimseye yapılan zina isnadı, kişilik haklarına tecavüz teşkil etmesi ölçüsünde ta’zir suçu teşkil eder ve o kapsamda cezalandırılır (Mâverdî, I, 387, vd.; Kâsânî, VII, 40).

BİBLİYOGRAFYA :

- el-Muvatta’*, “Hudûd”, 5; *Müsned*, VI, 30, 35; Buhârî, “Hudûd”, 44-45; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 34; Tirmizî, “Tefsîr”, 25; Sahnûn, *el-Müdevve-ne*, VI, 214-238; Mâverdî, *Kitâbü’l-Hudûd mine’l-Hâvî’l-kebir* (nşr. İbrâhîm b. Ali Sandıkcı), Beyrut 1415/1995, I, 387 vd.; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, II, 272-276; Serahsî, *el-Mebsût*, IX, 102-132; Kâsânî, *Bedâ’î’*, VII, 40; İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 368-370; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1389/1969, IX, 83-100; Kurtubî, *el-Câmi’*, XII, 172-182; İbnü’l-Hü-mâm, *Fethu’l-kadîr*, Beyrut, ts., V, 89, 114; İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, Beyrut 1994, VI, 79; Abdülhâlık en-Nevâvî, *Cerâimü’l-kazf ve’s-seb’bi’l-âlenî ve’s-sürbi’l-hamr*, Kahire 1970; M. Ebû Zehre, *el-Cerîme*, Kahire 1974, tür.yer.; a.mlf., *el-’Ukûbe*, Kahire 1974, tür.yer.; Nasr Ferîd Muhammed Vâsîl, *el-Vasîf fi cerîmeteyi’l-kazf ve’z zinâ*, Kahire 1976; Abdülkâdir Üdeh, *et-Tesrî’u’l-cinâ’iyyü’l-İslâmî*, Kahire 1977, I, 645-648; II, 455-496; Bilmen, *Kamus*, III, 229-249; Abdür-rezzâk Halîl, *Ahkâmü’l-kazf*, Medine 1400/1980; Mahyâ b. Mes’ad es-Sühaymî, *Ahkâmü’l-kazf fi’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye*, [baskı yeri yok] 1402/1982 (Câmiatü’l-Ümmî’l-kurâ); Kâdî Abdullâh Muhammed, *Ahkâmü’l-kazf fi’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye ve eşeru tatbikihi fi himâyeti’l-a’râz*, Kahire 1984; İbrâhîm Sabrî, *Ahkâmü cerâ’imî’l-’irz fi’ş-şerî’ati’l-İslâmiyye ve’l-kânûnî’l-Mısrî*, Kahire, ts., s. 81-100; Ahmed Fethî Behnesî, *Mevsû’atü’l-cinâ’iyye fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Beyrut 1412/1991, IV, 162-187; Sa’d Mahmûd Ebû Abduh, *Cerîmetü’l-kazf ve’l-’ukûbetühâ fi’l-fikhi’l-İslâmî*, Kahire 1993-94; Cemîl Besyûnî, “Bahş fi haddi’l-kazf”, *ME*, XLVIII/8 (1976), s. 1203-1210; Yaşar Yiğit, “İnsanlık Onur ve Şerefının Korunması Perspektifinden Kazf Suçu ve Cezasına Bakış”, *Kur’ân Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, sy. 22, 23, 24, İstanbul 1999-2000, s. 227-240; Th. W. Juynboll, “Kazif”, *İA*, VI, 527; Y. Linant de Bellefonds, “*Qadhîf*”, *El* (İng.), IV, 373; “Kazf”, *Mu.F.* XXXIII, 5-26.



HAMZA AKTAN

KÂZIM KARABEKİR (1882-1948)

Türk kumandanı ve devlet adamı.

İstanbul'da doğdu. Asıl adı Mûsâ Kâzım'dır. Babası Mehmed Emin Paşa, annesi Havva Hanım'dır. Türkmenler'in Avşar koluna mensup olan ailesi Karaman'ın Kasaba köyünden olup (bugün Kâzımkarabekir ilçesi) Karabekiroğulları diye bilinir. İstanbul'da başladığı ilk öğrenimini jandarma subayı olan babasının görevi dolayısıyla bulunduğu Van, Harput ve Mekke'de tamamladı. Orta öğrenimini İstanbul'da Fâtih Askerî Rüşdiyesi ile Kuleli Askerî İdâdisi'nde gördü ve 1902'de Harp Okulu'ndan, 1905'te de Harp Akademisi'nden mezun oldu. Kurmay yüzbaşı olarak Manastır'da staja başladı, bölge kurmay başkanlığı görevini de üstlendi. Rum ve Bulgar çetelerine karşı gösterdiği başarıdan dolayı kolağası oldu (1907). Enver Bey'le birlikte İttihat ve Terakî Cemiyeti'nin Manastır ve İstanbul şubelerinin açılışında görev aldı. II. Meşrutiyet'in ilânından sonra Edirne'deki 3. Piyade Tümeni kurmay başkanlığına getirildi (19 Kasım 1908). Otuzbir Mart Vak'a-sı üzerine Selânik'ten gelen Hareket Ordusu'nun kurmay başkanı olarak Beyoğlu kışlalarının ve Yıldız Sarayı'nın ele geçirilmesinde ve isyanın bastırılmasında önemli rol oynadı. Arnavutluk isyanının bastırılmasında da görev aldı (1910). 27 Nisan 1912'de binbaşılığa terfi etti ve Balkan Savaşı'na katıldı. Edirne savunması sırasında Bulgarlar'a esir düştüyse de aynı yıl imzalanan antlaşma üzerine serbest bırakıldı (1913). I. Dünya Savaşı'nın başında yarbaylığa yükseltildi. 1. İran Kuvve-i Seferiyesi kumandanlığına getirilip Bağdat'a gönderildiyse de İstanbul'a çağrılarak Kartal'daki 14. Tümen kumandanlığına tayin edildi (6 Mart 1915). Tümeniyle birlikte Çanakkale savaşlarına katıldı. Kerevizdere'de Fransızlar'a karşı savaştı ve başarılarından dolayı albaylığa terfi etti. Irak'ta bulunan Altıncı Ordu kumandanlığına tayin edilen Cormer von der Goltz Paşa'nın kurmay başkanı vekili olarak Bağdat'a gönderildi (10 Kasım 1915) ve 18. Kolordu kumandanlığına getirildi (1916). Kütül'amâre'de İngilizler'le yapılan savaşlara iştirak etti. 2. Kolordu kumandanı ve İkinci Ordu kumandan vekili olarak doğuda Ruslar'a karşı savaştı. Ruslar'ın savaştan çekilmesinden sonra bölgede tedhiş faaliyetlerini arttıran Ermeniler'le mücadele etmek üzere Üçün-

cü Ordu'ya bağlı 1. Kafkas Kolordusu kumandanlığına tayin edildi (31 Aralık 1917). Ağır kış şartlarına rağmen Erzincan'ı, Erzurum'u ve Hasankale'yi geri alarak bölge halkını Ermeniler'in katliamından kurtardı. Brest-Litovsk Antlaşması ile (3 Mart 1918) Ruslar'ın terkettiği elviye-i selâseyi (Kars, Ardahan, Batum) Ermeniler'den ve Gürcüler'den almak için harekâtını sürdürdü. 25 Nisan 1918'de Kars'ı kurtardıktan sonra 15 Mayıs'ta Gümrü'ye girdi. Bu başarılarından dolayı 28 Temmuz'da mirliva rütbesine yükseltilerek Ermenistan ile Güney Azerbaycan'ı zaptetmekle görevlendirildi. 5 Eylül 1918'de Bakü'yü ele geçirmek için Tebriz'e doğru ilerleyen İngilizler'i geri püskürttü ve İran Azerbaycanı'na hâkim oldu. Osmanlı ordusunun diğer cephelerde yenilgiye uğraması üzerine birliklerini Nahçıvan'a çekmek zorunda kaldı. Mondros Mütarekesi'nin imzalanmasının (30 Ekim 1918) ardından İstanbul'a çağrıldı. İstanbul'a geldikten sonra kendisine teklif edilen Erkân-ı Harbiyye-i Umûmiyye reisliği görevini kabul etmedi. İstanbul'da bir şey yapılamayacağını, kumandanların ordularının başına gönderilmesi gerektiğini ilgililere anlattı. Tekirdağ'daki 14. Kolordu kumandanlığına getirildiyse de kendi isteğiyle görev yerini Erzurum'daki 15. Kolordu kumandanlığına naklettirdi (13 Mart 1919).

Kâzım Karabekir 19 Nisan'da Trabzon'a ulaşarak Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti üyeleriyle toplantı düzenledi. 3 Mayıs'ta Erzurum'a gelip Erzurum Müdâfaa-i Hukuk Cemiyeti üyeleriyle görüştü ve bir kongre tertiplemelerini sağladı. Bu sırada Samsun'a çıkan Mustafa Kemal ile haberleşerek Erzurum'da bulunan Kâzım Karabekir, müfettişlikten azledilen ve 8 Temmuz'da askerlikten istifa eden Mustafa Kemal'e kendisini önceden olduğu gibi bundan sonra da kumandanı kabul ettiğini bildirdi. 21 Temmuz'da Mustafa Kemal'den boşalan Üçüncü Ordu müfettiş vekilliğine getirilerek yetkileri daha da arttırılan Kâzım Karabekir, Mustafa Kemal'in kongreye girmesine karşı çıkan bazı delegeleri ikna ederek onu 23 Temmuz'da başlayan kongreye başkan seçti. Kongrenin sekizinci günü, Mustafa Kemal ile Râuf Bey'in tutuklanarak İstanbul'a gönderilmesini isteyen Harbiye Nezâreti'ne emrini yerine getirmeyeceğini bildirdi. Sivas Kongresi'nin toplanmasında ve başarıyla sonuçlanmasında da Mustafa Kemal'e yardımcı oldu. Millî Harekât

Esas Planı'na göre Şark Cephesi kumandanlığına getirilen Kâzım Karabekir (14 Ocak 1920), İngilizler'in İstanbul'u işgal edip meclisi dağıtmaları üzerine mütareke uygulamasını kontrol için Erzurum'da bulunan İngiliz subay ve erlerini tutuklattı (bunlar 1921'de Malta'daki Türk sürgünleriyle değiştirilmiştir). Bütün valiliklere tamim göndererek İstanbul ile haberleşmeyi yasakladı. Büyük Millet Meclisi'ne Edirne'den milletvekili seçildiği halde doğudaki görevini sürdürdü. Türkiye Büyük Millet Meclisi hükûmeti kendisine Erzurum valiliği görevini de verdi (6 Mayıs). Mütareke gereğince Türk ordusunun çekilmesinden sonra İngilizler tarafından Ermenistan'a ve Gürcistan'a verilen (Nisan 1919) elviye-i selâsedeki tedhişçiliğe karşı Türk direnişçilerini destekledi. Bu üç sancağın Mîsâk-ı Millî içine alınmasını sağladı. Bölgede Ermeni mezaliminin artması üzerine Türkiye Büyük Millet Meclisi hükûmetinden harekât izni istedi. Sevr Antlaşması'nın Erzurum, Trabzon, Van, Bitlis ve Bingöl'ü Ermeniler'e vermesi karşısında hükûmet harekâta izin verdi (20 Eylül 1920). Şark Cephesi Kumandanı Kâzım Karabekir, Soğanlı dağı geçitlerini tutan birliklerine taarruz emrini vererek 28 Eylül'de doğu harekâtını başlattı. Sarıkamış, Göle, Kağızman ve Kars'ı ikinci defa kurtardı (30 Ekim). Başarılarından dolayı Türkiye Büyük Millet Meclisi kararıyla ferik rütbesine yükseltildi. Harekâta devam ederek 7 Kasım'da Gümrü'yü ve 12 Kasım'da Iğdır'ı aldı. Mütarekeye razı olan Ermeniler'le müzakereler yaptı. 3 Aralık 1920'de Gümrü Antlaşması'nı imzalayıp Ermenistan'ın Sevr Antlaşması'nda kendisine tanınan bütün haklardan vazgeçmesini sağladı. Ardahan da alınarak (23 Şubat 1921) Çürüksu, Acara ve Batum kazaları dışında kalan elviye-i selâse toprakları kurtarıldı. Kâzım Karabekir'e "doğu fâtihi" unvanını kazandıran bu zafer Millî Mücadele'ye katılanların ümidini arttırdı. Buradaki birliklerin bir kısmı batı cephesine kaydırıldı.

Kâzım Karabekir doğuda Ermeni mezalimi sonucu yetim kalan binlerce çocuğa sahip çıktı. Kolordunun imkânlarını kullanarak yetimler için Sanayi Mektebi, Leylî Eytâm İbtidâî Mektebi, Erzurum Ana Mektebi, İş Ocağı, Sıhhiye Mektebi, Sarıkamış Askerî İdâdisi ve Sarıkamış Ana Mektebi gibi eğitim kurumlarını açtı. Kolordudaki ustalar sanat, subaylar da okuma yazma ve terbiye öğretmeni olarak görevlendirildi. Sanatkâr olan çocukların

bir kısmı kolorduda bırakılıyor, diğerlerinin dışarıda iş bulmasına yardım ediliyor. Zeki olanlar ise özel eğitime tâbi tutuluyor ve askerî mektebe gönderiliyor. Çocuklarla bizzat ilgilenen ve yazdığı tiyatro oyunlarını onlara oynatarak eğitimlerine yardımcı olan Kâzım Karabekir zaferden sonra Ankara'ya geldi (15 Ekim 1922) ve Edirne milletvekili olarak meclisteki görevini sürdürdü. İzmir İktisat Kongresi'ne başkanlık etti. Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne II. dönemde İstanbul milletvekili seçildi (29 Haziran 1923). Şark Cephesi Kumandanlığı lağvedilince (21 Ekim 1923) merkezi Ankara'da bulunan Birinci Ordu müfettişliğine tayin edildi. Bu sırada bir kararname neşredilerek hem milletvekilliği hem de askerlik görevi olanların bir tercih yapmaları istendiğinden 26 Ekim 1924'te müfettişlikten istifa ederek milletvekilliğini seçti.

Halk Fırkası'ndan ayrılan, aralarında Rauf (Orbay), Refet (Bele), Ali Fuat (Cebe-soy) ve Cafer Tayyar (Eğilmez) gibi Millî Mücadele'de önemli rol oynayan kişilerin de bulunduğu otuzu aşkın milletvekili tarafından kurulan Terakkîperver Cumhuriyet Fırkası'na Kâzım Karabekir genel başkan seçildi (27 Kasım 1924). Ancak bu ilk muhalefet partisi Şeyh Said isyanıyla irtibatlandırılıp irticacı ve din istismarcılığı ile suçlanarak kapatıldı (3 Haziran 1925). Kâzım Karabekir, Mustafa Kemal'e karşı düzenlenen İzmir suikastından haberdar olduğu halde bunu bildirmediği gerekçesiyle Ankara'da tutuklanarak İzmir İstiklâl Mahkemesi'nde sorgulandı. Bir ay sonra da beraat etti (23 Temmuz 1926). II. dönem meclisi sona erince milletvekilliği sıfatı kalmadı. Askerliği bırakıp milletvekilliğini seçtiği için birinci ferikliğe yükselterek emekliye sevk edildi (5 Aralık 1927). Erenköy'deki evinde inzivaya çekildi ve sıkı gözetim altında tutuldu. 1930 seçimlerinde İstanbul'dan aday olduysa da seçilemedi. 27 Nisan 1933 tarihinden iti-

baren *Milliyet* gazetesinde "Bir Ankara'lı'nın Defteri" imzasıyla kendisi aleyhine yazılar çıkmaya başladı. Millî Mücadele'deki hizmetlerini kötüleyen bu yazılara gönderdiği tepki yayımlanmayınca bir kitap kaleme aldı. Fakat kitabı neşreden matbaa basılarak 5000 adet kitap yakıldı. Ayrıca Erenköy'deki evi arandı ve yazdığı diğer kitaplar da götürüldü. Kâzım Karabekir, meclis başkanlığına şikâyetle bulunup doksan beş dosyayı ve yayıma hazır kırk dört kitabını geri istediye de bir sonuç alamadı. İsmet İnönü cumhurbaşkanı olunca onun desteğiyle Cumhuriyet Halk Partisi'nden İstanbul milletvekili oldu (31 Aralık 1938). Böylece yeniden siyasî hayata başladı ve Türkiye Büyük Millet Meclisi başkanlığına seçildi (23 Temmuz 1946). Meclis başkanlığı görevi Ankara'da vefat edinceye kadar sürdü (26 Ocak 1948). Önce Hava Şehitleri Mezarlığı'na gömülen naaşı daha sonra Atatürk Orman Çiftliği'nde hazırlanan Devlet Mezarlığı'na nakledildi (30 Ağustos 1988).

Eserleri. Yaşadığı olayları günü gününe kaydetme alışkanlığına sahip olan Kâzım Karabekir'in eserleri daha çok hatırat türündedir. *Hayatım* (İstanbul 1995) çocukluk ve gençlik yıllarında tuttuğu notlardan oluşmakta ve 1908'de son bulmaktadır. Hayatının bundan sonraki kısmı İttihat ve Terakkî, I. Dünya Savaşı ve Millî Mücadele ile ilgili eserlerinde bulunmaktadır. *İttihat ve Terakkî Cemiyeti (1896-1909) Neden Kuruldu? Nasıl Kuruldu? Nasıl İdare Olundu?* (İstanbul 1993); *Birinci Cihan Harbine Neden Girdik? Nasıl Girdik? Nasıl İdare Ettik?* (İstanbul 1938; I-II, İstanbul 1994); *Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu* (İstanbul 1939, 1994) ve *Sarıkaş, Kars ve Ötesi* (İstanbul 1994) ilk dönemde yazdığı eserleri arasında yer alır. *Milliyet* gazetesindeki yazılara cevap vermek üzere kaleme aldığı ve daha matbaada iken yakılan *İstiklal Harbimizin Esasları* adlı kitabının (İstanbul 1933) ikinci baskısı 1951'de yapıldı. 1940'lı yıllarda paşanın daha değişik bir üslupla yeniden yazdığı bu eseri *Paşaların Hesaplaşması, İstiklal Harbine Neden Girdik? Nasıl Girdik? Nasıl İdare Ettik?* adıyla yayımlandı (İstanbul 1992). Ayrıca *Kâzım Karabekir Anlatıyor* (İstanbul 1993); *Paşaların Kavgası, Atatürk-Karabekir* (İstanbul 1995) adlı kitaplar da onun eserlerinden derlenmiştir. Türk ordusuna ithaf ettiği *İstiklal Harbimiz* (İstanbul 1960) Kâzım Karabekir'in en önemli eseridir. Mondros Mütarekesi'nden Lozan Antlaşması'na

kadar cereyan eden olayları belgeleriyle birlikte ele alan bu eser savcılık tarafından toplatılmışsa da daha sonra mahkemece serbest bırakılmıştır. Kâzım Karabekir'in araştırma ve inceleme türü eserleri de şunlardır: *İslâm Ahalinin Dûçar Oldukları Mezalim Hakkında Vesâika Müstenid Mâlûmat* (İstanbul 1334); 335 *Senesi Temmuz Ayı Zarfında Kafkasya'da İslâmlar'a Karşı İcra Olunduğu Haber Alınan Ermeni Mezalimi* (İstanbul 1335); *Birinci Kafkas Kolordusu'nun 334'teki Harekâtı ve Meşhedâtı Hakkında General Harbord Riyasetindeki Amerikan Heyetine Takdim Edilen Rapor* (Erzurum 1335); 335 ve 336 *Seneleri Kafkasya'da İslâmlar'a Karşı İcra Olunduğu Tebeyyün Eden Ermeni Mezalimi* (Kars 1337); *Ermeniler Nereden Geldiler, Nereye Gidiyorlar?* (İstanbul 1939); *İktisad Esaslarımız* (İzmir 1339); *Sanayi Projeleri* (Ankara 1339); *İstiklal Harbimizde Enver Paşa ve İttihat Terakkî Erkânı* (Ankara 1990); *Kürt Meselesi* (İstanbul 1994). Ayrıca doğudaki yetim çocuklar için yazdığı *Şarklı İbret* adlı çocuk oyunları ile (Trabzon 1338) *Öğütlerim* (Erzurum 1336) ve *Çocuk Davamız* (Ankara 1943) adlı eserleri vardır. Kâzım Karabekir'in çoğu konferans olmak üzere askerî konularda yazdığı kitaplar da şunlardır: *Sırp-Bulgar Seferi 1885* (Edirne 1328); *Bulgar Ordusu'nun Terbiyesi* (Edirne 1328); *İtalya-Habeş Seferi* (Edirne 1328); *Osmanlı Ordusu'nun Taarruz Fikri* (Edirne 1328); *Erkânıharbiye Vazifeleri Hakkında* (1338); *Erkânıharbiye Vezâifinden İstihbârat* (1339); *İngiltere-İtalya ve Habeş Harbi* (İstanbul 1935); *Talim ve Terbiye Hakkında Anahatlar* (Ankara 1340); *Ankara'da Savaş Rüzgarları II. Dünya Harbi* (İstanbul 1994); *Gizli Harb İstihbarat* (İstanbul 1998).

BİBLİYOGRAFYA :

Peyami Safa, *Şark Cephesi Serdârımız Kâzım Karabekir Paşa*, İstanbul 1922; Feridun Kandırmir, *Kâzım Karabekir*, İstanbul 1948; a.mlf., *İzmir Suikastinin İcüyüzü*, İstanbul 1955, I, 68-72; a.mlf., *Kâzım Karabekir'in Yakılan Hatıraları Meselesinin İcüyüzü* (nşr. Nejat Ağbaba), İstanbul 1964; Tahsin Demiray, *İstiklal Harbimizin Müdafası*, İstanbul 1969, tür.yer.; Azmi Nihat Erman, *İzmir Suikastı ve İstiklal Mahkemeleri*, İstanbul 1971, s. 119-123; Ziya Tütüncü, *Şark Fatihi General Kâzım Karabekir*, İstanbul 1975; Cahit Kavcar, "Kâzım Karabekir Paşa'nın Bir Eseri: Şarklı İbret (Çocuk Oyunları)", *Beşinci Milletlerarası Türkoloji Kongresi Tebliğler: Türk Edebiyatı*, İstanbul 1985, I, 171-178; Fahrettin Kirzioğlu, *Kâzım Karabekir*, Ankara 1991; *Kâzım Karabekir Anlatıyor* (haz. Uğur Mumcu), İstanbul 1993, s. 37-38; Cemalet-



Kâzım
Karabekir

tin Taşkıran, *Kâzım Karabekir Paşa Askeri Hayatı ve Komutanlığı*, Ankara 1997; İhsan Ilgar, "Kâzım Karabekir Paşa", *Hayat Tarih Mecmuası*, XII/3, İstanbul 1976, s. 25-29; Nuri Köstüklü, "Kâzım Karabekir'in Açtığı Okullar", *BTDD*, 2. seri: sy. 5 (1985), s. 31-35; a.mlf., "Kâzım Karabekir Paşa'nın Dil Kongresindeki Görüşleri", *TY*, VIII/8 (1987), s. 43-46; E. J. Zürcher, "Young Turk Memoirs as a Historical Source: Kazım Karabekir's İstiklal Harbimiz", *MES*, XXII (1986), s. 562-570; Önder Göçgün, "Atatürk'ün Dava Arkadaşı Kâzım Karabekir'in Eserleri", *BTDD*, 2. seri: sy. 31 (1987), s. 75-78; Nusret Baycan, "Çeşitli Cephelerde Kâzım Karabekir", *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, IV/11, Ankara 1988, s. 445-457; Zekeriyâ Uludağ, "Kâzım Karabekir'in Eğitimle İlgili Düşüncelerinin Değerlendirilmesi", a.e., XIII/38 (1997), s. 471-500; Yaşar Semiz, "Atatürk ve Kâzım Karabekir Paşa, Bir Dostluğun Dargınlığa Dönüşmesi", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, Konya 1997, s. 191-209; F. Tevetöğlu, "Kâzım Karabekir", *TA*, XXI, 252-254; W. F. Weikar, "Kâzım Karabekir", *Eİ²* (İng.), IV, 853-854.



CEVDET KÜÇÜK

KÂZİM PAŞA

(1821-1890)

Na't, mersiye ve hicivleriyle tanınan Osmanlı şairi.

Bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Koniçe'de doğdu, asıl adı Mûsâ Kâzım'dır. Haremeyn muhasebeciliği ve rûznâmçe-i sâni görevlerinde bulunan Hüseyin Hüsnü Bey'in oğludur. Küçük yaşta babasıyla birlikte İstanbul'a gitti. Tahsili ilerleyince Divân-ı Hümâyûn Kalemî'ne devam ederek memuriyet hayatına girdi. Mühimme ve Maliye Mektûbî kalemlerinde gösterdiği başarı dolayısıyla Asâkir-i Hâssa kıtâbetine tayin edildi ve askerliğe intisap etmiş oldu. Birkaç yıl sonra Livâ kitâbeti ve Alay emniğine yükseldi (Fatîn Efendi, bu tayinin *Tezkire*'sinin basıldığı 1271'de [1855] gerçekleştiğini söylemektedir, bk. *Tezkire*, s. 346). Bu yıllarda şiirle ileri derecede meşgul olduğu ve bir divanı dolduracak kadar şiiri bulunduğu belirtilmektedir.

Kâzım Paşa'nın devrinde dikkati çeken bir özelliği hiciviyeleridir. Tanzimat'la hız kazanan yenilikleri din, devlet ve millet için tehlikeli gördüğünden bunlara karşı çıkıyordu. Özellikle yenilikleri uygulayan devlet büyüklerini tenkit için ağır hicivler kaleme aldığından dilinden ve kaleminin çekinilen bir şair olarak tanınmıştı. İbnülemin Mahmud Kemal bunlardan bazı örnekler nakletmektedir (Mithat Paşa hakkındaki hicivye için bk. *Son Sadrazamlar*, s. 32, 369-371, 426). Gittikçe aşırı-

lığa varan hicivleri birçok kişiyi rahatsız ettiğinden Kâzım Paşa zaman zaman bazı sıkıntılara düştü. Mütercim Rüsdü Paşa'yı hicvettiği bir kıtasından dolayı onun seraskerliği sırasında binbaşı rütbesi geri alınarak Kıbrıs'a sürüldü (1862). Ancak Yûsuf Kâmil Paşa'nın sadrazamlığı döneminde affedildi ve İstanbul'a dönmesi sağlandı (1863). Zamanla ferikliğe yükselen Kâzım Paşa, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Dördüncü Ordu Erkân-ı Harbiyye reisliğinde bulundu. Karadağ bozunundan suçlu görülerek muhâkeme edilirse de ceza almadı. Bâb-ı Seraskerî Muhasebât Dairesi'nde çalışmaya başladıktan sonra buranın ikinci reisliğine kadar yükseldi. Bir süre Masârifat nâzır ve killiği yaptıysa da her müracaatı gereken ödemenin yapılması kaydıyla veznedarlığa havale ettiğinden görevinden alındı. Divân-ı Harb-i Dâimî üyesi iken 17 Ramazan 1307'de (7 Mayıs 1890) Üsküdar'daki evinde vefat etti ve Aziz Mahmud Hüdâyî Türbesi haziresine defnedildi. Yakın dostlarından Muallim Nâci na't-gû olarak anılan şairin vefatına bunu telmih eden şu mücevher tarihi düşürmüştür: "Göçtü ya hay diye Hassân gibi Kâzım Paşa."

Fuzûlî tarzındaki şiir, na't ve mersiyeleleriyle yazılı ve sözlü hicivleri şairlikteki kudretinin göstergesi kabul edilen Kâzım Paşa, Nâmık Kemal ve Muallim Nâci tarafından "gerçekten şair" olarak kabul edilmiş bir sanatkârdır. Hersekli Ârif Hikmet Bey'in İstanbul Lâleli'deki evinde bir araya gelen ve daha sonraki yıllarda Encümen-i Şuarâ adıyla anılan tanınmış şair ve edipler arasında Kâzım Paşa da bulunuyordu. Tasavvufî yakından ilgili olan, kuvvetli bir Ehl-i beyt muhibbi olarak tanınan ve kaleme aldığı kuvvetli mersiyeleleriyle bunu ortaya koyan Kâzım Paşa, Bedvî tarikatından hilâfet aldığı gibi Celvetiyye'den de taç giymişti.

Eserleri. 1. *Makâlid-i Aşk* (İstanbul 1301). Türkçe başlayıp Arapça bir beyitle sona eren tevhidin ardından Kerbelâ Vak'ası'na giriş sayılacak bir mukaddime şeklinde tanzim edilmiş, aynı Arapça beyitle birbirine bağlanan, beyit sayıları farklı altı bölümük uzun bir manzumeyle başlar. Bentler halinde ve terkip beyitleriyle bağlanarak yazılmış yirmi sekiz mersiye ile bir kıtadan sonra "Kasîde der Si-tâyîş-i İmâm Hüseyin" başlıklı altmış üç beyitlik manzumeyle son bulur. Bu haliyle bir mesneviden farklı hüviyete sahip olan *Makâlid-i Aşk*'i Kerbelâ mersiyelerinden ibaret bir divançe saymak mümkün-dür. 2. *Divân-ı Kâzım Paşa* (İstanbul

1328). Bir kıtaya başlayan divanın kasideler kısmında Hz. Peygamber hakkında bir na't, Hz. Ali, Ehl-i beyt ve Hz. Hasan için yazılmış dört na't, evlâd-ı Mustafa'ya dair iki mersiye, Rûhî'nin terakibibendi ve Nef'î'nin *Sâkinâme*'sine birer nazîre ile çoğu aşk konusunda yirmi sekiz gazel yer almaktadır. Bir divançe hüviyetindeki eserde Kâzım Paşa'nın hicivleri bulunmadığı gibi şiirlerinin pek çoğu da yoktur.

BİBLİYOGRAFYA :

Fatîn, *Tezkire*, s. 346-347; *Osmanlı Müellifleri*, II, 402; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, s. 32, 369-371, 426; a.mlf., *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul 1930), İstanbul 1988, II, 801-810; *Büyük Türk Klâsikleri*, İstanbul 1985, VIII, 166-168; Metin Kayahan Özgül, *Hersekli Ârif Hikmet*, Ankara 1987, s. 16-18, 49-50; "Kâzım Paşa", *TA*, XXI, 446; Nuri Akbayar, "Kâzım Musa Paşa", *TDEA*, V, 259.



MUSTAFA UZUN

KÂZİM REŞTÎ

(كاظم رشتی)

(ö. 1259/1843)

Şeyhiliğin kurucusu
Şeyh Ahmed el-Ahsâî'nin
önde gelen müridi,
Bahâiliğin teşekkülünde önemli
rolü olan ve Bâbiliğin kurucusu
Mirza Ali Muhammed'i
etkileyen kişilerden biri
(bk. BAHÂİLİK).

KÂZİMEYN

(الكازمين)

İmâmîyye Şiasî'nin en önemli
ziyaret yerlerinden biri.

Mûsâ el-Kâzım ve torunu Muhammed et-Takî'nin türbelerinin bulunduğu Bağdat yakınlarındaki Kâzimeyn'in eski bir geçmişi vardır; Sâsânîler devrinde "Kut-rabbûl bölgesi" anlamındaki Tassûc Kut-rabbûl adını taşıdığı bilinmektedir. Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un ilk zamanlarında Şûnîziyye denilen bu yer, onun 150 (767) yılında ölen büyük oğlu Ca'fer'i buraya defnettirmesi (Yâkût, V, 163), daha sonra da Abbasoğulları'ndan ve Ali evlâdından gelen Kureyşliler'in buraya gömülmesi üzerine Makberetükureyş (Me-kâbirukureyş) şeklinde anılmaya başlanmıştır (Mustafa Cevâd, IX, 9-12). Zaman içerisinde Kureyş'e mensup olmayan bazı ileri gelenler, özellikle devlet adamları ve İmam Ebû Yûsuf gibi âlimler de bu mezarlığa gömülmüştür; bir iddiaya göre Hârûnürreşîd'in hanımı Zübeyde bint

Ca'fer de burada yatanlar arasındadır. İmâmiyye Şiası'nın yedinci imam olarak tanıdığı Mûsâ el-Kâzım'ın (ö. 183/799) defininden sonra Kâzimiyye (el-Meşhedü'l-Kâzımî, Meşhedü Mûsâ b. Ca'fer) adı ortaya çıkmış, ardından torunu dokuzuncu İmam Muhammed et-Taki'nin (ö. 220/835) yanına gömülmesi üzerine de bu isim her ikisine nisbet edilerek Kâzimeyn'e çevrilmiştir.

Günümüzde Bağdat'ın bir banliyösü haline gelmiş bulunan Kâzimeyn şehrin batı yakasından 5 km., Dicle'nin sağ kıyısından 1 km. kadar uzaktadır; nehirle arasında geniş hurma bahçeleri yer alır. Midhat Paşa'nın Bağdat valiliği sırasında (1869-1872) atlı tramvaylarla şehir merkezine bağlanmış, ardından Bağdat-Sâ-merrâ demiryolunun bir istasyonu olunca ulaşımı daha da kolaylaşmıştır (*Delilü'l-Hâlic*, III, 1201). I. Dünya Savaşı'ndan önce Osmanlı idaresinde Bağdat vilâyetinin merkez sancağına bağlı bir kaza merkezi olan Kâzimeyn ve çevresi 25.000 kadar nüfusa sahipti ve bunun yaklaşık üçte ikisi Şii olmak üzere 7-8000'i kaza merkezinde oturuyordu. Daha sonra Irak idaresi bünyesinde yine Bağdat'a bağlanan ve bir kaymakam tarafından yönetilen kazanın nüfusu XX. yüzyıl ortalarında süratle artmış ve 1947'de 169.993'e, 1957'de 235.745'e ve 2001'de 900.000'e ulaşmıştı. Kâzimeyn'de oturanların çoğunluğunu daima Şiiler oluşturmuş ve burası hemen her zaman Kerbelâ ve Necef gibi diğer kutsal mekânlardan daha çok İranlı Şiiler'in gelip yerleştiği bir yer olmuştur.

Kâzimeyn'de imamların türbeleriyle ibadet mahallinin ilk defa ne zaman ve kimler tarafından yapıldığı tesbit edilememekle birlikte 336 (947-48) yılında Büveyhiler'den Muizzüddeve'nin emriyle her iki imamın mezarlarına iki ahşap sanduka konulduğu, üzerlerine birer kubbe ve çevrelerine bir ihata duvarı yapıldığı bilinmektedir. Bağdat'ta zaman zaman meydana gelen mezhep kavgaları, yangınlar ve yağmalardan zarar gören binalar, 443 (1051) ve 622 (1225) yıllarında önemli ölçüde hasara uğramış, Hülâgû'nun Bağdat'ı zaptı sırasında ise (656/1258) tamamen tahrip edilmişti; ancak daha sonra Hülâgû'nun emriyle yeniden yapılmıştır. Etrafı duvarlarla çevrili geniş bir alanın ortasında bulunan binalar, kubbe ve türbelerinin içindeki çini kaplamalar dahil bugünkü görünümünü, kendisinin ve ailesinin Mûsâ el-Kâzım'ın soyundan geldiğini iddia eden Şah İsmâil zamanında almıştır (1519); bitirilemeyen ince işleri

ise 1534 yılında Bağdat'ı ele geçiren Kanûnî Sultan Süleyman tarafından tamamlanmıştır. Kaçarlar'dan Muhammed Han, 1796'da bütün masrafları kendisine ait olmak üzere kubbeleri ve minarelerin kü-lâhlarını altınla kaplatmış, daha sonra aynı hânedandan gelen Nâsırüddin Şah da bunları yenilemiştir (1870). Buranın yakınında bulunan ve Mûsâ el-Kâzım'ın oğulları Ca'fer ile (yahut İsmâil) İbrâhim'in medfun olduğu rivayet edilen diğer bir türbeyi ise Osmanlılar'ın fırka kumandanı Sâlim Paşa yaptırmıştır. Türbe duvarının hemen bitişiğinde İmam Ebû Yûsuf'un türbesinin de içinde yer aldığı cami ise Şiiler tarafından kutsal sayılan mekânın sınırları dışında kalmaktadır.

İmâmiyye Şiası'nda erken devirlerden itibaren başlayan imamların türbelerini ziyaret geleneği günümüzde de büyük bir özenle sürdürülmektedir. Irak'ta bulunan en önemli dört ziyaret mahalli ve kutsal mekândan (bk. ATEBÂT) biri olan Kâzimeyn diğer üçüne, kuzeyde Sâmer-râ'ya, güneyde Kerbelâ'ya ve Necef'e giden yolların kavşak noktasında bulunması sebebiyle yılın her mevsiminde, özellikle muharrem ayının ilk on gününde binlerce kişi tarafından ziyaret edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatib, *Târîhu Bağdâd*, I, 120, 122; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 306; IV, 336-337; V, 163; İbn Hallikân, *Vefeyât*, V, 310; İbn Battûta, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dârü Sâdır), s. 225; *Delilü'l-Hâlic* (Coğrafya), III, 1201-1202; Mirza Abbas, *Târîh-i Kâzimeyn*, Kum 1327; G. Le Strange, *Baghdad During the Abbasid Caliphate*, Oxford 1924, s. 158-165, 334, 342-343, 350-351; M. Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, London 1985, s. 40-41; Mustafa Cevâd, "el-Kâzimiyye kadîmen" (Ca'fer el-Halîlî, *Mevsû'atü'l-'atebâti'l-mukaddese: Kısmü'l-Kâzimeyn* içinde), Beyrut 1407/1987, IX, 9-24; J. Allan, "Kâzimeyn", *IA*, VI, 525-527; M. Streck - A. A. Dixon, "Kâzimayn", *IE²* (İng.), IV, 854-856.



MUSTAFA ÖZ

KAZIYYE

(bk. ÖNERME).

KAZIMIRSKI,

Albin (Albert) de Biberstein
(1808-1887)

Polonya asıllı Fransız şarkiyatçısı.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Fransa'da yaşamış, eserlerini çoğunlukla Fransızca yazmıştır. Asıl şöhretini borçlu olduğu Kur'an tercümesinin kapağında

isminin altına koyduğu unvan kaydından Fransa'nın İran büyükelçiliğinde mütercimlik yaptığı anlaşılmaktadır.

Kazimirski'nin çalışmalarının en önemlisi *Le Koran*'dır (Paris 1840). Tercümenin henüz müellif hayatta iken on sekiz defa basılması (Chauvin, X, 79-83) ve ölümünden sonra da -bazısı Georges Henri Bousquet ve Muhammed Erkûn (Arkoun) gibi ilim adamlarının önsözleriyle- basılmaya devam etmesi (*World Bibliography*, s. 187-194) gördüğü yoğun ilgiyi yansıtmaktadır. Régis Blachère, 1840 yılının Kur'an'ın Avrupa dillerine çevrilmesi tarihi bakımından hayli önemli olduğunu belirtip bu yıl yapılan iki çeviriden birinin Ludwig Ullmann'a ait olduğunu, en çok rağbeti ise Kazimirski çevirisinin gördüğünü söyledikten ve eserin yeni baskıları sırasında yazarı tarafından sürekli iyileştirildiğini ifade ettikten sonra başlıca özelliklerini şöylece özetler: "Çok titiz olmayan bir okuyucu için Kur'an'a saygılı bir şekilde hazırlanmıştır; dili ve üslûbu zarif olup okunması nisbeten rahattır" (*Introduction au Coran*, s. 271-272). İspanyolca'ya ve Rusça'ya da çevrilen eser (Chauvin, X, 83-84) Jule la Baume'un Kur'an üzerine hazırladığı konu indeksinde de (*Le Koran Analyse*, Paris 1878) esas alınmıştır (Chauvin, X, 111).

Âyetlerin numaralandırılmasında Flûgel'in mushafındaki sistemi benimseyen Kazimirski, çalışmasının başına Hz. Muhammed'in hayatı ile Kur'an ve İslâm hakkında kendi görüşlerini içeren otuz dört sayfalık bir giriş koymuş, ayrıca çevirinin hemen her sayfasına ilgili âyetlerin yorumu niteliğinde notlar düşmüştür; kaynak göstermemekle birlikte bu notların büyük ölçüde klasik tefsirlerden faydalanılarak yazıldığı anlaşılmaktadır. Maracci'nin Latince ve George Sale'in İngilizce tercümeleri ve açıklamalarından faydalanmakla birlikte tercüme doğrudan doğruya Kur'an'dan yapılmış ve bu durum, Avrupa dillerine daha önce yapılan Kur'an tercümelerinin çoğu birbirinden istifadeyle hazırlanmış olduğu için kitabın kapağına, "Arapça aslından tercüme edilmiştir" şeklinde bir not konularak belirtilmiştir. Titiz bir çalışmanın ürünü olan eserde benzerlerine göre ilmî tarafsızlık ilkelerine daha çok sadık kalınmışsa da girişte İslâm dini, Hz. Peygamber ve Kur'an hakkında bazı yanlış bilgi ve değerlendirmelerin yer alması dikkat çeker. Müellif Kur'an'ın ahlâkî, dî-nî, medenî ve siyasî emirlerin rastgele ve

irtibatsız şekilde harmanlanmasından ibaret olduğunu, bunların arasına âhiret hayatına dair bazı müjdelerin ve uyarıların serpiştirildiğini söylerken âyetlerin geliş sistemi, nüzûl sebepleri, metnin üslûbu gibi konularda yeterli birikime sahip bulunmadığını ortaya koymaktadır. Yine geçmiş peygamberler ve kavimlerle ilgili kıssaların bazan aynen, bazan da küçük farklarla Kitâb-ı Mukaddes'ten aktarıldığı yolundaki ifadesi, Kur'an-ı Kerim'in Kitâb-ı Mukaddes gibi bir tarih kitabı üslûbu taşımadığı ve olaylardan alınması gerekli dersleri öne çıkardığı gerçeğini göremediğini göstermektedir. Hz. Muhammed'in Araplar'ın peygamberi ve Kur'an'ın da Allah'ın bu millete mesajı olduğu, Peygamber'in mucizesi bulunmadığı, kendisine nisbet edilen mucizelerin sonradan uydurulduğu gibi temelsiz görüşleri yanında Vehhâbî mezhebinin Kur'an'ın i'câzını kabul etmediği yolundaki iddiasının da gerçeğe ilgisi yoktur. Bazı âyetlerin yorumları sırasında verdiği ön yargılı ve yanlış bilgiler de tercümenin ihtiyatla okunmasını gerektirmektedir.

Kazimirski *Le Koran*'dan sonra, büyük ölçüde Alman şarkiyatçısı George Wilhelm Freytag'ın Arapça-Latince sözlüğüne dayanarak hazırladığı iki ciltlik bir Arapça-Fransızca sözlükle (Paris 1860; Kahire 1875) notlar ve Fransızca çevirileriyle birlikte binbir gece masallarından bazı parçaları (*Hikâyetü enisi'l-celis*, Paris 1847) yayımlamış. Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistân*'ından Polonya diline yaptığı bir çeviriyi (Paris 1876), İranlı şair Minûçihri Dâmegânî'nin divanından bazı parçaları (Versailles 1876) ve ardından başına 154 sayfalık bir giriş koyarak divanın tamamını yine Fransızca çevirileriyle birlikte neşretmiştir (Paris 1886). Kazimirski'nin bir de Fransızca-

Farsça sözlüğü bulunmaktadır (Beyrut 1975, 1992).

BİBLİYOGRAFYA :

M. Kasimirski, *Le Koran*, Paris 1869, s. I-XXXIV; V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, Liège 1903, X, 79-84, 111; Ebû'l-Kâsım-ı Sehâb, *Ferheng-i Hâverşinâsân*, Tahrân, ts., s. 207; R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris 1959, s. 271-272; Necîb el-Akiki, *el-Müsteşri-kûn*, Kahire 1980, II, 498-499; *World Bibliography Translations of the Meanings of the Holy Qur'an* (haz. İsmet Binark – Halit Eren), İstanbul 1986, s. 187-194; Muhammed Hamîdullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993, s. 105, 146, 194.



SUAT YILDIRIM

KAZVİN

(قزوین)

İran'da şehir ve aynı adı taşıyan idarî birimin merkezi.

Elburz dağlarının güney eteğinde, Tahrân'ın 150 km. kuzeybatısında ve denizden 1290 m. yükseklikte kanalların suladığı bağlar, bahçeler arasında yer alan bir tarım pazarı ve sanayi merkezidir. Nüfusu 309.500'dür (2001 tah.). Sâsânî Hükümdarı I. Şâhpur tarafından milâdî 250 yılına doğru, Deylemîler'in akınlarına karşı imparatorluğun kuzey sınırlarını koruma amacıyla bir garnizon olarak kurulmuştur.

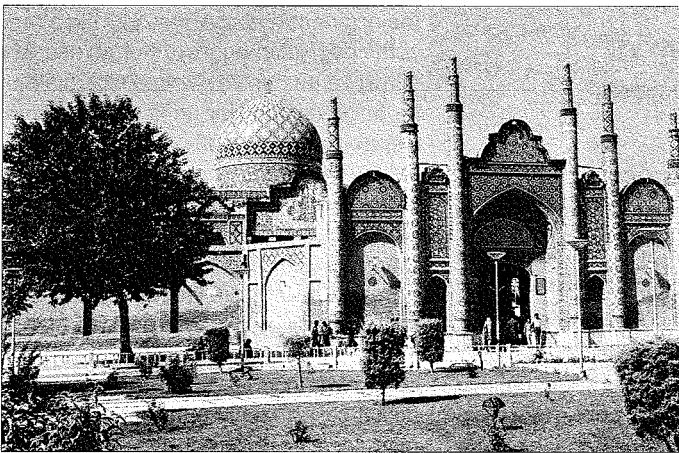
Hız. Ömer zamanında Berâ b. Âzib tarafından bir süre kuşatıldıktan sonra sulh yoluyla ele geçirildi (24/644) ve halkı İslâmîyet'i kabul etti. Buraya ilk defa bir şehir görünümü kazandıran kişi, Hız. Osman döneminde Irak genel valisi olan Velîd b. Ukbe'nin tayin ettiği vali Saîd b. Âs'tır. Hârûnürreşîd'in başlattığı surların yapımı 254'te (868) Mu'tez- Billâh zamanında tamamlandı. Hârûnürreşîd şehre bir de cu-

ma camisi yaptırıp bakımına çeşitli vakıflar tahsis etmiştir. Kazvin, Abbâsiler döneminde Hazar kıyısındaki Şîller'le hali-felik kuvvetleri arasında mücadele alanı oldu. Kevkebîler'le Şîller'in burada çıkardıkları isyanlar Mu'tez- Billâh'ın kumandanı Mûsâ b. Boğa tarafından bastırıldı. Bu dönemde özellikle surların tamamlanmasından sonra şehrin artan nüfusu esas itibarıyla Arap'tı ve şehirli kendilerinin fâtiha Araplar'ın çocukları olduklarını söylerlerdi. Mu'tasım- Billâh'ın vali tayin ettiği Fahrüddeve Ebû Mansûr el-Küfî, Kazvin'i kısa bir süre hariç yaklaşık kırk yıl yönetti. Şehir 251'de (865) Ali evlâdının, 293'te (905-906) Sâmânîler'in hâkimiyeti altına girdi. Ertesi yıl Hamdullah el-Kazvinî'nin mensup olduğu Müstevîler ailesi şehrin yönetimini ele geçirdi ve yirmi yedi yıl boyunca elinde tuttu. 304'te (916-17) Sâcoğulları'ndan Yûsuf b. Ebû's-Sâc'ın saldırısını püskürtten Esfâr b. Şîreveyh kendisini Kazvin hâkimi ilân etti. Şehir 318'de (930) Büveyhîler'in, 420'de de (1029) Gaznelîler'in idaresine girdi.

Tuğrul Bey zamanında Kazvin'i alan Selçuklular, XI. yüzyılın ortasından XIII. yüzyılın başına kadar burayı çok azı günümüze ulaşan çeşitli mimari eserlerle süslediler; bunlardan Mescid-i Cum'a ve Medrese-i Haydariyye hâlen ayakta. Şehir daha sonra Hârizmşahlar'la Moğollar arasında hâkimiyet mücadelesine sahne oldu. Moğollar Alamut'taki İsmâîlîler'in sonunu getirirken önce 617'de (1220) Kazvin ahalisini kılıçtan geçirdiler ve birçok Türk- Moğol kabilesini buraya iskân ettiler. Bu durum Türkçe'nin nüfusun büyük bir bölümü tarafından kullanılması-na yol açtı. Mengü Kağan 651'de (1253) İftihârüddin Muhammed'i buraya vali tayin ederek yaklaşık yarım asır sürecek olan İftihârîler dönemini başlattı. Gâzân Han zamanında karışıklıklar çıktı ve halkın çoğu şehri terketti; cuma namazları kılınmadı.

Karakoyunlu Kara Yûsuf'un Irâk-ı Acem'i fethetmekle görevlendirdiği Bistam Bey tarafından Karakoyunlu topraklarına katılan Kazvin, Timur'un oğlu ve halefi Şâhrûh zamanında el değiştirdi. Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şâh, Şâhrûh'un vefatı üzerine (851/1447) Kazvin'i ülkesine kattı.

Kazvin Safevîler'in yönetiminde önem kazandı; zira batıda Osmanlılar'a, kuzeydoğuda Özbekler'e karşı önden giden savaşçılar için bir üs durumunda idi. Tebriz



Şehzade
Hüseyin
Türbesi –
Kazvin /
İran

Osmanlılar'ca ele geçirildiğinde Şah Tahmasb idare merkezini buraya taşıdı (1555). Kazvin başşehir iken Rusya ile Avrupa arasındaki ticaretin gelişmesinde aktif rol oynadı ve büyük bir refaha kavuştu. XVII. yüzyılın başında buraya gelen çok sayıda Avrupalı seyyahın gözlemlerine göre Kazvin İsfahan'dan sonra imparatorluğun ikinci büyük şehriydi. 1674'te şehri ziyaret eden Chardin surların yıkıntı halinde olduğunu söyler. Safevî döneminden bugüne kalan tek önemli yapı, eski şehrin doğusundaki harap vaziyette bulunan Şah Tahmasb Sarayı'dır. Afganlar 1722'de Kazvin'e girdilerse de ertesi yıl İsfahan'a doğru çekilmek zorunda kaldılar. Şehir 1726'da Osmanlılar'a boyun eğdi, fakat kısa sürede geri alındı.

XIX. yüzyılda Kaçarlar'ın hâkimiyetinde Kazvin biri Trabzon, diğeri Hazar üzerinden Avrupa'ya giden başlıca iki ticaret yolunun kesişme noktasında bulunmasından dolayı çok parlak günler yaşadı. Yüzyılın sonunda Tahran - Kazvin telgraf hattının ve şehri Tahran, Tebriz, Hemedan ve Enzeli'ye bağlayan modern yolların inşası edilmesi durumunu daha da güçlendirdi. Fakat Kazvin'de nüfusun yavaş arttığı görülür; XIX. yüzyılın başında 25.000 civarında iken XX. yüzyılın başında ancak 40.000'e çıkmıştır. 1966'da 88.106 olan nüfus 1976'da 139.258'e, 1986'da 248.591'e ulaşmıştır. Mescid-i Nebî (Şah Camii), Şehzade Hüseyin Türbesi gibi dikkat çeken yapılar bu dönemde inşa edilmiştir. Şehir 1906 İran Meşrutiyet İnkılabı'nda önemli bir rol oynamamakla beraber 1918'de Gilân'da patlak veren Cengeller isyanına karşı mücadelede temel hizmet gördü. Kazvin 1960'lı yılların başında endüstrileşme sebebiyle büyük bir gelişme gösterdi; burada özellikle makine ve elektrikli aletler üzerine çeşitli tesisler kuruldu. Ayrıca Tahran - Kazvin otobanı hizmete girdi. Kazvin'den hemen her ilim dalında birçok âlim çıkmış ve Kazvinî nisbesiyle meşhur olmuştur (geniş bilgi için bk. Sem'ânî, X, 136-139).

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (nşr. de Goeje), Leiden 1866, s. 280, 318, 321, 324; Taberî, *Tarih* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; Mes'ûdî, *Mürücû'z-zeheb* (Meynard), bk. İndeks; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 136-139; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), IV, 389-391; Bündârî, *Zübdetü'n-Nusra* (Burslan), bk. İndeks; Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvinî, *Âşârü'l-bilâd* (nşr. F. Wüstenfeld), Leiden 1848, bk. İndeks; Müstevfî, *Tarih-i Güzide* (Nevâî), s. 13, 205, 219, 328, 409, 412, 762, 764; a.m.f., *Nüzhâtü'l-kulûb* (Strange), s. 36, 53, 55-60, 195, 203, 217, 220-223, 281-282;

M. Ali Gülriz, *Minudâr yâ Bâbü'l-cennâ-yi Kazvin*, Tahran 1969-70, IV/4, s. 97-132; IV/5-6, s. 156-210; R. N. Annells v.dğr., *Explanatory Text of the Qazvin and Rasht Quadrangles Map 1:250.000*, Téhéran 1975; Hüseyin Müderrisî Tabâtâbâî, *Berkî ez Târih-i Kazvin* (nşr. Seyyid Mahmûd Marâşî), Kum 1361; Fr. de Blois, "The İftikhâriyân of Qazvin", *Iran and Iranian Studies, Essays in Honor of İraj Afshar*, Princeton 1998, s. 13-23; A. Amirshahi, "Le développement de la ville de Qazvin jusqu'au milieu du VIII^e/XIV^e siècle", *REI*, XLIX/1 (1981), s. 1-42; Hüseyin Kulî Sütûde, "Târihçe-i Kazvin", *Berresihâ-yi Târihî*, IV/4, Tahran 1969, s. 97-132; IV/6 (1970), s. 165-210; Cl. Huart, "Kazvin", *IA*, VI, 527-528; A. K. S. Lambton, "Kazwin", *El²* (İng.), IV, 857-862; R. M. Hillenbrand, "Kazwin [Monuments]", a.e., IV, 862-863.



MARCEL BAZIN

KAZVİNÎ,

Abdülğaffâr b. Abdülkerîm

(عبد الغفار بن عبد الكريم القزويني)

Necmüddin Abdülğaffâr b. Abdülkerîm
b. Abdülğaffâr el-Kazvinî
(ö. 665/1266)

Şâfiî fakihi.

el-Hâvî's-sağîr adlı eseriyle kazandığı şöhrete, devrinin önde gelen âlimlerinden biri olduğunun belirtilmesine rağmen yetiştirmesi, hoca ve talebeleri hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Bu durum muhtemelen, memleketinden ayrılması ve devrinin diğer önemli ilim merkezlerinde bulunmamasından kaynaklanmıştır. Zehebî, Kazvinî'nin İsfahan'dan Affî el-Fârikaniyye'den icâzet aldığını, Sadreddin İbn Hammûye'nin de ondan icâzetle kendilerine rivayette bulunduğunu belirtir. Kazvinî hacca gitmiş ve bu sırada karşılaştığı Şehâbeddin es-Sühreverdî ona yazmakta olduğu *el-Hâvî* adlı eserini bir an önce bitirmesini tavsiye etmiştir. Kaynaklarda hakkında yer alan bir bilgi de fıkıh yanında hesap konusunda da geniş bilgi sahibi ve keramet ehli sâlih bir insan olduğudur. Zehebî'nin verdiği bilgiye göre Kazvinî 8 Muharrem 665'te (9 Ekim 1266) vefat etti. Diğer kaynakların da bu tarihi vermesine karşılık Yâfiî ve Abbâdî 668 (1270) yılını esas almakta, bu tarihi ise bir rivayet olarak kaydetmektedir.

Eserleri. 1. *el-Hâvî's-sağîr*. *el-Hâvî fi'l-furûc* (*el-Hâvî fi'l-fetâvî*) olarak da bilinen ve VII. (XIII.) yüzyılda Râfiî ve Nevevî'nin eserleriyle birlikte Şâfiî fıkının önemli bir metnini teşkil eden eser, muhtemelen Mâverdi'nin aynı adlı kitabından ayırt edilmesi için daha sonraları "es-sagîr"

sıfatıyla anılmıştır. Alâeddin el-Konevî, Çârperdi, İbnü'l-Mülakkın ve diğer bazı âlimlerin şerhettiği eserin İbnü'l-Mukrî el-Yemenî tarafından yapılan muhtasarına İbn Hacer el-Heytemî iki şerh yazmış, İbnü'l-Verdî'nin nazmını da İbnü'l-İrâkî ve Zekeriyâ el-Ensârî şerhetmiştir. 2. *el-'Ucâb fî şerhi'l-Lübâb*. Müellifin *el-Hâvî*'den önce kaleme aldığı, Şâfiî imamlarının çoğunluğunun görüşlerine dayanan muhtasar eseri *el-Lübâb* üzerine yazdığı şerhtir (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 697; Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 1175; TSMK, III. Ahmed, nr. 1108; Hidîviyye Ktp., nr. 1691-1692). Kazvinî'nin ayrıca hesaba dair bir kitap yazdığı da kaydedilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Zehebî, *Târihu'l-İslâm: sene 661-670*, s. 197-198; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 167-169; Sübkî, *Tabakât* (Tanâhî), VIII, 277-278; İsnevî, *Tabakâtü's-Sâfi'iyye*, I, 452-453; Abbâdî, *Zeylû Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Sâfi'iyyin* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim - M. Zeynühum M. Azb, Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâ'i's-Sâfi'iyyin* içinde), Kahire 1413/1993, III, 85; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Sâfi'iyye*, II, 137; İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine*, IV, 19; Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye* (nşr. Abdülhamîd Sâlih Hamdân), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), II, 116-117; *Keşfü'z-zunûn*, I, 625-627; II, 1543; Nebhânî, *Câmi'u kerâmâtü'l-evliyâ*, Beyrut 1409/1989, II, 194; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1509-1510; *Fihristü'l-Kütübânetü'l-Hidiviyye*, III, 244; Brockelmann, *GAL*, I, 494-495; *Suppl.*, I, 679; H. Algar, "al-Kazvinî", *El²* (İng.), IV, 864-865.



AHMET ÖZLE

KAZVİNÎ, Alâüddevle

(علاء الدولة القزويني)

Mîr Alâüddevle b. Mîr Yâhyâ
b. Abdillatif el-Kazvinî
(ö. 998/1590'dan sonra)

İranlı şair ve tezkire yazarı.

Kazvin'de doğdu. Mîr Alâüddevle olarak da tanınır. *Lübbü't-tevârih* müellifi Mîr Yâhyâ Kazvinî'nin oğludur. Şah I. Tahmasb, babası ve ailesinin hapsedilmesi için ferman çıkardığında Azerbaycan'da bulunan Kazvinî kardeşi Abdüllatif'le beraber Gilân'a kaçtı. Daha sonra Hindistan'a gidip Bâbürlü Hükümdarı Ekber Şah'ın sarayına intisap etti. Ekber Şah'a hocalık yapan Kazvinî'nin vefat tarihi bilinmemektedir. 998 (1590) yılına kadar yaşamış olan şairlerden bahsetmesi onun bu tarihten sonra öldüğünü gösterir.

Kazvinî'nin bilinen tek eseri olan *Nefâ'isü'l-me'âşir* üç bölümden meydana gelir. Müellif, birinci bölümde tezkirenin

yazılış sebebiyle eski şiiri yeni şiire tercih edişinin sebepleri üzerinde durmuş, ikinci bölümde şairlerin hal tercümeleriyle çağdaşlarının şiirlerinden örneklerle, üçüncü bölümde Bâbü'nün hayatına ve sanat severliğine yer vermiş, ardından Hümâyün dönemi ve Ekber Şah'ın hayatı, fetihleri ve icraatını anlatmıştır. Ayrıca diğer tezkirelerden farklı olarak sözünü ettiği şairin bulunduğu şehrin coğrafi durumu ve tarihi hakkında bilgi vermiştir.

Tezkirenin yazımı sırasında başta Zekeriyâ el-Kazvînî'nin *Âşârü'l-bilâd*'ı olmak üzere *Bâbü'nâme*, Mirza Haydar'ın *Târîh-i Reşidî'si*, Ziyâeddin Bârânî'nin *Târîh-i Firûzşâhî'si*, Devletşah'ın *Tezkiretü's-şu'arâ*'ı, Ali Şîr Nevâî'nin *Mecâlisü'n-nefâ'is*'i ve Hamdullah el-Müstevfî'nin *Târîh-i Güzide'si* gibi eserlerden faydalanılmıştır. *Nefâ'isü'l-me'âsir*'de yer alan sadece Ekber Şah dönemine ait 166 şairin hal tercümesini Abdülkâdir el-Bedâûnî *Müntehabü't-tevârih* adlı eserinde iktibas etmiştir (Leknev 1863; Kalküta 1864-1869). *Nefâ'isü'l-me'âsir*, Bedâûnî'nin eserinin İngilizce çevirisinin III. cildini oluşturmaktadır (Kalküta 1925; Delhi 1986). Ayrıca *Âyîn-i Ekberî*, *Me'âşirü'l-ümera'* ve *Mir'ât-ı Cihânnümâ* adlı eserlerde de tezkireden nakiller yapılmıştır. Eserin bir nüshası Aligarh Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (nr. 625). Kaynaklarda Kâmi mahlasını kullandığı belirtilen Kazvînî, tezkiresinde hattatlığa dair *Şâhîfetü'l-erhâm* adlı bir eseriyle şiir sanatlarına dair bir risâlesi olduğunu kaydetmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülkâdir el-Bedâûnî, *Muntakhabu-t-tavârih* (trc. W. Haig), Delhi 1986, III, 437; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, III, 1022; *İzâhu'l-meknûn*, II, 663; Storey, *Persian Literature*, I/2, s. 801-802; A. A. Rizvi – M. Ahmad, *Catalogue of the Persian Manuscripts in the Maulana Azad Library, Aligarh Muslim University*, Aligarh 1969, s. 167-168; Ahmed Gülçin-i Meânî, *Târîh-i Tezkirehâ-yı Fârsî*, Tahran 1350 hş., II, 364-391; Nefîsî, *Târîh-i Nazm u Neşr*, I, 383, 433; H. M. Elliot – J. Davson, *The History of India*, Lahor 1976, IV, 294-295; Safâ, *Edebiyyât*, V/3, s. 1637.



RIZA KURTULUŞ

KAZVİNÎ, Ali b. Ömer

(bk. KÂTİBÎ, Ali b. Ömer).

KAZVİNÎ, Hamdullah

(bk. HAMDULLAH el-MÜSTEVFÎ).

KAZVİNÎ, Hatîb

(الخطيب القزويني)

Ebü'l-Meâlî Celâlüddin el-Hatîb
Muhammed b. Abdîrrahmân b. Ömer
b. Ahmed el-Kazvînî eş-Şâfiî
(ö. 739/1338)

Arap belâgatı teorisyeni.

22 Şâban 666'da (7 Mayıs 1268) Musul'da doğdu. Uzun yıllar Şam Emeviyye Camii'nde hatiplik yaptığı için "Hatîb" ve "Hatîbü Dimaşk" unvanıyla tanınır; soyu Abbâsî vali ve kumandanlarından, şair ve edip Ebû Dülel el-İclî'ye dayanır. Güney Irak'ta Hîre civarında yerleşmiş Benî İcl kabilesine mensuptur. Ailesi muhtemelen, Moğollar'ın 656 (1258) yılında Bağdat'ı işgal edip Abbâsî hilâfetine son vermelerinden sonra Musul'a göç etti. Kazvînî burada kültürlü bir ortamda yetişti. Başkadı olan babasından temel dinî bilgileri öğrendi, fıkıh ve özellikle Şâfiî fıkıhı okudu. Moğollar'ın Suriye ve Musul'u da işgal etmesi üzerine babası Anadolu'ya göç ederek Tokat yöresine yerleşince öğrenimine burada devam etti. Henüz yirmi yaşında iken Tokat'ın Niksar kazasına kadı olarak tayin edildi.

Babasının vefatı üzerine ağabeyi İmâdüddin ile birlikte 689'da (1290) Memlûk Sultanı el-Melikü'l-Eşref'in hâkimiyeti altında bulunan Şam'a göç etti. İmâdüddin, aynı yıl Şam'daki Ümmü's-Sâlih Medresesi'ne müderris olarak tayin edildi. Kazvînî burada İzzeddin el-Fârûsî'den hadis, Başkadı Şehâbeddin el-Erbîlî'den fıkıh, hadis, Arap dili ve belâgatı, Başkadı Süleyman b. Hamza el-Makdisî'den fıkıh ve hadis, Alemüddin el-Birzâlî'den hadis, Şemseddin el-Eykî'den akfî ilimleri tahsil etti.

690'dan (1291) 706 (1307) yılına kadar çeşitli medreselerde müderrisliğin yanında kadı nâibliği de yapan Kazvînî 706'da Şam Emeviyye Camii hatipliğine tayin edildi. 724 (1324) yılında Memlûk Sultanı el-Melikü'n-Nâsir Muhammed b. Kalavun, onu Mısır'a davet ederek Şam başkadılığı görevine dair tayin yazısını bizzat kendisine teslim etti. Daha sonraki yıllarda Sultan Muhammed b. Kalavun'un yakın dostları arasına girdi. Sultanın, Kazvînî'nin oğlu Cemâleddin Abdullah'ın yol-suzluk ve suçlarını babasının hatırı için bağışladığı kaydedilmektedir. Başkadılığın yanında hatiplik, kazaskerlik, Âdiliyye ve Gazzâliyye medreselerinde müder-

rislik görevlerini de sürdüren Kazvînî'ye 727'de (1327) Mısır başkadılığı verildi. Mısır'da Nâsiriyye, Sâlihiyye ve Kâmilîyye medreselerinde müderris olarak görev yaptı. Çocuklarının davranışları yüzünden Muhammed b. Kalavun'a defalarca şikâyet edilen Kazvînî, 738 (1337-38) yılında Mısır başkadılığından alınıp Şam'a kadı olarak gönderildi. 230.000 dirhem tutarındaki borcunu ödemek için bütün mal varlığını satarak Şam'a döndü. Kısa bir süre sonra da felç oldu. 15 Cemâziyelevvel 739'da (29 Kasım 1338) vefat etti ve Emeviyye Camii'nin önündeki Mekâbirü's-süfiyye'ye defnedildi.

Kazvînî, Şam'da geçirdiği uzun yıllar ve Mısır'da kaldığı on bir yıl süresince fıkıh, usûl-i fıkıh, usûlü'd-dîn, hadis, tefsir, Arap dili ve belâgatı gibi alanlarda çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Selâhaddin es-Safedî, Bahâeddin İbn Akil, İbn Râfî, Bahâeddin es-Sübkî, Nâzrülceyyz Muhibbüddin el-Halebî ile Sirâcüddin (Ömer b. Raslân) el-Bulkinî bunlar arasında zikredilebilir. Cemâleddin Abdullah, Tâceddin Abdürrahim, Bedreddin ve Sadreddin adındaki öğrencileri de müderris, kadı, kadı nâibliği, kazaskerlik gibi görevlerde bulunmuşlardır.

Arapça'nın yanında Türkçe ve Farsça da bilen Kazvînî başta Arap belâgatı olmak üzere Arap dili, fıkıh, fıkıh usulü ve kelâm sahalarında zamanında otorite kabul edilmiştir. Fahreddin er-Râzî'nin *Nihâyetü'l-icâz fî dirâyeti'l-i'câz* ve Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ülûm*'u ile Arap belâgatında zevkiselimi esas alan gelenekçi edebî mektebe karşı kurallı esas alan kelâm ve felsefe mektebi ortaya çıkmış, bu iki ekolün yarışı dengeli bir biçimde sürerken Kazvînî ile birlikte durum kelâm mektebi lehine dönmüştür. Kazvînî kelâm ekolüne son şeklini vermiş, neticede belâgat edebî zevk ve ruhtan uzak, kuru, donuk felsefî ve mantikî terim ve kurullar manzumesine dönüşmüştür. Bu şekilde belâgat, bir taraftan akıl ve mantığa dayalı tanım ve kurullarla ilmî bir formasyon kazanırken diğer taraftan duyguya ve duyarlılığa dayalı edebî ruhtan uzaklaşmıştır. Belâgatı sadece yaşanan, tadılan, fakat anlatılamaz bir duyuş olmaktan çıkarıp belirli tanım, ilke ve kuralları bulunan ve bunlar yoluyla başkalarına, özellikle ana dili Arapça olmayanlara da kolaylıkla anlatılabilen ilmî bir disipline dönüştüren Kazvînî, *Teihîşü'l-Miftâh*'ına ilk şerhi *el-İzâh* adıyla bizzat kendisi

yazarak şâirhlere öncülük etmiştir. Belâgat çalışmaları şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar ve nazma çekme şeklinde yedi asırdır onun bu iki eseri üzerinde odaklanmıştır. Kazvînî'nin bu eserleri, özellikle Osmanlı medreselerinde yüzyıllarca ders kitabı olarak okutulduğu gibi günümüzde de akademik düzeyde okutulmakta ve üzerlerinde şerh, ta'lik, inceleme türü çalışmalar yapılmaktadır.

Kazvînî belâgata dair çalışmalarını, Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'unun belâgatla ilgili üçüncü bölümünün ihtisarı olan *Telhîşü'l-Miftâh*'ında toplamıştır. Ancak müellif, bir başkasının eserini özetleyen veya açıklayan bir âlim olmakla kalmayıp kendine has belâgat anlayışı geliştirmiştir. Belâgatın birçok konusundaki Sekkâkî'nin görüşlerini reddedip orijinal görüşler ortaya koyan Kazvînî, Sekkâkî'nin beyan ilminin sonunda yer verdiği fesahat ve belâgat konularını Bedreddin İbn Mâlik'e uyarak girişte ele almış, belâgat ve fesahati kesin çizgilerle birbirinden ayırmıştır. Onun bu konuda İbn Sînân el-Hafâcî'nin *Sırrü'l-feşâha*'sından etkilendiği söylenir. Kazvînî, meânî ilmini mantıkî bir yaklaşımla sekiz temel konuya ayırmış, bu tasnif daha sonraki belâgatçılar tarafından aynen benimsenmiştir. Sekkâkî'nin beyan ilmi tanımını yeter-siz görüp onun andığı unsurları kullanarak bu ilmi yeniden tarif etmiştir.

Bedî ilminin belâgattan bağımsız bir ilim olarak ele alınışı Kazvînî ile başlamış, bu ilmin daha sonra da kabul edilen tanımını onun tarafından yapılmıştır. Sekkâkî'nin bedî ilminde yer verdiği icâz, itnâb, itirâz ve iltifâtı Kazvînî, meânî ilmi konularına dahil etmiş, Sekkâkî'nin yer verdiği on altı mânâ ve dört lafız sanatına on beş mânâ ve üç lafız sanatı daha ekleyerek bedî nevilerini otuz sekize çıkarmıştır. Çok sayıda bedî türe yer vermekle tanınan bedîyyât sahiplerinden bazıları, onun belirlediği bu otuz sekiz nevi ile yetinmiştir. Bazı çağdaş yazarlarca belâgati edebî zevkten uzak, ruhsuz kurallar yığını haline getirmiş olmakla eleştirilmesine rağmen Kazvînî bedî sanatlarında lafız-anlam bütünlüğünü ve lafzın anlama tâbi olmasını savunmuş, sanatı lafzî söz oyunu sanan, mânâyı gölgeleyecek derecede lafzî sanatlarında aşırı giden şairleri tenkit etmiştir (*el-İzâh*, s. 554-555).

Eserleri. 1. *Telhîşü'l-Miftâh*. Sadece *et-Telhîş* adıyla da tanınan eser, Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u-

nun belâgata dair üçüncü bölümünün ihtisarıdır. Şerhi mahiyetindeki *el-İzâh*'ın 724 (1324) tarihli bir nüshası bilindiğine göre eser en az bu tarihten birkaç yıl önce kaleme alınmış olmalıdır. *Telhîş* bir mukaddime ile üç bölüm ve bir hâtimeden meydana gelir. Kazvînî eserin mukaddimesinde fesahat ve belâgat kavramlarının tanımını, kısım ve şartlarını incelemiş, birinci bölümde meânî, ikinci bölümde beyan ve üçüncü bölümde bedî ilmini ele almış, hâtime kısmında ise şiir çalıntıları (serikât) meselesiyle edebî bir parçanın giriş-gelişme-sonuç bölümlerini kapsayan kompozisyon tekniğine dair bazı temel bilgilere yer vermiştir. İlk defa Kalküta'da 1813'te basılan *Telhîşü'l-Miftâh*'ın daha sonra da çeşitli neşirleri yapılmış (İstanbul 1260, 1275, 1280; Kahire 1297, 1303, 1304, 1306, 1310, 1323, 1324; nşr. Abdurrahman el-Berkûkî, Kahire 1322, 1332; Beyrut 1302; Delhi 1305/1885; Kum 1363); üzerinde şerh, hâşiye, ta'lik, ihtisar, nazma çekme, tercüme şeklinde çok sayıda çalışma gerçekleştirilmiştir (bk. *MİFTÂHU'L-ULÛM*). 2. *el-İzâh* (li-muhtasari *Telhîşü'l-Miftâh*). *Telhîşü'l-Miftâh*'ın şerhi mahiyetinde olmakla birlikte klasik şerh anlayışından farklı bir yöntemle kaleme alınmıştır. Eserde *Telhîş*'teki kapalı kısımlar örneklerle açıklanmış, eksik görülen yerler bazı eserlerden nakiller ve yazarın görüşleriyle tamamlanmıştır. Şevkî Dayf, Kazvînî'nin, Abdülkâhîr el-Cürcânî ve Zemahşerî'nin görüşlerine itiraz etmekle birlikte, onların eriştiği inceliği ve estetiği yakalayamadığını belirtmektedir (*el-Belâga*, s. 351). *el-İzâh* üzerine yazılan başlıca şerhler şunlardır: Cemâleddin Aksarâyî, *İzâhu'l-İzâh*; Alâeddin Ali Esved, *Şerhu'l-İzâh*; Haydar (b. Muhammed) el-Herevî, *Şerhu'l-İzâh*; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu'l-İzâh*; Haydar (b. Ahmed) eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-İzâh*; Muhyiddin Muhammed b. İbrâhîm en-Niksârî, *el-İfşâh 'ale'l-İzâh*; Abdülmüteâl es-Saidî, *Buğyetü'l-İzâh*; İzzeddin et-Tenûhî, *Tehzîbü'l-İzâh*; Muhammed Abdülmün'im el-Hafâcî (I-VI, Kahire 1367/1948; kısa şerh I-II, Kahire 1368/1949, 1372/1953, 1391/1971, 1395/1975, 1400/1980; eserlerin yazma nüshaları için bk. Ahlwardt, VI, 368).

Kazvînî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: eş-Şezrî'l-mercânî *min şî'rî'l-Errecânî* (çok beğendiği kadî ve şair Nâsihuddîn Ebû Bekir Ahmed el-Errecânî'nin şiirlerinden seçmeler), *Şerhu Lâmiyyeti's-Sâvî fi'l-'arûz*, *Şerhu't-Tâ'iyye li'bni'l-Fârîz*, *Kitâb fi'l-uşûl*.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatib el-Kazvînî, *el-İzâh fi 'ulûmî'l-belâga* (nşr. M. Abdülmün'im el-Hafâcî), Kahire 1400/1980, s. 70 vd.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 5-69; Safedî, *A'yânü'l-'aşr* (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dimaşk 1418/1998, IV, 492-499; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ* (Şemseddin), XI, 258-259; İbn Hacer, *ed-Dürrü'l-kâmine* (nşr. M. Seyyid Câdelhak), Kahire 1385/1966, IV, 3-6, 121-123; İbnü'l-Kâdî, *Dürrü'l-hicâl*, II, 115; Ahlwardt, *Verzeichnis*, VI, 368; Brockelmann, *GAL*, I, 354-356; II, 26-27; *Suppl.*, I, 517-519; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Târîhu 'ulûmî'l-belâga*, Kahire 1369/1950, s. 135; Emîn el-Havîlî, *Menâhic tecdîd*, Kahire 1961, s. 241; Ahmed Matlûb, *el-Kazvînî ve Şürûhu't-Telhîş*, Bağdad 1967, tür.yer.; Bedevî Tabâne, *el-Beyânü'l-'Arabî*, Kahire 1396/1976, s. 364-367; Abdülfettâh Lâşîn, *el-Behâ es-Sûbkî ve ârâ'ühü'l-belâgiyye ve'n-nağdiyye*, Kahire 1389/1978, s. 15-19; ayrıca bk. tür.yer.; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, III, 751; Abdülazîz Atîk, *'İlmü'l-beyân*, Beyrut 1405/1985, s. 48-59; a.m.f., *Fi Târîhi'l-belâgati'l-'Arabîyye*, Beyrut, ts. (Dârü'n-nehdâti'l-'Arabîyye), s. 302-316; Şevkî Dayf, *el-Belâga tetâvûr ve târîh*, Kahire 1987, s. 335, 351; Mehmet Yalar, *el-Hatib el-Kazvînî ve Belâgat İlmindeki Yeri*, Bursa 1998, tür.yer.; S. A. Bonebakker, "al-Kazvînî", *EP* (Ing.), IV, 863-864.



İSMAİL DURMUŞ

KAZVİNÎ, Hüseyin b. İbrâhîm

(حسين بن إبراهيم القزويني)

Hüseyin b. Emîr İbrâhîm b. Muhammed
Ma'sûm et-Tebrîzî el-Kazvînî
(ö. 1208/1793)

Şîî fakîhi.

1126 (1714) yılı civarında Kazvîn'de doğdu ve daha sonra Kerbelâ'ya yerleşti. Hz. Hüseyin'in soyundan gelen Tebriz asıllı bir ülemâ ailesine mensuptur. Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, usul, akfî ilimler, hadis ve ricâl konularında ilk tahsilini babasından ve ağabeyi Muhammed Mehdi'den yaptı. İmâmîyye'nin meşhur muhaddisi Muhammed Bâkır el-Meclisî'den hadis okuyan babasından bu ilmin icâzetini almak suretiyle Şîa ilim geleneğinin önemli bir kolunu tevarüs etti. Ayrıca Seyyid Nasrullah el-Hâirî, Şeyh Hüseyin b. Muhammed el-Mâhûzî ve Molla Muhammed Ali el-Cizzînî gibi âlimlerden ders aldı. Akfî ve naklî ilimleri şahsında toplamayı başaran Kazvînî, Ca'ferî fıkıhında Usûlî mektebin Ahbârî rakipleri karşısında üstünlük kurmaya başladığı bir dönemde yaşadığı hem yetiştirdiği talebeler hem yazdığı kitaplarla devrinin muteber müctehid âlimleri arasına girdi. Ondan faydalanan önemli şahsiyetlerin başında hadis rivayeti için icâzet verdiği Bahrülülûm-i

Tabâtabâî gelmektedir. İran'a giden bir İngiliz heyetinin başkanı Sir John Malcolm, Kazvînî'yi ülkenin yaşayan dört gözde âliminden biri olarak saymaktadır (Ali Devvânî, s. 300). Eserlerinden esas ilgi alanının fıkıh olduğu anlaşılmakla birlikte Kazvînî'nin şiirleri, fetvaları, vaazları ve kerametleri çok yönlü kişiliğini yansıtmaktadır. Kazvin'deki kabri ziyaret-gâhtır.

Eserleri. 1. *ed-Dürrü's-semîn fi'r-re-sâ'ili'l-erba'in*. Altın eşya kullanmanın, ipek veya tavşan kürkünden mâmul başlık takmanın, gayri müslim kadınlarla evlenmenin, vakıf mülklerin satımının, torunların mirasının hükmü gibi konuları kapsayan kırk risâleden ibaret bir mecmuadır. Bunlar arasında özellikle, Şîî ulemâsınca XII. (XVIII.) yüzyılın müceddidi kabul edilen ve Ca'ferî fıkıhında Usûlî mektebini hâkim kılan müctehid Muhammed Bâkır el-Bihbehânî'nin nikâh konusundaki bir görüşüne reddiye olarak kaleme aldığı *Risâle fi hükmi nikâhi's-şâğıre li-ğarâzi mahremiyyeti ümmihâ* adlı risâle de yer almaktadır. Ayrıca zamanın tartışmalı konularından biri olan cuma namazı yerine vakit namazı kılınmasının cevazına dair *İzâhu'l-meħacce fi hilli'z-zuhr yevme'l-cum'a bi'l-hüccce* isimli risâle de zikre değer olanlardandır. Bu risâlelerden bazılarının müstakil nüshaları da mevcuttur. 2. *Müstakşâ'a'l-ictihâd fi şerhi Zahîreti'l-me'âd ve'l-İrşâd*. İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *İrşâdü'l-ezhân*'ına Muhammed Bâkır es-Sebzevârî'nin yaptığı *Zahîretü'l-me'âd* adlı şerhin şerhidir. 3. *Me'âricü'l-aḥkâm fi şerhi Mesâlikü'l-efhâm ve Şerâ'i'l-İslâm*. Muhakkık el-Hillî'nin *Şerâ'i'u'l-İslâm*'ı ile Şehid-i Sâni'nin buna yaptığı *Mesâlikü'l-efhâm* adlı şerhin on iki büyük ciltlik bir şerhi olup 1193 (1779) yılında tamamlanmıştır. Aralarında Muhammed b. Ali el-Erdebilî'nin *Câmi'u'r-ruvât*'ının muhtasarının da bulunduğu çeşitli konuları kapsayan "Mukaddimât"ı bulunmaktadır. 4. *Berâhinü's-sedâd fi şerhi'l-İrşâd*. Fıkıha dairdir. 5. *el-Mecmû'u'r-râ'ik fi'l-avâ'id-i's-sevârik*. Fıkıha ilişkin bir eser olup 1176'da (1762) kaleme alınmıştır. 6. *el-Mu'âmelât*. Damân, havale vb. konuları kapsar. 7. *Menâsikü'l-hac*. 8. *Su'âl ve cevâb*. 9. *Kitâbü'l-Aḥlâk*. İlki 1973 yılında olmak üzere çeşitli baskıları yapılmıştır (bu eserlerinin son dördü Farsça'dır). 10. *Naẓmü'l-burhân fi simti'l-îmân*. İmâmîye kelâmı ve akaidine dair en güzel eserlerden olup yine Kazvînî tarafın-

dan büyük oranda Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Tecridü'l-kelâm*'ından istifadeyle yapılmış *Tahşîlû'l-ikân fi şerhi Naẓmi'l-burhân* adlı iki ciltlik bir şerhi vardır. 11. *Tezkiretü'l-ʿuḫûl*. Usûlû'd-dînle ilgili olup 1142 (1729) yılında tamamlanmıştır. 12. *el-Le'âli's-semîne ve'd-derâri'rezîne*. Biyografi kitabıdır. Kazvînî'nin bunlardan başka Arapça ve Farsça divanları da vardır (bu eserlerin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, II, 581; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â*, I, 373; III, 81; IV, 40; VIII, 52; XII, 244-245; XVIII, 258-259; XX, 55; XXI, 178-180, 203; XXII, 260-261; XXIV, 200-201; Hossein Modarressi Tabâtabâ'i, s. 67, 71; Seyyid Ahmed el-Hüseynî, I, 458; V, 134-135; DMT, VI, 353).

BİBLİYOGRAFYA :

Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, II, 365-367; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edeb*, IV, 449-450; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 581; Muhammed Ali Habîbâbâdî, *Mekârimü'l-âşâr*, İsfahan 1377, II, 339-341; Abbas el-Kummî, *Fevâ'idü'r-Razaviyye*, Tahrân 1327 hş./1948, I, 128; Ali Devvânî, *Vaḥîd-i Bihbehânî*, Tahrân 1362 hş./1983, s. 161-162, 300; A'gânü's-Şî'a, V, 414-415; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşâni'f's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, I, 180, 373; II, 498; III, 81; IV, 40; VIII, 52, 64; XI, 139, 170; XII, 244-245; XIV, 108; XVIII, 258-259; XX, 55, 192; XXI, 13, 178-180, 203; XXII, 260-261; XXIII, 244; XXIV, 39, 200-201, 301; a.mlf., *Ṭabakâtü a'lâmi's-Şî'a*, Meşhed 1404, II/1, s. 373-375; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, III, 571-579; Hossein Modarressi Tabâtabâ'i, *An Introduction to Shi'i Law*, London 1984, s. 67, 71, 82, 128, 130, 141, 142, 175, 189, 194; Abdünnebi el-Kazvînî, *Tetmîmü Emeli'l-âmil* (nşr. Seyyid Ahmed el-Hüseynî), Kum 1407, s. 130-132; Seyyid Ahmed el-Hüseynî, *et-Türâşü'l-Arabî fi hizâneti maḥtûṭâti Mektebeti Âyetillâhi'l-uzmâ el-Mar'aşî en-Necfî*, Kum 1414, I, 458; V, 134-135; Muhammed Hüseyin Rûhânî, "Tahşîlû'l-ikân fi şerhi Naẓmi'l-burhân", DMT, IV, 161; Şehîdî Sâlihî, "Hüseynî Kazvînî", a.e., VI, 352-353.



HAMİD ALGAR

KAZVİNÎ, Mîr Yahyâ

(میر یحیی القزوینی)

Mîr Yahyâ b. Abdillatif

Hüseynî el-Kazvînî

(ö. 962/1555)

İranlı tarihçi.

885 (1481) yılında Kazvin'de doğdu. Kazvinli bir seyyid ailesine mensuptur. Eserlerinden iyi bir öğrenim gördüğü anlaşılan Kazvînî daha çok tarihçi olarak şöhrat kazandı. Himayesine girdiği Safevî Hükümdarı Şah I. Tahmasb kendisine Yahyâ-yı Ma'sûm unvanını verdi. Fakat

onu çekemeyenler Sünnî olduğunu söyleyerek şâha şikâyet ettiler. O sırada Azerbaycan sınırında bulunan Tahmasb, Kazvînî ve ailesinin yakalanıp İsfahan'da hapsedilmesini emretti (960/1553). Azerbaycan'da bunu duyan oğlu Alâüddevle babasına kaçması için haber gönderdi; ancak kaçamayacak kadar yaşlı olan Kazvînî İsfahan'a götürüldü ve orada vefat etti.

Kazvînî'nin *Lübbü't-tevârih* adlı eseri dört bölümden meydana gelir. Birinci bölüm Hz. Peygamber ve on iki imama, ikinci bölüm İslâm öncesi İran şahlarına, üçüncü bölüm İslâm dönemi hükümdarlarına, dördüncü bölüm de Safevîler devrine ayrılmıştır. İkinci bölüm Pişdâdîler, Keyânîler, beylikler (mülûkû't-tavâif) ve Sâsânîler; üçüncü bölüm Hulefâ-yı Râşidîn, Emevîler, Abbâsîler, Tâhirîler, Saffârîler, Sâmânîler, Gazneliler, Gürîler, Büveyhîler, Selçuklular, Hârizmşahlar, Atabegler, Batı ve İran İsmâîlîleri, Karahırtaylar, Cengiz'den Ebû Said Mirza Bahadır Han'a kadar Moğollar, Moğollar ve Timurlular dönemi arasındaki beylikler, Timurlular, Akkoyunlular ve Karakoyunlular, Mâverâünnehir ve Horasan Özbekleri; dördüncü bölüm müellifin dönemine kadarki Safevî tarihini içerir. Müellif kitabının sonunda, Safevî dönemini anlatan daha ayrıntılı bir eser yazmayı düşündüğünü kaydetmekteyse de bunun yazılıp yazılmadığı belli değildir. Çok sayıda yazma nüshası bulunan *Lübbü't-tevârih*'in önce bazı parçaları yayımlanmış (Storey, I/1, s. 111-113), (*Asiatische Museum*, Petersburg 1846, s. 670-676; *Mélanges asiatique*, Petersburg 1852, I, 3-4), tamamı Seyyid Celâleddîn-i Tahrânî tarafından neşredildikten sonra (Tahrân 1314 hş./1935) yeni bir basımı da yapılmıştır (Tahrân 1363 hş./1984). Eseri 1621 yılında Pietro Della Valle İtalyanca'ya, 1690'da Gilberto Gaulanino ve Antonio Gollando Latince'ye çevirmiş, ikinci çeviri iki defa basılmıştır (Paris 1690; Halle 1783).

BİBLİYOGRAFYA :

Emîn-i Ahmed-i Râzî, *Heft İklîm* (nşr. Cevâd Fâzıl), Tahrân, ts., III, 176-177; Abûl-Fazl Allâmî, *The Â-in-i Akbarî* (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 496; Al-Badâ'oni, *Muntakhabu-t-tawârih* (trc. ve nşr. S. W. Haig), Delhi 1986, III, 148-150; Keşfü'z-zunûn, II, 1547; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, I, 104-105; Storey, *Persian Literature*, I/1, s. 111-113; Neffisî, *Târih-i Nazm u Nesr*, I, 354; Hânâbâ, *Fihrist*, IV, 4364; H. M. Elliot, *History of India* (ed. J. Dowson), Lahore 1976, IV, 293-297; Ahmed Gülçin-i Meânî, *Târih-i Tezkirehâ-yi Fârsî*, Tahrân 1350, II, 388-389; Safâ, *Edebiyyât*, V/3, s. 1634-1639.



RIZA KURTULUŞ

KAZVİNÎ, Mirza Muhammed Han

(میرزا محمد خان قزوینی)

Mîrzâ Muhammed Hân

b. Abdilvehhâb Kazvînî

(1877-1949)

İranlı edebiyatçı ve araştırmacı.

31 Mart 1877 tarihinde Tahran'da doğdu. Babası, Tahran'daki Dost Ali Han Medresesi müderrislerinden ve *Nâme-i Dânişverân* adlı ansiklopedinin yazı heyetinden Molla Ağa İakabıyla tanınan Abdülvehhâb Kazvînî'dir. Mirza Muhammed ilk eğitimini babasından aldı. Onun ölümünden sonra Muhammed Abdürabbâbâdî el-Kazvînî'den ve diğer müderrislerden ders alarak sarf, nahiv, edebiyat ve Arap şiirinde yetkili bir âlim oldu. Bu arada *Terbiyet* gazetesine Arapça'dan makaleler tercüme ederek yayın hayatına girdi.

Muhammed Kazvînî 1904'te küçük kardeşi Ahmed'in daveti üzerine İngiltere'ye gitti. Edward Granville Browne'ın "Gibb memorial series" adıyla çıkarılan İslâm eserleri dizisinin neşrinde çalışma teklifini kabul ederek iki yıl Londra'da kaldıktan sonra Gibb vakfiyeleri hesabına yayımlanan bazı eserleri basıma hazırlamak için gittiği Paris'te Bibliothèque Nationale'de bulunan nâdir yazmalarla meşgul oldu. Londra ve Paris'teki çalışmaları neticesinde önemli bazı kitapların tenkitli neşrini hazırladı. I. Dünya Savaşı'nın başlamasından bir yıl sonra, İran - Alman Cemiyeti başkanı ve *Kâve* dergisi nâşiri Seyyid Hasan Takizâde'nin davetiyle gittiği Berlin'de altı yıl kaldı. Burada Kraliyet Kütüphanesi'nde (Die Königlich Bibliothek) Arapça ve Farsça yazmaları inceleme fırsatı buldu, çeşitli ilim adamları ile tanıştı ve adı geçen dergide yazılar yazdı. Fakat onun zihnini en çok meşgul eden şey, 1912'de ilk cildini önemli dipnotlar eklemek suretiyle yayımladığı Atâ Melik el-Cüveynî'nin *Cihângüşâ* adlı kitabının neşrini tamamlamaktı. 1920'de Paris büyükelçisi olan Muhammed Ali Han Fîrûğî'nin sağladığı imkânlarla Paris'e dönerek çalışmalarını sürdürdü. Bu sırada oraya gelen İran Saray Nâzırı Temürtaş Han da Kazvînî'nin çalışmalarının hükümet tarafından desteklenmesini sağladı. Berlin'den Paris'e dönüşünde bir İtalyan hanımla evlendi ve ondan bir kızı oldu. Paris'teki ikameti esnasında *Cihângüşâ*'nın II ve III. ciltlerini neşretme imkânı buldu. II.

Dünya Savaşı'nın çıkması üzerine Paris'ten ayrılarak eşi ve kızı ile birlikte Ekim 1939'da Tahran'a döndü. Beraberinde getiremediği şahsî kütüphanesini savaştan sonra Tahran'a getirtmeye muvaffak oldu. Kazvînî 27 Mayıs 1949'da Tahran'da vefat etti ve şehrin güneyinde Abdülazîm Zâviyesi yakınındaki müfessir Ebû'l-Fütûh er-Râzî'nin mezarının yanına gömüldü.

Avrupa'da kaldığı uzun süre içinde İngilizce, Fransızca ve Almanca'yı öğrenen, İslâm ilimleriyle meşgul olan, şarkiyatçılarla yakın dostluklar kuran, Arapça ve Farsça bazı metinler hususunda onlara yardımcı olan Muhammed Kazvînî ilim âleminde itibar kazanmıştı. Vladimir Minorski, *Hudûdü'l-'âlem* adlı coğrafya kitabının neşrinde büyük yardımlarını gördüğü için eseri ona ithaf etmiştir. Kazvînî'nin özellikle Paris'teki ikametgâhı, İslâmî ilimlerle uğraşan çeşitli milletlere mensup âlimlerin görüşme mahalli olmuştu. Kendisine mektupla sorulan ilmi soruları mutlaka cevaplandırarak Kazvînî'nin mektuplarından bir kısmının risâle hacmine ulaştığı bilinmektedir (Togan, I/1-4 [1954], s. 171).

Eserleri. 1. *Şerh-i Hâl-i Ebû Süleymân Mantîki Sicistânî*. Ebû Süleyman'ın biyografisiyle birlikte başta *Şivânü'l-hikme* olmak üzere bazı eserleri hakkında bilgiler içerir (Paris 1933). 2. *Maqâle-i Târihi ve İntikâdî Râci' be Kitâb-ı Nefsetü'l-Maşdûr*. Nûreddin Muhammed Münşî'nin eseri hakkında bir incelemedir (Tahran 1308 hş.). 3. *Bist Maqâle-i Kazvînî*. Kazvînî'nin çeşitli dergilerde çıkan yirmi makalesinden ibarettir (Tahran 1313 hş.). 4. *Şerh-i Hâl-i Memdûhin-i Şeyh Sa'dî*. Diğer müelliflerin yazıları ile birlikte *Sa'dînâme* adlı eserin içinde yayımlanmıştır (Tahran 1316 hş./1937). 5. *Terce-me-i Ahvâl-i Mes'ûd-i Sa'd-i Selmân*. Mes'ûd'un hayatını ve çalışmalarını ele



Mirza
Muhammed
Han
Kazvînî

alan eser E. Granville Browne tarafından İngilizce'ye tercüme edilmiştir (*JRAS* [1905], s. 693-740; a.e. [1906], s. 11-51). 6. *Şerh-i Ahvâl-i Şeyh Ebû'l-Fütûh er-Râzî*. Müfessir Ebû'l-Fütûh er-Râzî'nin hayatını, eserlerini, şiirlerini ve tefsirinde geçen nâdir kelimeleri konu edinen çalışma müfessirin *Rûhu'l-cinân* adlı tefsirinin sonunda yayımlanmıştır (Kum 1404, s. 615-656). 7. *Vefeyât-ı Mu'âşirin*. Kazvînî'nin, çağdaşlarından vefat edenlerin biyografilerini ve kendileriyle ilgili hatıralarını içeren eser *Yâdigâr* mecmuasında tefrika edilmiştir (Tahran 1326-1327). 8. *Yâddâştây-i Kazvînî*. Müellifin çeşitli konulara dair notlarının ölümünden sonra derlenmesiyle meydana gelen eser altı cilt halinde Tahran Üniversitesi yayınları arasında çıkmıştır (Tahran 1332-1341 hş.).

Kazvînî'nin mukaddime ve dipnotlar ilâvesiyle tenkitli neşirlerini gerçekleştirdiği çalışmalar da şunlardır: 1. Muhammed Avfî, *Lübâbü'l-elbâb*. İran edebiyatında ilk şuarâ tezkiresi olan eserin ikinci cildini E. Granville Browne daha önce yayımlamıştı (Leiden 1906). 2. Nizâmî-i Arûzî, *Çehâr Maqâle* (Leiden 1909). 3. Merzûbân b. Rüstem, *Merzûbânnâme*. Eserin Sa'deddin Verâvînî tarafından bazı ilâvelerle birlikte o günkü Farsça'ya aktarılmasından ibarettir (Leiden 1917). 4. Şemseddin Muhammed b. Kays er-Râzî, *el-Mu'cem fi me'âyir-i eş'âr-i 'Acem* (Leiden 1909; Tahran 1338). 5. *Dîvân-ı Hâfız-ı Şîrâzî*. Kâsım Ganî ile birlikte gerçekleştirilen en güvenilir baskıdır (Tahran 1320 hş./1941). 6. Atâ Melik Cüveynî, *Târihi-i Cihângüşâ* (Leiden 1912-1927; diğer çalışma ve neşirleri için bk. Abbas İkbâl-i Âştîyânî, *ed-Dirâsâtü'l-edebîyye*, VI/1-2 [1964], s. 126-129).

BİBLİYOGRAFYA :

Abbas İkbâl-i Âştîyânî, *Mecmû'a-i Maqâlât* (nşr. M. Debîr-i Siyâkî), Tahran 1350 hş., s. 664-678; a.mlf., "Muhammed Kazvînî", *ed-Dirâsâtü'l-edebîyye*, VI/1-2, Beyrut 1964, s. 118-129; Müctebâ Minovî, *Naqd-i Hâl*, Tahran 1351 hş., s. 450-456; a.mlf., "Mirzâ Muhammed Khân Qazvînî", *BSOAS*, XIII (1949-51), s. 547-550; a.mlf., "Allâme Muhammed Kazvînî", *Rehnûmâ-yi Kitâb*, XV/3-4, Tahran 1972, s. 337-341; Muhammed İstîlâmî, *Bugünkü İran Edebiyatı Hakkında Bir İnceleme* (trc. Mehmet Kanar), Ankara 1981, s. 166-167; *A'yânü's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, IX, 393-394; Muhammed Muîn, "Kazvînî", *Dâniş*, sy. 3, Tahran 1328 hş., s. 126-128; Zekî Velidi Togan, "Mirza Muhammed Han Kazvînî", *İTED*, I/1-4 (1954), s. 170-172; İrec Efşâr, "Muhammed Kazvînî", *Mecelle-i Dâniş-kede-i Edebiyyât*, VI/2, Tahran 1337 hş., s. 49-59; *DMF*, II, 2049.



MUSTAFA ÖZ

KAZVİNÎ, Zekerıyyâ b. Muhammed
(زكريا بن محمد القزويني)

Ebû Yahyâ Cemâlüddîn Zekerıyyâ
b. Muhammed b. Mahmûd el-Kazvînî
(ö. 682/1283)

Ünlü coğrafyacı.

Rebûlâhîr 598'de (Ocak 1202) Kazvin'de doğdu. Ensârî ve Enesî nisbeleriyle de anılmasından soyunun ensardan Enes b. Mâlik'e dayandığı anlaşılmaktadır. Gençlik yıllarında tahsil için Dimaşk'a gitti ve orada Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile tanıştı (630/1233). Öğrenim hayatıyla ilgili pek az bilgi bulunmakla birlikte *Âşârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-İbâd* adlı eserinin çeşitli yerlerinden ve 'Acâ'ibü'l-maḥlûkât'ın müellif nüshasının kenarındaki bir kayıttan Musul'da Esîrüddin el-Ebherî'nin öğrencisi olduğu ve onu hendese ilminde en büyük üstat olarak tanıdığı öğrenilmektedir. Halife Müstansır-Billâh döneminin (1226-1242) sonlarına doğru Bağdat'a gitti ve Hille kadılığına tayin edildi. 652 (1254) yılında da kendisi istemediği halde Vâsıt kadılığına getirildi. Bu görevde iken Bağdat Hülâgû tarafından ele geçirildi (656/1258). Kazvînî Vâsıt'ta vefat etmiş (7 Muharrem 682/7 Nisan 1283) ve cenazesi Bağdat'a götürülerek orada toprağa verilmiştir. Batılılar'ın "Araplar'ın Plinius'u" dedikleri Kazvînî'nin eserlerini kaleme alırken kullandığı malzeme kendi gözlemlerinden çok o dönemde yaygın olan ve Helenistik çağdan intikal eden bilgilere, ayrıca gezgin ve tâcirlerden işittiklerine dayanır.

Eserleri. 1. 'Acâ'ibü'l-maḥlûkât* ve *garâ'ibü'l-mevcûdât*. Günümüze ulaşan iki eserinden biri ve daha meşhuru olup İlhanlı veziri, münşî ve tarihçi Atâ Melik Cüveynî'ye sunulmuştur. Kahire'de tarihsiz bir baskısı yapılan eser Wüstenfeld tarafından neşredilmiş (Göttingen 1848), ayrıca Demîrî'nin *Hayâtü'l-hayevân*'ının kenarında (Kahire 1305) ve sonunda (Kahire 1398/1978) basılmıştır. Hermann Ethé eseri Almanca'ya çevirmiştir (Leipzig 1868). Eserin Farsça ve Türkçe'ye de çeşitli tercümeleri yapılmıştır. 2. *Âşârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-İbâd*. Bir önsöz ve üç mukaddimeden sonra yedi iklimin ele alındığı bir coğrafya kitabıdır. Aralarında Ebû Hâmid el-Gırnâtî, İbnü'l-Fakîh, Yâkût el-Hamevî, İbnü'd-Delâî, Ebû Dülef el-Hazrecî, Bîrûnî ve Mes'ûdî'nin eserlerinin de bulunduğu kırk dolayında kaynaktan istifade edilerek yazıldığı anlaşı-

lan eserin önsözünde yeryüzü şekilleri, iklim çeşitleri, milletler ve ülkeler hakkında çeşitli bilgiler verilmekte, ayrıca her bölgedeki canlı ve cansız varlıkların sahip oldukları özelliklere, ilginç olaylara ve tarihi şahsiyetlere dikkat çekilerek yer yer bu şahsiyetlere ait menkıbeier anlatılmaktadır. Coğrafya kadar kültür tarihi açısından da önem taşıyan eserin birinci mukaddimesinde insanın sosyal bir varlık olduğu ve sosyalitesini ancak bir topluluk içinde gerçekleştirebileceği, bunun için de mesleklerin ve iş bölümünün gerekliliği üzerinde durulur. İkinci mukaddimede yeryüzünün çeşitli coğrafi bölgelere ve farklı iklimlere ayrılmasının varlık türleri üzerindeki etkileri, üçüncü mukaddimede Bîrûnî kaynak gösterilerek yerkürenin ekvatorla nasıl iki yarım küreye ayrıldığı, kuzey ve güney yarım kürelerin iklim açısından arzettikleri özellikler ve meskûn bölgeler hakkında bilgi verilir. Müellif yedi iklimin coğrafi dağılımını, her birinin saat farklarını, enlem ve boylam açısından konumlarını izah ettikten sonra bu bölgelerde yer alan başlıca şehirleri alfabetik düzen içinde tanıtır ve bu arada tarihleri, ilmî ve kültürel hayatlarıyla ilgili ilginç tesbitlerde bulunur. Eser, Anadolu'nun birçok şehir ve kasabası ile Orta Asya Türk boyları hakkında geniş bilgi vermesi açısından da önemlidir. *Âşârü'l-bilâd*'ın ayrı ayrı kaleme alınmış iki şekli bulunmaktadır. Bunlardan ilki 661'de (1263) telif edilen 'Acâ'ibü'l-büldân (Berlin, Staatsbibliothek, nr. 6043), ikincisi 674 (1275) tarihli *Âşârü'l-bilâd ve aḥbârü'l-İbâd*'dır. İlim âleminde asıl itibar gören ve Wüstenfeld tarafından neşredilen edisyon (*Geography / Cosmography, II: Âthâr al-bilâd*, Göttingen 1848) ikincisidir. Dâru Sâdir'in baskısı (Beyrut 1380/1960) Wüstenfeld neşrinin tıpkıbasımı mahiyetindedir. *Âşârü'l-bilâd*, 806 (1403) yılında Abdürreşîd b. Sâlih b. Nûrî et-Tabîb el-Bakûvî tarafından *Telḥîşü'l-Âşâr ve 'acâ'ibü'l-melikî'l-kaḥhâr* adıyla özetlenmiş, Joseph de Guignes, Farsça'ya da çevrilmiş olan bu telhisin Fransızca bir tercümesini neşretmiştir (*Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, Paris 1788, II, 386-545). *Telḥîşü'l-Âşâr*'ı ayrıca Ziyâeddin Bünyatof tahkikli metin halinde yayımlamıştır (Moskova 1971). *Âşârü'l-bilâd*'ın XVII. yüzyılda Muhammed Murad b. Abdurrahman tarafından yapılan Farsça tercümesi neşredilmiş (Tahran 1371 hş.), eserdeki Türkler'le ilgili bazı kısımlarda Ramazan Şeşen tarafından Beyrut 1960 baskısı-

na dayanılarak Türkçe'ye çevrilmiştir (bk. bibl.).

Zirikî, Kazvînî'ye *Hıtaṭu Mısr* adında bir eser daha nisbet etmekteyse de (*el-A'lâm*, III, 46) diğer kaynaklarda buna rastlanmamaktadır. *Müfîdû'l-ülûm ve mübîdû'l-hümûm* adlı eserle (Kahire 1310, 1323, 1331, 1353; Dimaşk 1323) onun bir bölümü olan *el-Mekârim ve'l-mefâḥir* (Kahire 1354) adındaki risâle Ebû Bekir el-Hârizmî'ye nisbet edilerek birçok defa yayımlanmışsa da M. Abdülkâdir Atâ eserin Zekerıyyâ b. Muhammed el-Kazvînî'ye ait olduğunu ispat etmiş ve dört yazma nüshasına dayanarak ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (Beyrut 1405/1985).

BİBLİYOGRAFYA :

Zekerıyyâ b. Muhammed el-Kazvînî. *Âşârü'l-bilâd*, Beyrut, ts. (nşr. Dâru Sâdir); İbnü'l-Fuvâtî, *Telḥîşu Mecma'i'l-âdâb* (nşr. Mustafa Cevâd), Dimaşk 1963, IV/2, s. 725; Safedî, *el-Vâfi*, XIV, 206; İbn Tağrıberdî, *el-Menḥelü's-şâfi*, V, 365; Ali Paşa Mübârek, *el-Hıtaṭü't-Tevfikîyye*, Kahire 1306, X, 83; Serkis, *Mu'cem*, II, 1507-1508; Brockelmann, *GAL*, I, 481; *Suppl.*, I, 882-883; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), III, 46; Azzâvî, *et-Ta'rif bi'l-mü'errihin fi 'ahdi'l-Moğol ve't-Türkân*, Bağdad 1376/1957, I, 114-116; Sartori, *Introduction*, II/2, s. 868-870; S. Maqbul Ahmad, "al-Qazwini", *DSB*, XI, 230-233; Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1985, s. 144-152; M. Kowalska, "The Sources of al-Qazwini's *Âthâr al-Bilâd*", *FO*, VIII (1967), s. 41-48; Streck, "Kazvini", *IA*, VI, 528-532; T. Lewicki, "al-Qazwini", *EI* (İng.), IV, 865-867.

CEVAT İZGİ

KAZZÂZ
(القزاز)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer
b. Ahmed el-Kazzâz
el-Kayrevânî et-Temîmî en-Nahvî
(ö. 412/1021)

Arap dili âlimi, edip ve şair.

321 (933) veya 322 yılında Kayrevan'da doğdu. Kazzâz el-Kayrevânî ve Kazzâz en-Nahvî diye tanınır. Öğrencisi İbn Reşîk'in onu hiçbir eserinde "Kazzâz" (ipekçi) lakabıyla anmaması, ayrıca diğer kaynaklarda ipekçilikle meşgul olduğunun kaydedilmemesi bu kelimenin "Kuzzâz" (kursuz, nazik, kibar) olabileceğini düşündürmektedir.

Kazzâz, Kayrevan'da Ebû Muhammed Hasan b. Muhammed ed-Derâvînî, Ebû'l-Kâsım İbnü'l-Vezzân İbrâhîm b. Osman el-Kayrevânî ve Ebû Muhammed Abdülazîz b. Ebû Sehl el-Huşenî gibi âlimlerden lu-

gat, nahiv ve aruz dersleri aldı. Genç yaşta gittiği Mısır'da Fâtımî halifelerinden Muiz-Lidînilâh ve Aziz-Billâh'ın hizmetinde bulundu. Lugata ve nahve dair bazı kitaplarını bu sırada kaleme alan Kazzâz halifelerin takdirini kazandı. Bir rivayette göre Halife Aziz-Billâh'ın ölümünden (386/996) sonra Kayrevan'a gitmiş (Abduh Abdülazîz Kalkile, s. 66); diğer bir rivayete göre ise halifenin vefatından önce hacca gitmek üzere Mısır'dan ayrılmış, hac dönüşü Irak'ta Hasan b. Bişr el-Âmidî başta olmak üzere dil ve edebiyat âlimleriyle görüştüğünden sonra Kayrevan'a dönmüştür (Müncî el-Kâ'bî, s. 33). Kazzâz, hayatının son yıllarında Zîrî hânedanından Muiz b. Bâdis'in ihsanlarına nâil oldu ve Kayrevan'da vefat etti. Nahiv, lugat ve edebiyatta "Kayrevan'ın şeyhi" olarak anılan Kazzâz'ın çeşitli kitapları ile biyografisine yer verilen kaynaklar vasıtasıyla günümüze ulaşan şiirlerinden, bu alanda üstün bir yeteneğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Yetiştirdiği öğrenciler ve yazdığı eserlerle Kazzâz, Zîrîler dönemindeki Kayrevan edebî ekolünde yönlendirici bir rol oynamıştır. Çoğu Arap edebiyatında tanınmış olan İbn Reşîk el-Kayrevânî, İbn Şeref el-Kayrevânî, İbnü'r-Rebîb diye bilinen Hasan b. Muhammed et-Temîmî, Mekki b. Ebû Tâlib, Abdurrahman b. Abdullah el-Mutarraz, İbnü'l-Ber, İbrâhîm b. Sadaka el-Girnâti ve Ebû Amr et-Teyyârî onun öğrencileri arasında yer alır.

Eserleri. 1. *Darâ'irü's-şî'r* (Mâ yecûzû li's-şâ'r fi'z-zarûre). Vezin, kafiye ve diğer bazı zaruretler sebebiyle şairlerin kural dışı kullanım ve tasarruflarına dair olan eseri, Müncî el-Kâ'bî (Tunus 1971), Muhammed Zağlûl Sellâm ve Muhammed Mustafa Heddâre ile (İskenderiye 1973) Ramazan Abdüttewâb ve Selâhaddin el-Hâdî (Kahire 1412/1992) neşretmiştir. 2. *el-Aşerât fi'l-luğa*. Yaklaşık on veya daha fazla anlamı olan kelimelerin derlendiği bir sözlüktür. Müellif bu kitabında

Gulâmu Sa'leb'in aynı konudaki eserini örnek almıştır. İlk defa Sayda'da (Lübnan) basılan eseri (1344) Hâtim Sâlih ed-Dâmin, *Mâ lem-yünşer min Kitâbi'l-Aşerât li'l-Kazzâz el-Kayrevânî* adlı çalışmasıyla tamamlamıştır (Bağdad 1988). Kitabı ayrıca Yahyâ Abdürraûf Cebr de neşretmiştir (Amman 1404/1984). 3. *el-Hulâ ve's-şîyât* (Kitâb fîhi zikru şey'in mine'l-hulâ). İnsan vücudunun ve organlarının renk, boy, şekil, güzellik, çirkinlik ve kusur gibi özelliklerine dair olan eserin başındaki ifadelerden köle tâcirlerinin işini kolaylaştırmak için kaleme alındığı anlaşılmaktadır (nşr. Tâhir en-Na'sân ve Ahmed Kadrî Kîlânî, Sayda 1341/1922). 4. *el-Müşelleş*. Arapça'da bir hareke farkıyla üç değişik kelime oluşturan kalıplarla ilgili bir sözlüktür. Kutrub'un *Müşelleşât*'ından sonra bu alanda zamanımıza ulaşan ikinci eser olup önemli bir tarihî belge niteliğindedir. Baştan üçte bir kadarı eksik doksan altı varaklık bir nüshası Meşhed Âsitân-ı Kuds Kütüphanesi'ndedir (nr. 2754). Salâh el-Fertûsî eserin müselleş fiillerle ilgili son bölümünü yayımlamıştır (bk. bibl.). 5. *el-Câmî* (fi'l-luğa). Kazzâz'ın en tanınmış eseri olup Halife Aziz-Billâh'ın emriyle yazılmıştır. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî'nin *Tehzîbü'l-luğa*'sına benzediği kaydedilen kitap İbn Manzûr, Fîrûzâbâdî, Zebîdî başta olmak üzere birçok lugat ve nahiv âliminin eserlerine kaynak olmuştur (Sezgin, VIII, 250). 6. *el-Hurûf*. Kazzâz, 1000 varak hacminde olduğu rivayet edilen Arapça edatlara dair bu eserini de 361 (972) yılında Aziz-Billâh'ın isteğiyle kaleme almıştır (İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 86).

Kazzâz'ın kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *İ'râbü'd-Düreydiyye ve şerhuhâ* (İbn Düreyd'in memdûd ve maksûr isimlere dair *el-Makşûre* adlı kasidesinin şerh ve tahlilidir), *el-Mî'ât* (*el-Aşerât*'ın benzeri bir çalışmadır), *el-Mu'teriz*, *el-Müfterik*, *et-Ta'rîz*

ve't-taşrîh, *Şerhu Risâleti'l-belâga*, *Mâ uhiye 'ale'l-Mütenebbî* (mine'l-laḥni ve'l-galat), *Ebyât(ü'l-)me'ânî fi şî'rî'l-Mütenebbî*, *Me'ânî's-şî'r*, *Şerhu Risâleti's-Seyh Ebî Ca'fer el-'Adevî*, *Edebü's-sultân ve't-te'eddüb lehû*, *Garîbü'l-Buḥârî*, *el-Me'âlim*, *ed-Dâd ve'z-zâ'*, *el-Kelimâtü'l-müşâkiletü's-suver*. Müncî el-Kâ'bî hakkında *el-Kazzâz el-Kayrevânî: Hayâtühû ve âşâruh* adıyla bir kitap yayımlamıştır (Tunus 1968).

BİBLİYOGRAFYA :

Kazzâz, *Mâ yecûzû li's-şâ'r fi'z-zarûre* (nşr. Ramazan Abdüttewâb – Selâhaddin el-Hâdî), Kahire 1412/1992, neşredenlerin girişi, s. 15-28; a.mlf., *el-Aşerât fi'l-luğa* (nşr. Yahyâ Abdürraûf Cebr), Amman 1404/1984, neşredenlerin girişi, s. 6-13; İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Kahire 1374/1955, I, 72, 107, 131, 155, 174, 183; II, 78, 85, 186-188, 245; a.mlf., *Ünmüze'z-zamân fi şu'arâ'l-Kayrevân* (nşr. Muhammed el-Arûsî el-Matvî – Beşîr el-Bekkûş), Tunus 1406/1986, s. 365-369; İbn Hayr. *Fehrese*, Bağdad, ts. (Mektebetü'l-mü-sennâ), s. 362-363; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, XVIII, 105-109; İbnü'l-Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, III, 84-87; a.mlf., *el-Muḥammedün mine's-şu'arâ'* (nşr. Riyâd Abdülhamîd Murâd), Beyrut 1408/1988, s. 261-262; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmil* (nşr. A. Bel – M. Ben Cheneb), Cezayir 1920, s. 163; İbn Hallikân, *Vefeyât*, IV, 374-376; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 539; Sezgin, *GAS*, VIII, 62, 250; Müncî el-Kâ'bî, *el-Kazzâz el-Kayrevânî: Hayâtühû ve âşâruh*, Tunus 1968; C. Zeydân, *Âdâb*, II, 312; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, IV, 351-354, 374; Abduh Abdülazîz Kalkile, *el-Belâtu'l-edebî li'l-Mu'iz b. Bâdis*, Riyad 1403/1983, s. 65-75; Ahmed Hasan Ferhât, *Mekki b. Ebî Tâlib ve Tefsîrû'l-Kur'ân*, Amman 1404/1984, s. 56-57; Salâh el-Fertûsî, "Evrâk min Kitâbi'l-Müşelleş", *el-Mevrid*, XII/3, Bağdad 1983, s. 301-316; Ch. Bouyahia, "al-Kazzâz", *El²* (İng.), IV, 867.



MUSTAFA KILIÇLI

KAZZÂZ HASAN ÇELEBİ

(bk. HASAN ÇELEBİ, Kazzâz).

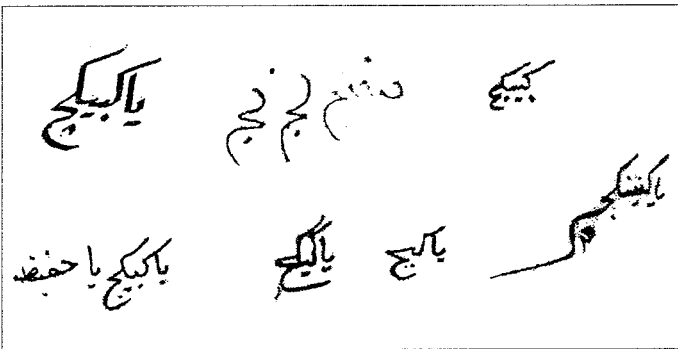
KEBÂİR

(bk. KEBİRE).

KEBİKEC

El yazması kitapları güvellerden korumak için üzerlerine yazılan ve tılsımlı olduğuna inanılan kelime.

Kitapların genellikle ilk sayfasına "kebîkec", "yâ kebîkec", "yâ hafîz yâ kebîkec" gibi ibarelerle yazılan kelimelerin, Süryâ-nice'de haşeratı yok etmekle görevli bir meleğin veya kitap kurtları şeyhinin adı



Çeşitli
kebîkec
örnekleri

olduğu ve üzerine yazıldığı kitaba haşeratin, o melekten korktuğu yahut şeyhlerinin adına saygı duyduğu için zarar vermediği rivayet edilir. Başka bir rivayete göre ise yine kitap kurtlarını etkileyen tılsımlı bir söz veya duadır. Değişik kaynaklarda kebîkecin bir bitki olarak düğün çiçeği, sarı çiçekli düğün otu, keffû's-sebu', kır-langıç otu, kes-i vîran, şecerü'd-defâdî', kibrit çiçeği, kurbağa otu, kurbağa ayası, kâğırthâne çiçeği, mastava çiçeği, ranunculus asiaticus, sarı çiçek, sırtlan ayası, sütleğen, şakîk, verdü'l-hub, yırtıcılar ayası gibi karşılıkları da bulunmaktadır.

Kitapları haşeratin tahribinden korumak amacıyla Eskiçağ'lardan beri çeşitli tedbirler alındığı bilinmektedir. Bunun için bazı bitkilerin suyu veya yağı kullanılmıştır. Tıp yazmalarından elde edilen bilgilere göre kebîkecin zehirli bir bitki olması ve o bitkiden üretilen bir madde-nin mürekkebe karıştırılıp yazı veya sadece kebîkec kelimesinin yazılması bulunması ihtimali büyüktür. Bu var sayıma göre kebîkec önceleri ilmi temellere dayanan bir uygulamayken zamanla folklorik bir unsur, bir inanç şeklini almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lugat-ı Ni'metullâh, Süleymaniye Ktp., Damed İbrâhim Paşa, nr. 1139, vr. 198^a; *Burhân-ı Kâatı* Tercümesi, II, 335; Steingass, *Dictionary*, s. 1013; Hadiye Tuncer, *Yabancı Bitkiler Sözlüğü*, Ankara 1974, s. 295; Turhan Baytop, *Türkiye'de Bitkilerle Tedavi*, İstanbul 1984, s. 155; Orhan Ş. Gökyay, "Kebîkeç Duası", *TDL*, XXXI/280 (1975), s. 16; A. Gacek, "The Use of Kabikaj in Arabic Manuscripts", *Manuscripts of the Middle East*, I, Leiden 1986, s. 49-53 (aynı makalenin Türkçe'si için bk. "Arapça Elyazmalarında Kebîkeç" [trc. Ali Yayıoğlu], *Kebîkeç*, II/5, Ankara 1997, s. 5-8); a.mlf., "Arabic Calligraphy and the 'Herbal of Al-Ghafiğî'; A Survey of Arabic Manuscripts at McGill University", *Fontanus*, II, Montréal 1989, s. 47-50; J. W. Pollock, "Kabikaj to Book Pouches: Library Preservation Magic and Technique in Syria of the 1880's and in the 1980's West", *MELA Notes*, XLIV, Cambridge 1988, s. 8-10; Aziz Gökçe, "Kebîkeç'in Aslı-Faslı: Kebîkeç Adı Üzerine Bir Araştırma", *Kebîkeç*, II/3 (1996), s. 5-7; Pakalın, II, 236.



TUBA ÇAVDAR

KEBİR

(الكبير)

Allah'ın isimlerinden (esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "büyük ve cüsseli, ulu ve yüce olmak" mânasındaki *kiber* masdarından türemiş bir sıfat olup "büyük ve gövdeli, ulu ve yüce" demektir. Kebîr, esmâ-i hüsnâdan biri olarak "zâtının ve sıfatlarının

mahiyeti bilinemeyecek kadar ulu" şeklinde tanımlanır. Kur'an-ı Kerîm'de kiber kavramı on dokuz âyette Allah'ın zâtına veya sıfatlarına nisbet edilmektedir. Zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilenlerden altısı kebîr, biri doksan dokuz isim içinde yer alan mütekebbir, biri "azamet, yücelik ve hükümlanlık" anlamındaki *kibriyâ* kelimesidir. "Büyük, daha büyük, yegâne büyük" mânasına gelen ve muhtelif hadis rivayetlerinde Allah'a nisbet edilen ekber Kur'an'da Cenâb-ı Hakk'ın halk, rızâ, makt (gazab) gibi sıfatlarıyla bağlantılı olarak beş âyette yer alır. Bunlardan başka, fiil kalıbında olmak üzere zât-ı ilâhiyyeyi yüceltmeyi (tekbîr) konu edinen dört ve Allah'ın âyetleri hakkında bilgisizce tartışanlarla yapmayacakları şeyleri söyleyenler için ilâhî gazabın büyük olduğunu ifade eden iki âyette kiber kavramı geçmektedir (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kbr" md.). Kebîr, doksan dokuz ismi içeren Tirmizî ve İbn Mâce rivayetlerinden sadece birincinin listesinde yer almıştır (Tirmizî, "Da'avât", 82). Ayrıca *kibriyâ* kelimesi çeşitli hadislerde Allah'a nisbet edilmiştir (*Müsned*, II, 248, 376; Müslim, "Birr", 136; Ebû Dâvûd, "Libâs", 25; İbn Mâce, "Zühd", 16). Tekbir alma çerçevesinde Hz. Peygamber'e izâfe edilen sözlü ve fiilî sünnet rivayetlerinin sayısı ise pek çoktur (Wensinck, *el-Mu'cem*, "kbr" md.).

Âlimler, kebîrin ifade ettiği "cüsseli ve gövdeli olan" şeklindeki hacim büyüklüğü mânasının Allah'a nisbet edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Esasen bu isim Kur'an'da yer aldığı âyetlerin beşinde "yüce, aşkın" anlamındaki "alî", birinde de yine aynı mânaya gelen "müteâlî" ismiyle birlikte zikredilerek maddî büyüklüğün söz konusu olmadığı vurgulanmıştır. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî Allah'ın gerçek mâbud, putların ise bâtıl şeyler olduğunu ifade eden âyetteki (el-Hac 22/62) alî-kebîr isimlerini, insanların gerek maddî ihtiyaçları olan geçim vasıtaları vb. hususların gerekse ebedî kurtuluşu sağlayan şefaât, dua ve ibadetlerin kabulü gibi mânevî ihtiyaçlarının putlardan değil Allah'tan isteneceği şeklinde mânalandırmıştır (*Te'vilâtü'l-Kur'an*, vr. 484^b).

Hemen bütün İslâm âlimleri, kebîr isminin muhtevasına tenzihî açıdan yaklaşarak "şanı yüce ve azametî büyük olan, kudret ve hükümlanlığına sınır bulunmayan, hiçbir şeye muhtaç olmayan, yaratılmışlara benzemeyen" şeklinde anlam vermişlerdir. Gazzâlî, "azamet sahibi" diye mânalandırdığı kebîr isminin temel anlamının zât-ı ilâhiyenin kemalinden iba-

ret olduğunu kaydeder. Gazzâlî zâtî kemali de varlığın kemaline irca eder ve bunu Allah'ın ezeli-ebedî olması ve her mevcudun varlığının O'ndan kaynaklanması şeklinde yorumlar (*el-Mağşadü'l-esnâ*, s. 118-119).

Kiber kavramının ism-i tafdîl sığasıyla zât-ı ilâhiyyeye nisbet edildiği "Allahüekber" ifadesi, gerek dilciler gerek esmâ-i hüsnâ müelliflerince iki şekilde yorumlanmıştır. İsm-i tafdîlin mukayeseli üstünlük ifade ettiğini göz önünde bulunduran âlimler ekbere "kebîr" anlamı vermişlerdir. Bazıları da Allah'a nisbet edilen kavramlarda mukayese ve iştirakin söz konusu olmayacağını söyleyerek ekbere ism-i tafdîl mânası vermekte sakınca görmemiş ve bunun "her şeyden yüce, her şeye hâkim, hiçbir şeye benzemeyen" anlamına geldiğini belirtmişlerdir. Allah'ın zâtî-tenzihî isimleri grubu içinde mütalaa edilen kebîr alî, azîm, celîl ve müteâlî isimleriyle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kbr" md.; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "kbr" md.; *Lisânü'l-Arab*, "kbr" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kbr" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "kbr" md.; *Müsned*, II, 248, 376; Müslim, "Birr", 136; Ebû Dâvûd, "Libâs", 25; İbn Mâce, "Zühd", 16; Tirmizî, "Da'avât", 82; Zeccâc, *Tefsîrü esmâ'illâhi'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1399/1979, s. 48; Ebû'l-Kâsim ez-Zeccâcî, *İştikâku esmâ'illâh* (nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 156; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 484^b; Hattâbî, *Şe'nü'd-du'â* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dimaşk 1404/1984, s. 66-67; Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abî'l-îmân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 196; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 47, 52; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, Kayseri Raşid Efendi Ktp., nr. 497; Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fî't-tezkîr* (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 58; Gazzâlî, *el-Mağşadü'l-esnâ* (Fazlûh), s. 13, 118-119, 126; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-aḫşâ*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 37^b-38^b; Fahrreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyînât* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut 1404/1984, s. 267-268.



BEKİR TOPALOĞLU

KEBİR

(كبير)

(ö. 924/1518 [?])

Kebîrpanthiler tarikatının kurucusu kabul edilen Hindistanlı sûfî.

828'de (1425) Benâres yakınlarındaki Sambat'ta doğdu. Müslüman bir babanın oğlu veya evlâtlığı olduğu rivayet edilmektedir. İslâmî eğitim alarak büyüyen Kebîr

bir yandan da baba mesleği olan dokumacılığı sürdürdü. Daha sonra yerleştiği Benâres'te Hindular'la müslümanlar arasındaki tartışmalara katıldığı sırada tasavvufa ilgi duymaya başladı. Bu dönemde birçok müslüman mutasavvıf ve Hindu mistiğiyle tanıştı; en sonunda Hindu Vişnu mezhebinin islahatçısı Ramananda'nın (ö. 1410) düşüncelerinin etkisinde kalarak onun fikirlerini benimsedi. Kendisi gibi dokumacı olan Şeyh Takî'nin (ö. 984/1576) müridleri arasında yer aldığı söylenirse de ölüm tarihleri itibarıyla bu mümkün değildir. Öte yandan Kebîr'in bir şeyhi bulunmayıp Üveysî bir sûfî olduğu da ileri sürülmektedir.

Düşüncelerinden dolayı Sultan İskender-i Lüdfî'nin tepkisini çeken Kebîr sultanın kendisini öldürme teşebbüslerinden tesadüfen kurtuldu. Müslüman ve Hindular'ı rencide eden görüşleri sebebiyle bir ara hapse atıldı. Hapisten çıktıktan sonra iç karışıklık ve politik çekişmeler yüzünden Benâres'ten ayrılarak Maghar'a gidip yerleşti. Muhtemelen 924'te (1518) burada öldü. Kebîr'e bağlı müslüman ve Hindular, ona kendi dinlerine uygun ayrı ayrı cenaze törenleri yapmak isteyince iki taraf arasında ihtilâf çıktı; Hindular onu yakmak, müslümanlar da defnetmek istiyordu.

Kebîr'in her iki dinin mensuplarıncı sevilmesi, onun düşünce dünyasının temelini oluşturan bütün insanların kardeş olduğu görüşünden kaynaklanmaktadır. Hinduizm'in ilkelerine bağlı olmadığı gibi İslâm'ın temel ibadetlerine de pek ilgi göstermeyen Kebîr'in bu düşünceleri şiirlerinde de görülmektedir. Hint kast sisteminde karşı çıkıp insanların sınıflara ayrılmasını şiddetle eleştirmesi, insanların eşitliğini kabul etmeyen her türlü fırka ve mezhebe karşı çıkması, onu özellikle Hint toplumunun alt tabakalarının sözcüsü durumuna getirmiştir. Müslümanlarla Hindular'ın kardeş olduğu görüşünden hareketle birlik ve barış içinde yaşamaları gereğini savunan Kebîr'e göre Allah ne camide ne de Hindu tapınağındadır, ne riyâzette ne de kutsal yıkanma yerlerindedir. O kalptedir, kalplerin kalbindedir. Kebîr'in müslümanların bazı davranışlarını eleştirdiği ve bir kısım İslâmî uygulamaları reddettiği ileri sürülmüşse de çağdaşı bazı mutasavvıflar onun tevhid inancına sahip olduğunu söyleyerek görüşlerini vahdet-i vücûd anlayışına uygun

şekilde te'vil etmişlerdir. Muhtemelen hicivci bir karaktere sahip olan Kebîr'in çağındaki bazı uygulama ve kurumları hicvetmesi ona bu suçlamanın yapılmasına sebep olmuştur.

Ölümünden sonra müridleri oğlu Kemal'e gelerek babasının yolunun devam ettirilmesi için tarikatın kurumlaşmasını istedilerse de oğlu babasının hayatı boyunca fırka ve hizipçiliğe karşı çıktığını, bu sebeple onun düşüncelerine aykırı davranış içinde bulunamayacağını söyleyerek bu teklifi reddetti. Ancak müridleri isteklerinden vazgeçemediler; müslüman müridleri Kebîr'in adına Maghar'da bir dergâh kurarken Hindu müridleri de bir tarikat oluşturdular. Her iki grup Kebîrpantihiler diye tanınmış ve bunlar, sonraki yüzyıllarda daha ziyade Hindular arasında yaygınlık kazanarak bir tarikat haline gelmişlerdir.

Kebîr'in şiirleri Kebîrpantihiler tarafından kutsal sayılan *Bijaka* adlı bir kitapta toplanmıştır. O dönemde Benâres'te konuşulan Hindî diliyle yazılan bu şiirlerde 235'ten fazla Arapça, Farsça ve Türkçe kelime kullanıldığı tesbit edilmiştir. *Bijaka*'yı Kebîr'in Bhagavan Das adlı bir müridine yazdırdığı söylenirse de bazı araştırmacılar, eserin Kebîr'in ölümünden sonra 1570'te adı bilinmeyen bir müridi tarafından toplanarak kitap haline getirildiğini ileri sürmüşlerdir. Kebîr'e nisbet edilen şiirlerin büyük bir kısmını, Hindistan'ın ünlü şairlerinden Rabindranath Tagore *Songs of Kabir* adıyla İngilizce'ye (London 1915), Sofî Huri de Türkçe'ye (İstanbul 1970) çevirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi*, Ankara 1946, I, 353-355; K. M. Munshi, *The Delhi Sultanate*, Bombay 1967, s. 561-565; S. M. Ikram, *Muslim Civilization in India*, New York 1969, s. 126-132; M. P. Srivastava, *Society and Culture in Medieval India (1206-1707)*, Allahabad 1975, s. 45-49; M. T. Titus, *Indian Islam*, New Delhi 1979, s. 173; A. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden - Köln 1980, s. 38-39; A. C. Banerjee, *The State and Society in Northern India*, New Delhi 1982, s. 260-265; Mübed Keyhüsrev İsfendiyâr, *Debistân-ı Mevâhib* (nşr. Rahîm Rızâzâde-i Melik), Tahrân 1362 hş., I, 178-179; *CHIn.*, II, 89-90; S. A. A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, New Delhi 1986, I, 373-384, 393-394; II, 411-414, 438-441; a.m.f., *The Wonder that was India*, London 1987, I, 360-361; Sehdev Kumar, *The Vision of Kabir*, London 1996; T. W. Arnold, "Kabir", *IA*, VI, 533; R. Burn, "Kabir, Kabir-panthis", *ERE*, VII, 632-634; "Kabir", *EIn.*, I, 193.



RIZA KURTULUŞ

KEBİRE

(الكبيرة)

Büyük günah.

Sözlükte "maddî veya mânevî bakımdan büyük olmak" anlamına gelen *kebr* (kiber) kökünden türemiş bir isimdir. "Büyük günah" mânasında kullanılan *kebîre* (çoğulu *kebâir*), farklı tanımlarının ortak noktaları dikkate alınıp "dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen davranış" şeklinde tanımlanabilir. Bunun dışında kalan kötü davranışlara da *sagîre* (küçük günah) denir. İsrarla işlenen küçük günahın büyük günaha dönüşeceği telakkisi genellikle kabul görmüştür.

Kur'an'da daha çok "zenb, işm, fık, isyan" kelimeleriyle ifade edilen günahın büyük ve küçük olabileceği belirtilir. İlgili âyetlerde açıklandığına göre büyük günahlardan kaçınıldığı takdirde küçük günahlar affedilir (en-Nisâ 4/31). Allah'a iman edip tevekkülde bulunanlar büyük günah ve hayâsızlıktan kaçınırlar (eş-Şûrâ 42/36-37). Ayrıca âyetlerde, âhirette insanlara verilecek olan amel defterinin küçük büyük bütün günahları kapsayıp ortaya koyacağı anlatılır (el-Kehf 18/49).

Hadislerde büyük günahlardan "mûbikât (helâk edici davranışlar), kebâir, a'zamû'z-zünûb" gibi tabirlerle bahsedilir. Çeşitli hadis rivayetlerinde Allah'a ortak koşmak, adam öldürmek, ana babaya karşı gelmek, yetim malı yemek, faiz yemek, dürüst kadınları iftîsizlikle suçlamak, büyü yapmak, savaştan kaçmak, yalancı şahitlikte bulunmak ve ödenemeyecek miktarda borçlu olarak ölmek büyük günahların başında zikredilmiştir (*Müsned*, II, 201, 214; IV, 392; V, 413; Müslim, "İmân", 143-146). Hadislerde ayrıca Hz. Peygamber'in büyük günah işlemiş müslümanlara da âhirette şefaate edeceği belirtilmiştir (Tirmizî, "Kıyâmet", 11).

Müslümanlar arasında vuku bulan ilk ihtilâfların en önemlisi büyük günah işleyen kişinin (mürtekib-i kebîre) durumudur. Erken devirlerde tartışılmaya başlanan bu problemle ilgili olarak literatürde iki mesele öne çıkmıştır. Bunlardan biri hangi fiillerin büyük günah olduğu, diğeri de bu günahı işleyen kişinin dinî statüsüdür. Büyük günahların belirlenmesi konusunda ortaya çıkan görüşlerden birine göre ilâhî emirlere aykırı olan bütün fiiller bü-

yük günah kapsamına girer. Bunların sayısını 700'e çıkaranlar bulunduğu gibi yetmişle sınırlandıranlar da vardır. İbn Hacer el-Heytemî 467 büyük günahtan bahseder (*ez-Zevâcir*, I, 270-275; II, 265-271). Bütün günahları büyük günah sayanların başında Hâricîler gelir. Fakat İbn Hacer'de olduğu gibi bu görüşe katılan Sünnî âlimlerin de bulunduğu söylenebilir (Seffârîni, I, 366). Bir başka anlayışa göre ilâhî emirlerle bağdaşmayan her davranış büyük günah kapsamına girmekle birlikte bunların bir kısmı diğerlerine oranla küçük kabul edilebilir. Ancak hiçbir günah küçük sayılamayacağından büyük günahların sayısını ve niteliklerini belirlemek mümkün değildir. Eş'arî, Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyîni gibi mütekaddimîn devri Eş'ariyye kelâmcıları bu görüştedir (İbn Hacer el-Heytemî, I, 5). Üçüncü bir görüşe göre ise dinen yasaklandığı konusunda kesin delil bulunan ve hakkında dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen fiiller büyük günahdır. Dolayısıyla bütün günahların kebîre statüsünde kabul edilmesi naslara aykırıdır. Buna göre büyük günahlar yukarıda sayılanların yanında sıla-i rahimi terketmek, kovculukta bulunmak, zina fiilini işlemek veya ona aracılık yapmak, domuz eti yemek, ibadet için gereken temizliğe uymamak, hırsızlık yapmak, içki içmek, yalan yere yemin etmek, Allah'ın rahmetinden ümit kesmek veya azabından emin olmak, yapılan anlaşmayı bozmak gibi Kur'an'da yasaklanan fiillerden oluşur. Mu'tezile ve Mâtürîdiyye kelâmcıları ile müteahhir dönem Eş'ariyye âlimlerinin çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir (*a.g.e.*, I, 6-10).

Büyük günah işleyen kişinin dinî statüsü konusunda da farklı görüşler ileri sürülmüştür. 1. Hâricîler'in anlayışına göre mürtekb-i kebîre tövbe etmediği takdirde dünyada ve âhirette kâfir olarak muamele görür. Çünkü Kur'an'da böylelerinin kâfirlere verilen azaba mâruz kalacağı bildirilmiştir (en-Nisâ 4/14, 123; el-Ahzâb 33/57; Mâtürîdî, s. 323-330). 2. Mürtekb-i kebîre Mürcie'ye göre günahlarından dolayı zarar görmez ve âhirette cehenneme girmez. Yaptıkları iyilikler kâfirlere fayda vermediğine göre işledikleri günahların da müminlere zarar vermemesi gerekir. Bu hüküm sadece aklın değil naklen de doğrudur. Zira Kur'an'da cehenneme dinî gerçekleri yalanlayanların gireceği ve Allah'ın şirk dışındaki günahları bağışlayacağı haber verilmiştir (en-Nisâ 4/48; el-Leyl 92/15-16; Mâtürîdî, s. 342-346; Şehristânî, I, 140). 3. Büyük günah işleyen

kişi imandan çıkar, fakat küfre girmeyip imanla küfür arasında bir yerde (el-men-zile beyne'l-men-zileteyn) bulunur. Tövbe ettiği takdirde iman dairesine döner, tövbe etmeden ölürse kâfir muamelesi görür. Çünkü Kur'an'da mümini kasten öldüren kimsenin ebedî olarak cehennemde kalacağı bildirilmiş (en-Nisâ 4/93), ayrıca miras hükümlerinin açıklandığı âyetlerin sonunda mirasla ilgili olarak belirlenen ilâhî sınırları aşan kimselerin de ebediyen cehennemde kalacağı belirtilmiştir (en-Nisâ 4/14). Mu'tezile kelâmcıları bu görüşü benimsemiştir (Mâtürîdî, s. 348; Kâdî Abdülcebbar, s. 657-660). 4. Büyük günah işleyen isyan ve fıska sevkederse de bu durumdaki bir mümini mutlak mânada fâsık ve fâcir olarak nitelenmek mümkün değildir. Zira iman mahiyeti Allah'ın varlığını, birliğini ve Hz. Muhammed aracılığıyla gönderdiği vahiyleri kalben tasdik etmekten ibaret olup amel imanının bir parçası değildir. Kişi ilâhî emre aykırı bir davranışta bulunurken de imanını devam ettirmektedir. Nitekim imanla ameli bir arada zikreden âyetlerde bu iki kavramı gramer açısından birbirine bağlayan atıf ve şart edatları imanla amelin ayrı şeyler olduğuna işaret etmektedir (el-Bakara 2/25; en-Nisâ 4/124). Ayrıca adam öldürmek gibi bir büyük günahı işleyenlerin kısas cezasına çarptırıldığı bildirilirken bunu yapanlardan "müminler" diye bahsedilmiş ve onlardan iman vasfı kaldırılmamıştır (el-Bakara 2/178; el-Hucurât 49/9). Aklî açıdan da mürtekb-i kebîre mümin kabul edilmelidir. Böyle bir insan ilâhî emre karşı çıkmayı helâl telakki etmez aksine gaflet, kötü alışkanlık, nefsanî arzular, aşırı öfke vb. sebeplerle bu fiili işler, fakat her zaman affedileceği ümidini taşır. Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâmcıları bu görüştedir (Mâtürîdî, s. 329-334; Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 409). Selefiyye âlimleri, mürtekb-i kebîreyi fâsık diye nitelendirmeyle birlikte onun dünyevî ve uhrevî konumunu Ehl-i sünnet kelâmcıları gibi değerlendirir (Ebû Bekir el-Hallâl, s. 583-608; Şerhu'l-'Akdîti't-Tahâviyye, s. 295-334).

Günahların bir kısmının büyük, bir kısmının küçük olduğuna ve büyük günahların naslarda dünyevî veya uhrevî ceza öngörülen fiillerden ibaret bulunduğu ilişkin görüşü isabetli görünmektedir. Büyük günah işleyen kişinin dinî statüsü konusunda Hâricîler'le Mürcie ve Mu'tezile'nin görüşlerinin naslarla uzlaştırılması mümkün değildir. Hem Sünnî kelâmcıları hem de Selefiyye âlimleri büyük gün-

nah sahibinin dinden çıkmadığı kanaatini taşımakta, dünyevî cezanın yanı sıra tövbe yoluyla da günahtan kurtulma imkânı bulunduğunu kabul etmektedir. Bu yaklaşım naslara ve akla daha uygundur.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kbr" md.; *et-Ta'rifât*, "Kebîre" md.; *Müsned*, II, 164, 201, 214; IV, 392; V, 413; Buhârî, "İmân", 16, "Edeb", 4, 6, 49; Müslim, "İmân", 143-146; Ebû Dâvûd, "Şalât", 63, "Cihâd", 33; Tirmizî, "Kıyâmet", 11; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Şâkir), VIII, 233-255, 450, 451; Ebû Bekir el-Hallâl, *es-Sünne* (nşr. Atıyye ez-Zehrânî), Riyad 1410/1989, s. 583-608; Eş'arî, *Ma'âkât* (Ritter), I, 150-151, 270-273, 474-477; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 323-385; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-imân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 400-409; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Ma'âkât*, s. 157-158; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 632-637, 657-660; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 326-329; Ebû'l-Yûsuf el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn* (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 131-137, 142-145; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 140; Şerhu'l-'Akdîti't-Tahâviyye, s. 295-334; İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâ'ir*, Beyrut 1408/1988, I, 5-12, 270-275; II, 265-271; Seffârîni, *Levâmi'u'l-en-vâr*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 364-370; Reşid Rızâ, *Tefsîrül'l-menâr*, IV, 432-433; V, 46-55; Abdurrahman el-Cezîrî, *Kitâbü'l-Hudûd*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikr), V, 441-458.



ADİL BEBEK

KEBÎRPANTHÎLER

Hindistanlı sûfî Kebîr'in
(ö. 924/1518[?])
mensuplarına verilen ad
(bk. KEBÎR).

KECCÎ

(الكجى)

Ebû Müslim İbrâhîm b. Abdillâh
b. Müslim el-Keccî el-Basrî
(ö. 292/904)

Hadis hâfızı.

192 (808) veya 200 (816) yılında doğdu. Babası, bilinmeyen bir yerden göç ederek Basra'ya yerleşti (İbnü'n-Nedîm, s. 338). Keccî (Keşşî) nisbesiyle anılması konusunda farklı açıklamalar vardır. Kelimenin bir yere nisbetle kullanıldığını düşünenlere göre Kec, İran'ın Hûzistan bölgesinde bulunan Zeyr Kec (Yâkût, IV, 438) veya Cür-cân'a 3 fersah uzaklıktaki Keş köyüdür (Kettânî, s. 34). Basra'da ev inşaatında kireç kullanımı sırasında çabuk donan bir malzemenin adını (kecc: Farsça kireç) sıkça söylediği için kendisine Keccî denildiği kaydedilmiş (Hatîb, VI, 121), üçüncü

ceddinin adının Kec olduğu ve ona nisbetle böyle anıldığı da ileri sürülmüştür.

Keccî Ebû Âsım en-Nebîl, Ali b. Medînî, Muhammed b. Abdullah el-Ensârî, Haccâc b. Minhâl el-Enmâtî ve Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî gibi âlimlerden hadis dinledi. Ahmed b. Selmân el-Bağdâdî, Ebû'l-Kâsım el-Begavî, Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, Ebû Bekir Ahmed b. Ca'fer el-Katîl kendisinden hadis rivayet edenler arasında yer aldı. Bir müddet Dimaşk'ta idarî görev yaptığı anlaşılan (a.g.e., VI, 122), Bağdat'ta kalabalık grupların hazır bulunduğu büyük imlâ meclislerinden söz edilen ve cömert kişiliğiyle tanınan Keccî 7 Muharrem 292 (19 Kasım 904) tarihinde Bağdat'ta vefat etti; cenazesi Basra'ya götürülerek orada defnedildi. Dârekutnî, Mûsâ b. Hârûn, Abdûlganî b. Saîd gibi münekkitler Keccî'yi sadûk ve sika olarak değerlendirmiş, Zehebî kendisinden asrın şeyhi diye söz etmiş ve senesinde üç râvi bulunan (sülâsiyyetü's-sened) hadisleri olduğunu belirtmiştir.

Eserleri. 1. *Kitâbü's-Sünen*. Mübârekfûrî eserin yazma bir nüshasının mevcudiyetinden söz etmektedir (*Mukaddimetü Tuhfeti'l-aḥveṣi*, I, 335). 2. *Cüz' fihi ḥadîşü Ebî Müslim İbrâhîm b. 'Abdillâh el-Başrî*. Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de (nr. 4566, 16 varak) ve Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde (İsmail Saib Sencer, nr. 2716/2, 17 varak) birer nüshası bulunan eser, çeşitli konularla ilgili 135 (İsmail Saib Sencer nüshasında 111) hadis ihtiva etmekte olup bu nüshalar esas alınarak Abdullah Kılıç tarafından *Ebû Müslim el-Keccî ve Hadis Cüz'ü* adıyla tahkik edilmiştir (bk. bibl.). Keccî'nin ayrıca *Kitâbü'l-Müsned* ve *Nâsiḥu'l-Kur'ân* ve *mensûḥuh* adlı eserlerinin bulunduğu kaynaklarda zikredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-istikâme), s. 338; Hatîb, *Târîḫü Bağdâd*, VI, 120-124; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, XIII, 34-36; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 36; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 438; Zehebî, *A'lamü'n-nübelâ*, XIII, 423-425; İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfreh* (nşr. Muhammed Şekkûr), Beyrut 1418/1998, s. 48, 342; *Keşşû'z-zunûn*, I, 585; Mübârekfûrî, *Mukaddimetü Tuhfeti'l-aḥveṣi* (nşr. M. Abdülmuhsin el-Kütübî), Kahire, ts., I, 335; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 4; Kettânî, *er-Risâletü'l-müsteṭrafe*, s. 34-35; Sezgin, *GAS*, I, 162; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, I, 15; Abdullah Kılıç, *Ebû Müslim el-Keccî ve Hadis Cüz'ü* (yüksek lisans tezi, 1987), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 11-49.



SALAHATTİN POLAT

KEÇECİZÂDE İZZET MOLLA

(bk. İZZET MOLLA, Keçecizâde).

KEDİD SEFERİ

(سرية الكديد)

Hız. Peygamber'in
Mülevihoğulları'na karşı
gönderdiği seriyye
(8/629).

Henek Gazvesi'ne Kureyş'in müttefiki olarak katılan Kinâneoğulları'ndan Bekr kabilesinin Leys koluna mensup Mülevihoğulları daha sonra da bir grup sahâbîyi pusuya düşürüp şehid etmişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber 8 yılı Safer ayında (Haziran 629), aynı kabileye mensup sahâbîlerden Gâlib b. Abdullah el-Leysî kumandasında on küsur veya altmış kişiden oluştuğu kaydedilen bir seriyye hazırladı. Seriyyeye katılanların 130 kişi olduğu şeklindeki rivayet (İbn Kesîr, IV, 223), Gâlib b. Abdullah'ın kumandan olarak tayin edildiği diğer bir seriyye ile alâkalıdır (Nüreddin el-Halebî, III, 188). Hadisenin gece baskını şeklinde cereyan etmesi ve ardından gelişen olaylar seriyyede az sayıda kişi bulunduğunu göstermektedir.

Mülevihoğulları, Mekke-Medine güzergâhında Mekke'ye daha yakın olan Kedîd (Küdeyd) vadisinde yaşıyordu. Bir akşam vakti bölgeye ulaşan seriyye vadide gizlendi. Gâlib b. Abdullah, Cündeb b. Mekîs el-Cühenî'yi bir tepe üzerinden Mülevihoğulları'nı gözlemlemek görevlendirdi. Yakınında bulunduğu bir evin sahibi farkettiği karaltının üzerine ok attı. Yaralandığı halde yerinden ayrılmayan Cündeb daha sonra arkadaşlarının yanına geleerek durumun saldırganı elverişli olduğunu bildirdi. Harekete geçen müslümanlar karşı koymaya çalışanlardan bazılarını öldürdüler, birkaç kişiyi esir aldılar, çok sayıda koyun ve keçiyi ganimet olarak ele geçirdikten sonra geri döndüler. Kabilenin diğer fertleri baskını öğrenince kalabalık bir kuvvetle peşlerine düştü. Seriyenin ise bunlara karşı koyacak gücü yoktu. Ancak Kedîd vadisinde âniden başlayan yağmur sonucunda oluşan sel iki tarafın arasını ayırdı. Mülevihoğulları seli aşamayınca Gâlib b. Abdullah ve arkadaşları ele geçirdikleri esir ve ganimetlerle birlikte Medine'ye döndüler.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 467-468; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 114; Vâkıdî, *el-Megâzî*, II, 750-752; İbn Hişâm, *es-Sîre*, IV, 609-611; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 124-125; Belâzûrî, *Ensâb*, I, 379; Taberî, *Târîḫ* (Ebû'l-Fazl), III, 27-28, 50; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (Cündî), IV, 501; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, IV, 222-223; V, 217; Nüreddin el-Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, Beyrut 1320, III, 188-189; Şâmî, *Sûbûlû'l-hüddâ*, VI, 217-218; Köksal, *İslâm Tarihî* (Mekke), VIII, 32-37; M. Muhsin el-Fakîh, *el-Mevsû'atü'l-kübrâ fi ğazavâtî'n-nebiyyi'l-âzîm*, Beyrut 1417/1996, IV, 243-247.



AHMET ÖNKAL

KEDOURIE, Elie

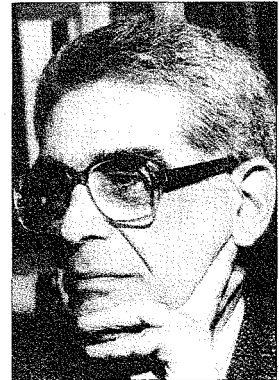
(1926-1992)

Yahudi asıllı

İngiliz siyaset bilimci ve tarihçisi.

Bağdat'ta doğdu ve oradaki Müsevfî cemaatinin Fransızca öğretim yapan Collège A-D Sasson ve İngilizce öğretim yapan Şamas liselerinde okuduktan sonra 1947'de bir daha geri dönmek üzere İngiltere'ye gitti. 1951'de Londra Üniversitesi'ne bağlı London School of Economics'in ekonomi bölümünü bitirdi ve Oxford Üniversitesi'ne bağlı St. Antony's College'dan doktora bursu kazandı.

İngiltere'nin Ortadoğu siyaseti ve Osmanlı Devleti'nin yıkılışı konusunda hazırladığı doktora tezinde İngiltere'nin bazı görevlilerinin bilgisizlik, yanlış tahmin, kibir ve ön yargıları sebebiyle hata yapmaları sonucunda sebepsiz yere Osmanlı Devleti'ni yıktığını ve yerine karmakarıklık, istikrarsız rejimler kurarak bölgeden çekildiğini ileri sürdü. Bu görüşleri, jüri üyelerinden Arap milliyetçiliğine tarafdarlığı ile tanınan Hamilton Alexander R. Gibb'in itirazlarına uğrayınca jürinin mensuhsiz bulunduğu düşüncelerini dikkate almaktansa tezini geri çekmeyi tercih etti (1953). Aynı yıl London School of Econom-



Elie Kedourie

ics'in kamu yönetimi bölümüne asistan tayin edildi. Bölüm başkanı Michael Oakeshott'un teşvikiyle geri çektiği doktora tezini *England and the Middle East: The Destruction of the Ottoman Empire 1914-1921* adı altında yayımladı (London 1956). Kitabın 1987'de yapılan üçüncü baskısının giriş kısmında Kedourie imtihan sırasında Gibb'in dile getirdiği görüşleri, kendisinin itirazlarını ve daha sonraki gelişmeleri anlatmaktadır (s. 1-89). 1965'te siyaset bilimi kürsüsü başkanlığına getirilen ve 1990'da emekli olunca ya kadar London School of Economics'teki bu görevinde kalan Elie Kedourie Amerika Birleşik Devletleri, Avrupa ve İsrail'in çeşitli üniversitelerinde dersler verdi, araştırmalarda bulundu; 1992'de Washington'da öldüğünde Karl Marx ve Hegel üzerine bir çalışma yapıyordu.

Kedourie milliyetçilik, sosyalizm, devrim gibi çağın ilerici saydığı akım ve hareketleri eleştirmeyi kendine iş edinen polemikçi bir düşünürdü. Eserlerinin bir kısmında yerli ve yabancı yenilikçilerin Ortadoğu'da yaptıkları tahribatı, diğer kısmında ise yenilikçi akımların Batı'da ve dünya genelinde doğurduğu kötü sonuçları ortaya koymaya çalıştı. Ortadoğu ile ilgili *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* adlı eserinde (London 1966) Cemâleddin-i Efgânî ile Muhammed Abduh'u "dinî inançsızlık ve siyasî eylemcilik" timsali olarak sundu. Uluslararası İngiliz Kraliyet Araştırma Enstitüsü Chatham House'un olaylara bakışını ele alan çalışmasını ve Ortadoğu hakkındaki diğer araştırmalarını *Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies* adıyla yayımladı (London 1970). Bu eserinde Mısır, Sudan, Filistin, Suriye ve Irak'la ilgili İngiliz politikalarının o günkü şartlara uygun olduğu görüşünü savunan Arnold Toynbee ve arkadaşlarının tezlerini çürütmeye çalışan Kedourie, XIX. yüzyılda Batı'nın Osmanlı toplumundaki hassas dengeyi bozmasına kadar Ermeniler ve yahudiler dahil bütün azınlıkların belli ölçüde kendi kendilerini yönettiklerini, Batı önderliğinde gelişen bölgedeki milliyetçilik hareketlerinin Ortadoğu'ya huzur ve istikrar getirmediğini ve İngiltere'nin 1950'lere kadarki Ortadoğu politikalarının başarısız olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca I. Dünya Savaşı sonlarında Şam'ın Osmanlılar'dan alınmasıyla İngiliz casusu Lawrence'in bir ilgisinin bulunmadığını, aslında İngilizler'in, Şam'ı Araplar'ın kurtardığı havasını

verebilmek için Lawrence'in de aralarına karıştığı Şerif Hüseyin'e bağlı askerleri sonradan şehre soktuklarını savundu. *In the Anglo-Arab Labyrinth* adlı kitabında (Cambridge 1976) McMahon – Şerif Hüseyin mektuplaşmasında her iki tarafın da kendi amaçları peşinde koştuklarını, İngilizler'in Araplar'a ihanetinden söz edilemeyeceğini göstermeye çalıştı. *Arabic Political Memoirs* (London 1974) yazarın daha önce çeşitli dergilerde yayımladığı makalelerinden oluşmaktadır. Kedourie bu eserinde XIX ve XX. yüzyıllarda Ortadoğu'yu derinden etkileyen anayasal hareketler, Arap dünyasında siyasî partiler, Genç Türk ihtilâlinin Araplar üzerindeki etkileri, Genç Türkler'in masonlar ve yahudilerle ilişkileri, misyonerlerin Ortadoğu'daki faaliyetleri gibi olayları ve bazı önemli Arap ileri gelenlerinin siyasî yönlerini incelemektedir. Siyaset felsefesiyle ve Batı'daki siyasetle ilgili en ünlü kitabı *Nationalism* ise (London 1960) hoşgörülü, çok uluslu devletlere duyduğu hayranlığın bir örneğini oluşturur. Milliyetçiliğe sıcak bakmadığı için 1967 ve 1973 Arap-İsrail savaşlarına kadar siyonizm ve onun ürünü olan İsrail Devleti'ne pek ilgi duymadı. Ancak İsrail'in Ortadoğu'da yalnız kalması Kedourie'nin dindaşlarıyla daha yakın ilişki içine girmesine sebep oldu. 1973'ten sonra İsrail'i destekler bir tavır sergiledi ve ülkenin akademik ve kültürel hayatına katkılarını arttırdı (Vatikiotis, XXV [1991], s. 206). 1984 yılında İngiliz İşçi Partisi bakanlarından Richard Crossman'ın itiraflarına ilişkin görüşlerini ve siyaset, tarih, din üzerindeki çeşitli fikirlerini *Crossman Confessions and Other Essays in Politics, History and Religion* adıyla yayımladı (London 1984). Bu eserinde yine yenilikçilerin samimiyetsizliğini, tarihe yön verme çabalarının beyhudeliğini ve dinin bir huzur kaynağı olarak önemini işledi.

London School of Economics'te Michael Oakeshott'un etrafında toplanan diğer bazı muhafazakâr aydınlarla birlikte Kedourie, Margaret Thatcher'in 1979'da kazandığı seçim zaferinin ardından başlayan ve İngiltere'nin siyaset hayatına uzun süre hâkim olan Muhafazakâr Parti döneminin fikrî hazırlığına önemli katkılarda bulundu. Bununla beraber Thatcher hükümetinin tasvip etmediği icraatını eleştirmekten de geri durmadı; *Diamond into Glass: The Government and the Universities* (London 1988) ve *Perestroika in the Universities* (London 1989) adlı çalışmalarında bilim adamlarının tek gö-

revinin bilim üretmek olduğunu, bunu serbest pazar mekanizmasıyla ölçmenin, üniversitelere bu yersiz ölçüye göre tahsisat ayırmanın bilime aykırılığını anlattı.

Kedourie, 1964 yılında Londra'da üç aylık *Middle Eastern Studies* dergisini kurdu ve eşi Sylvia Haim'in de yardımıyla ölünceye kadar editörlüğünü yaptı. Kedourie'nin dergide başından beri uyguladığı en önemli ve dikkat çekici prensip, yazı sahibinin kimliğinden ve bağlı bulunduğu kuruluştan çok yazının kalitesinin dikkate alınmasıydı. Bu sebeple *Middle Eastern Studies* makale sahiplerinin sadece ismini vermekle yetinmektedir. Dergi onun ölümünden sonra Sylvia Haim Kedourie tarafından çıkarılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- S. Kedourie, *Elie Kedourie 1926-1992*, London 1998; A. Silvera, "Middle East Politics: The Kedourie Version", *Suna Kili'ye Armağan: Cumhuriyete Adanmış Bir Yaşam*, İstanbul 1998, s. 337-346; N. Rejwan, "Elie Kedourie and Modern Islam", *Midstream*, XXVIII/7, New York 1982, s. 51-54; P. J. Vatikiotis, "In Memoriam Elie Kedourie, 1926-1992", *AAS*, XXV (1991), s. 203-207; "Elie Kedourie, 1926-1992", *Bulletin the Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies*, sy. 16, Tel Aviv 1992; Abbas Kelidar, "Elie Kedourie an Appreciation", *Journal of Contemporary History*, XXVIII/1, London 1993, s. 5-6; A. Mango, "Elie Kedourie: An Appreciation", *MES*, XXIX/3 (1993), s. 373-376; M. E. Yapp, "Two Great British Historians of the Modern Middle East", *BSOAS*, LVIII/1 (1995), s. 45-49.



ANDREW MANGO

KEF

(الكَف)

Kişinin el, ayak ve yüz hatlarına bakarak huyunu ve şahsiyetini anlamaya çalışma
(bk. FIRÂSET).

KEFÂET

(الكَفَاءَة)

Evlenecek eşler arasında dinî, ekonomik ve sosyal konum bakımından denkliği anlatan fıkıh terimi.

Sözlükte "eşitlik, denklik, benzerlik ve yeterlik" anlamlarına gelen kefâet, bir fıkıh terimi olarak evlenecek eşler arasında belli hususlarda denkliğin bulunmasını, daha çok da evlenecek eşlerden erkeğin kadına denkliğini ifade eder. Denk olan erkeğe küfüv denilir.

Kur'an'da evlilik birliğinin sağlam temeller üzerine kuruluşunu ve sağlıklı işleyişini hedef alan bir dizi tedbir ve öğüt yer alırsa da kefâet konusu geçmez. Hadislerde ise konu, hukukî bir şart ve gereklilik olmaktan çok eşler arası uyumu ve ailenin devamlılığını sağlayıcı bir tavsiye ya da sosyal realitenin ifadesi olarak zikredilir.

Klasik dönem İslâm hukukçularının çoğunluğu, kendi zamanlarındaki sosyal gruplaşmayı ve aristokratik yapılanmayı da göz önüne alarak hem evlilikte uyumu sağlama hem de ilgili şahısların zarar görmesini önleme amacıyla kefâeti nikâh akdinin bağlayıcılık (lüzum), sıhhat veya nefâz şartı olarak görmüş, buna bağlı olarak evlenecek erkeğin kadına denk olmaması halinde kadına veya velilerine nikâhı feshetme hakkı tanımıştır. Azınlıkta kalan ikinci grup ise aynı dinin mensubu olarak bütün müslümanların eşit olduğundan hareketle kefâetin evlilikte hukukî bir şart ve gereklilik sayılmasını doğru bulmamış, sadece evliliklerde dikkate alınmasının yararlı olacağını söylemekle yetinmiştir.

Hukukî bir kurum olarak kefâet, evliliklerde kadın tarafının haklarını koruyucu bir şart olarak gündeme getirilir. Bunun için de esas itibarıyla erkeğin belli hususlarda kadına denk olması, erkeğin evleneceği kadından bu yönlerden daha aşağı bir durumda olmaması gerekir. Erkeğin kadından daha iyi bir seviyede bulunması ise kadının lehine bir durum olup denklığe aykırı sayılmaz. Kefâetin hukukî bir şart olarak gerekip gerekmediği kadar hangi hususlarda aranacağı da fakihler arasında tartışmalıdır.

Kefâet konusunda en katı davranan ve kefâet kriterlerini en geniş tutan fakihler Hanefîler'dir. Bu biraz da onların kadına velisinin izni olmadan evlenebilme yetkisi tanımlarından kaynaklanır. Hanefîler, geniş tuttukları kefâet şartına riayet edilmemiş veliye nikâhı feshetme yetkisi tanıyarak kefâeti gözetmeyip velisinin de iznini almadan evlenen kadının bu evliliğinden velinin ve ailenin diğer fertlerinin zarar görmesini önlemek istemişlerdir. Hanefî mezhebine göre erkeğin evleneceği kadına altı noktada denk olması gerekir: Soy, müslüman oluş, hürriyet, meslek, dindarlık ve zenginlik. Nesep konusunda Araplar'ın geleneksel bakış açıları ve ayırımları doktrinde de korunur. Koca, karısına nesebi konusunda yanlış bilgi

vermişse kadının ve velisinin, eğer kadın kocasının nesebini bilerek evlenmişse sadece velinin nikâhı feshettirme hakkı vardır. Müslüman oluşta kıdem, daha çok Arap olmayanlar (mevâlî) arasında aranan bir şart olup bunda evlenecek kimse ile baba ve dedesinin müslüman oluşu esas alınır. Buna göre sadece kendisi müslüman olan erkek babası veya baba ve dedesi müslüman olan kadına denk sayılmaz. Köle, evlilik açısından hür bir kadına denk sayılmadığı gibi Müslümanlık'ta kıdemde aranan ölçüler hürriyette kıdem için de geçerlidir. Erkeğin meslek ve sanat yönüyle kadının ailesine denk olması ilkesine işlerlik kazandırılırken toplumların örfü ve genel yargısı esas alınarak meslekler itibarıyla belli gruplara ayrılır. Ancak Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin meslek ve sanatı denklik kriteri olarak savunduğu, Ebû Hanîfe'nin ise meslek ve sanatlardaki itibarın izâfî ve değişken oluşunu esas alarak bu şartı aramadığı görüşü de vardır. Dindarlık ve zenginlik kriterlerinde de Hanefî imamları arasında benzer tartışmalar mevcuttur. Meselâ İmam Muhammed dindarlığı, sübjektif ve âhirete taalluk eden bir konu olması sebebiyle denklik ölçüsü saymazken Ebû Yûsuf, zenginlikte kocanın mehrin peşin kısmını ödeyebilmesini ve ailesinin geçimini sağlayabilmesini yeterli sayar.

İmam Şâfiî evlilikte denklığı dindarlık, soy, meslek ve sanat, hürriyet, bedensel ve zihinsel özürsüz olmamak hususlarında arar. Ancak Şâfiî fakihleri, İmam Şâfiî'nin itibar ettiği beş şartın yanında zenginlik ve yaşta da denklığı mezhep görüşüne eklemişlerdir. Ahmed b. Hanbel, din ve takvâ ile meslek ve sanat dışında kalan özelliklere itibar edilmemesi gerektiği görüşündedir. Ahmed b. Hanbel'den nesep bakımından denklığın aranması gerektiği görüşü de rivayet edilmiştir. Hanbelî fakihlerine göre din ve takvâ, meslek ve sanat, zenginlik, hürriyet ve soy olmak üzere beş konuda denklik aranır. 1917 tarihli Hukûk-ı Âile Kararnâmesi'nde Hanefî mezhebinin denklik konusundaki klasik doktrini terkedilerek sadece zenginlik ve sanat açısından erkeğin kadına denk veya ondan daha iyi durumda olması şartıyla yetinilmiştir (md. 45-50).

Evlilikte denklığın gerekli olduğu kanaatini taşıyanlar, görüşlerini dindarlık ve takvâda denklik aranması gerektiğini beyan eden, "Zina eden erkek zina eden veya müşrik olan bir kadından başkasıyla ev-

lenmez. Zina eden kadınla da ancak zina eden veya müşrik olan bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır" (en-Nûr 24/3) meâlindeki âyet dışında Kur'an'la temellendirebilmiş değildir. Soyda denklığı ise Kureys'in kendi içinde, Araplar'ın kendi aralarında, Arap olmayanların da kendi aralarında denk olduklarını belirten hadise dayandırmışlardır. Ancak bu hadisin isnadının zayıf olduğu da kaydedilir (Şevkânî, VI, 146). Kefâetle ilgili dolaylı olarak kurulabilen hadislerin ise denklığın evlilikte fesih sebebi olduğu sonucunu çıkarmak için yeterli bulunmadığı söylenebilir (ilgili hadisler için bk. a.g.e., VI, 144-147).

Evlilikte denklik şartını arayan fakihlere göre kadının kendisi ve velileri denklığın bulunmadığını bildikleri halde veya denklik konusunu önemsemeyen ve araştırmadan nikâha razı olmuşlarsa, ya da nikâhtan sonra denklik bulunmadığını farkettiler halde nikâhı kabul ettiklerini gösteren bir tutum ve davranış ortaya koymuşlarsa evlilik sahih ve bağlayıcı olarak vücut bulmuş olur. Bu takdirde kadın veya velileri mevcut nikâhı mahkeme mârifetiyle feshettirme hakkına sahip olmazlar. Kadın kendine denk bir erkekle evlilik yaptığında ise velilerin itiraz hakları bulunmaz; nikâh sahih ve bağlayıcı olarak gerçekleşir.

Erkek kendi kimliği, nitelikleri ve sosyal statüsü konusunda kadını yanıltmış, sonradan denklik bulunmadığı anlaşılmışsa hem kadın hem kadının velileri mahkeme kararıyla nikâhı feshettirme hakkına sahiptir. Erkek kendisi hakkında kadını doğru bilgilendirmiş, kadın da aralarında denklik olmadığını bildiği halde evlenmeye razı olmuşsa bu takdirde kadının evliliğe itiraz hakkı bulunmasa da velilerinin nikâha itiraz hakları vardır. Kadına nikâhı feshettirme hakkının tanınması kadının bu evlilikten göreceği zarar ve duyacağı utanç sebebine, veliye tanınması ise ailenin ortak çıkarını gözetme gerekçesine dayandırılmıştır. Ahmed b. Hanbel'den rivayet edilen bir görüşe göre kadının din ve takvâ bakımından kendine denk olmayan biriyle yaptığı evliliğe veliler zaman aşımı söz konusu olmaksızın her zaman itiraz edebilirler.

Kefâetin bulunmaması sebebiyle evliliğin feshini talep etme hakkını ancak yakın veliler kullanabilir. Denk olmayan evliliğe yakın veli razı olduğu takdirde uzak velilerin itiraz hakkı bulunmaz. Bu konu-

da ulemâ arasında ihtilâf yoktur. Aynı yakınlıkta birden fazla velinin bulunması, velilerden birinin nikâhı onaylaması durumunda diğerlerinin itiraz hakkının bulunup bulunmayacağı konusunda ise ihtilâf edilmiştir. Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed'e göre velilerden birinin nikâhı onaylaması diğerlerinin itiraz hakkını düşürür. Ebû Yûsuf ve Züfer b. Hûzeyl'e göre nikâhı onaylamayan velilerin itiraz hakları saklı kalır. İtiraz hakkına sahip olan veliler amcaoğluna kadar uzayabilir. Diğer asabelerin ve zevi'l-erhâmın itiraz hakkı bulunmaz.

Denkliğin olmaması esas itibarıyla bir evlilik engeli değildir. Kadın ve kadının velileri denklik bulunmamasına rağmen evliliğe razı olurlarsa nikâh sahih ve bağlayıcı olarak vücut bulur. Kendine denk olmayan biriyle kadının bilerek ve velilerinin onayını almadan yaptığı nikâhın sahih olup olmadığı konusunda fakihler arasında farklı görüşler mevcuttur. Hasan b. Ziyâd'ın Ebû Hanîfe'den naklettiği görüşe göre denklik yoksa nikâh sahih olmaz. Velinin itirazıyla nikâh feshedilse bile kalıcı birtakım zararların ortaya çıkması bakımından nikâhın sahih olmadığı söylemek ihtiyata uygun görülmüştür. Ancak mezheplerin tercih edilen görüşlerine göre denklik nikâh akdinin sıhhat şartı değil, bağlayıcılık şartıdır. Nikâh velilerin onayına bağlı olarak vücut bulur. İmam Muhammed'den gelen görüş budur. Ancak velilerin mahkemeye başvurarak nikâha itiraz etme hakları vardır. Hanefî mezhebinde yer alan üçüncü bir görüşe göre velilerin nikâha itiraz hakları süresiz değildir. Eğer denk olmayan bir evlilik sonrası kadın hamile kalmış veya çocuk dünyaya gelmişse çocuğun hukukunu koruma adına artık velilerin itiraz hakları sona erer. Zira çocuğun menfaati anne ve babasının birlikteliğiyle daha iyi korunur.

Erkeğin kadına denkliğinde evliliğin başlangıcı esas alınır. Kocanın sonradan işlerinin kötüleşmesi, başlangıçta sahip olduğu imkân ve özellikleri kaybetmesi denkliği bozmaz ve evliliği sona erdirmeye sebebi kılınmaz. Öte yandan denkliğin bulunmaması halinde nikâhın feshi ancak mahkeme kararıyla sonuçlandırılabilir. Bu yüzden denkliğin bulunmadığı ileri sürülerek hâkim kararı olmaksızın eşleri ayırmak câiz görülmez (Serahsî, V, 26; Bilmen, II, 70-71).

İmam Mâlik ve Süfyan es-Sevrî din ve takvâ, evliliğin devamını imkânsız kılan zi-

hinsel ve bedensel özürlerden başka bir kefâet ölçüsü aranmayacağı görüşünde olup din ve takvâ konusunda denklik arayışı "Allah katında en değerliniz takvâ bakımından en üstün olanınızdır" (el-Hucurât 49/13) meâlindeki âyetle temellendirilir. *el-Câmi'u's-şâhih*'indeki bab başlıklarından Buhârî'nin de dindarlık dışında bir kefâet ölçüsü tanımadığı anlaşılmaktadır (Buhârî, "Nikâh", 15-16). Hasan-ı Basrî ve Hanefiler'den Kerhî, denklik için öngörülen niteliklerin evliliğin feshine imkân veren bir kriter olmaması gerektiği görüşündedir. Zâhirîler de evlilikte denkliğe itibar edilmemesini savunur, zina etmeyen ve fâsik olmayan bütün müslümanları birbirine denk sayarlar. Evlilikte kefâetin şart olmadığı görüşünde olanlar Kur'an'ın takvâya ve müslümanların kardeşliğine vurgu yapan âyetlerini (el-Hucurât 49/10, 13) ve, "İnsanlar bir tarağın dişleri gibi birbirlerine eşittir" (Muttaki el-Hindî, IX, 38); "Arap'ın Arap olmayanlara bir üstünlüğü yoktur; üstünlük ancak takvâ ile dir" (*Müsned*, V, 411) meâlindeki hadisler ve benzerleriyle Hz. Peygamber'in bizzat kendi akrabalarından olan kadınlar dahil olmak üzere Kureyş kadınlarını diğer Araplar'la, Arap kadınları Arap olmayanlarla evlendirmesi veya bu iş için aracı olması gibi sünnetten delilleri göz önüne alarak evlilikte denkliğin dikkate alınacak bir özellik olmadığı görüşünü Kur'an ve Sünnet'le temellendirmişlerdir.

Evlilikte kefâet şartını arayan fakihlerin bu şartları dönemlerinin örf ve telakkilerine göre ortaya koydukları anlaşılmaktadır. Kefâetin evlenecek eşler açısından öneminde, eşler arasında uyumun ve evlilik birliğinin devamının sağlanmasında önemli bir etken olduğu şüphesizdir. Ancak evlenecek eşlere üçüncü şahısların müdahalesi bir tavsiye boyutunu aşmamalıdır. Hz. Peygamber'den rivayet edilen, "Dini ve ahlâkı itibarıyla hoşunuza giden bir kişiden teklif aldığınız takdirde onu evlendirin. Eğer böyle davranmazsanız yeryüzünde büyük bir fitne ve düzensizlik olur" (Tirmizî, "Nikâh", 3; Şevkânî, VI, 145) hadisini ve benzerlerini bu kapsamda değerlendirmek gerekir. Şevkânî kefâete itibar edilmesini gerektirecek bir hadis rivayet edilmediğini söyler (*Neylû'l-evâtâr*, VI, 146). Bunun için evlilikte eşler arası denkliği, evliliğin sağlam temeller üzerine kurulması açısından dikkate alınması faydalı görünen bir husus olarak kabul etmek ve nihai seçimi taraflara bırakmak daha uygun görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, V, 411; Buhârî, "Nikâh", 15-16; Tirmizî, "Nikâh", 3; Serahsî, *el-Mebsût*, V, 22-30; Burhâneddin el-Merginânî, *el-Hidâye*, Kahire 1937, I, 145-147; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 13-14; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, VII, 371-380; Muttaki el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl*, IX, 38; Şirbînî, *Mugnî'l-muhtâc*, III, 164-168; Şevkânî, *Neylû'l-evâtâr*, VI, 144-147; M. Ebû Zehre, *Muḥâdarât fi 'aḳd'i'z-zevâc ve âşârih*, Kahire 1391/1971, s. 185-198; M. Mustafa Şelebî, *Aḥkâmü'l-üsræ fi'l-İslâm*, Beyrut 1397/1977, s. 291-308; Bilmen, *Kamus*², II, 65-75; M. Muhyiddin Abdülhamid, *el-Aḥvâlü's-şâhiyye*, Beyrut 1984, s. 89-100; M. Akif Aydın, *İslâm-Osmanlı Aile Hukuku*, İstanbul 1985, s. 27-28, 193-194.



HAMZA AKTAN

KEFALET

(الكفالة)

Bir hakkın güvenceye bağlanması amacıyla bir kimsenin asıl borçlunun alacağı karşısındaki sorumluluğuna katılması veya birinin teslimini üstlenmesi anlamında fıkıh terimi.

Sözlükte kefâlet "bir şeyi bir şeye eklemek, katmak, bitiş-tirmek" gibi anlamlara gelir. Arapça'da kefaletle yakın anlamlarda kullanılan *damân*, *hamâle*, *zeâmet* gibi başka kelimeler de vardır. *Damân* ile kefalet arasında anlam yakınlığı bulunmakla birlikte kefaletin daha çok şahıs (nefs), *damân*ın ise mal ile olması dildeki konuluşları bakımından farklı olduklarını gösterir. Zira kefalet genelde, bulunduğu yerden ayrılıp kaybolması mümkün olan şeylere (şahıs), *damân* ise böyle olmayan şeylere tahsis edilerek kullanılır. *Damân* borçlu adına bir şeyin üstlenilmesi, kefalet ise kefil olunan kişinin kendisinin taahhüt edilmesidir. Nitekim Hz. Meryem'in bakım ve gözetim sorumluluğunun üstlenilmesinde olduğu gibi (Âl-i İmrân 3/37) birinin geçim sorumluluğunu üstlenmek *damân* değil kefalet kelimesiyle karşılır (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 201). *Damân*ın mal, kefaletin insan için kullanılması bir delili de insanın tanımadığı biri adına bir şey ödemeyi üstlenmesi câiz olduğu halde tanımadığı birine kefil olmasının câiz olmamasıdır. Beyzâvî'nin mala kefaleti *damân*, şahsa kefaleti kefalet başlığı altında ayrı ayrı ele alması (*el-Ğâyetü'l-kuşvâ*, I, 529-535), Tahâvî ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin kefalet bahislerini inceledikleri bölüm başlığında kefalet ve *damân* kelimelerini birlikte kullanmaları (*el-Muḥtaşar*, s. 102; *en-Nihâye*, s. 314), bu ince farkı dikkate aldıklarını göstermesi yanında kefaletin türleri arasındaki ma-

hiyet farkına dikkat çekme amacına da yöneliktir. Sözlük anlamı bakımından damân ile hamâle arasında da fark bulunduğu, hamâlenin özellikle diyet borcunun tazmin edilmesiyle ilgili olarak kullanılırken damânın daha genel bir içerikle hem diyet sorumluluğu hem de başka şeyler için kullanılabileceği belirtilir. Zeâmet de esas itibarıyla “bir şeye güç yetirebilme” anlamını ifade etmekte olup kefalet mânasında kullanılması mecaz kabilindendir (Ebû Hilâl el-Askerî, s. 202). Ancak fakihler, kefalet akdinin meşruyetini gösterme sadedinde çoğunlukla zeâmet kelimesi geçen âyet ve hadisleri zikretmişlerdir (aş. bk.).

Fakihler sözlük anlamlarının yakınlığı sebebiyle hamâle, damân, zeâmet, kabâle, sabâre ve garâmet kelimelerinin kefaleti ifade etmekte kullanılabileceğini belirtmişler (İbn Rüşd, II, 247) ve ince farkların gözetildiği durumlar olsa da çok defa birbirinin yerine kullanmışlardır. Kefalet konusu incelenirken literatürde en çok tercih edilen ve yaygın olarak geçen terim kefalet olmakla birlikte mahiyete ilişkin anlayış farklılığının bir sonucu olarak bazı âlimler hamâle (Rassâ, II, 427), bazıları damân başlığı altında incelemeyi tercih etmişlerdir. Genelde Şâfiî fakihleri sözlük anlamlarını da dikkate alarak damân terimini borç (damânü'd-düyûn), kefalet terimini şahıs (kefâle bi'l-beden) için kullanmaktadır.

Kendi zimmetini başkasının zimmetine ekleyerek onun yüklendiği şeyi kendisi de yüklenen kimseye kefil, adına kefil olunan asıl borçluya mekfûlün anh, lehine kefil olunan alacaklıya mekfûlün leh, kefilin teslim veya eda etmeyi üstlendiği şeye de mekfûlün bih denilir. Mekfûlün bih akdin konusu olan nefis, deyn, ayndır. Nefse kefalette mekfûlün bih ile mekfûlün anh birdir.

Kefalet kelimesi Kur'an'da türevleriyle birlikte on yerde geçmektedir (Âl-i İmrân 3/37, 44; en-Nisâ 4/85; en-Nahl 16/91; Tâhâ 20/40; el-Enbiyâ 21/85; el-Kasas 28/12; Sâd 38/23, 48; el-Hadîd 57/28). “Zül-kifl” şeklinde bir isim olarak geçtiği iki âyetle (el-Enbiyâ 21/85; Sâd 38/48) kifl kelimesinin “pay” (en-Nisâ 4/85) ve “kat” (el-Hadîd 57/28) anlamlarında kullanıldığı iki âyet hariç tutulursa diğerlerinin genel olarak birinin sorumluluğunu veya biri adına sorumluluğun üstlenilmesini ifade ettiği söylenebilir. Kefalet hadislerde daha çok “birinin bakım ve gözetim sorumluluğunu üstlenmek” anlamında kullanılmıştır.

Bunlardan birinde Hz. Peygamber, “Ben ve yetimin bakımını üstlenen kimse cennette yanyanayız” demiştir (Buhârî, “Talak”, 25, “Edeb”, 24; Müslim, “Zühd”, 42). Kimsesizlerin bakımını üstlenmenin toplumsal bir yükümlülük olarak algılandığına delâlet eden rivayetler de bulunmaktadır (İbn Mâce, “Diyâr”, 36). Kefalet kelimesinin fıkıh ilminde kazandığı anlam belirtilen sözlük anlamından daha özeldir. İçinde kefaletin kök isminden türeyen kelimelerin bulunduğu âyet ve hadislerden hiçbirinin kefalet akdinin meşruyetini gerekçelendirmek için kullanılmaması da bu anlam ve mahiyet farklılığının bir sonucudur.

Tanımı ve Mahiyeti. Kefalet akdinin birbirinden ince farklarla ayrılan birçok tanımı, meşruyet amacı olan bir hakkın (alacaklının alacağının) güvence altına alınmasının sağlanması ortak noktasında birleşmektedir. Tanım yapılırken fakihlerden bir kısmının mala kefaletle şahsa kefaleti ayrı ayrı tanımlama yoluna gittiği, Hanefîler'in içinde bulunduğu diğer grubun ise her iki türü de içine alacak bir tanıma ulaşmaya çalıştığı görülür. Nitekim Beyzâvî mala kefaleti “biri üzerindeki borcu üstlenmek”, şahsa kefaleti de “gelmesi gereken birini veya iadesi bir malî külfeti gerektiren muayyen bir şeyi (ayn) getirmeyi üstlenmek” şeklinde ayrı ayrı tanımlamıştır.

Kefaletin ilk tanımlarından olan “güvence sağlamak üzere kefilin zimmetinin borçlunun zimmetine katılmasını gerektiren bir akid” şeklindeki Serahsî'ye ait tanım (el-Mebsût, XIX, 160), özellikle Hanefî ekolü içerisinde özü değiştirilmeden büyük ölçüde devam ettirilmiştir. Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî ve Haskefî gibi sonraki dönem Hanefî fakihleri kefaleti “mütâlebe (talep sorumluluğu) hususunda kefilin zimmetini asilin zimmetine biştirmek” şeklinde tanımlayarak “güvence sağlamak üzere” kaydını, muhtemelen mütâlebe kavramında mündemiç olduğu gerekçesiyle tanıma dahil etmemişlerdir. Serahsî'nin, zimmetin zimmete eklenmesinin borç hususunda mı yoksa mütâlebe hususunda mı olduğu konusundaki kararsızlığı sebebiyle tanıma dahil etmediği “mütâlebe” kaydına yer veren bu tanım Hanefî ekolü içerisinde yaygın kabul görmüş ve nihayet Mecelle'de “kefalet, bir şeyin mütâlebesi hakkında zimmeti zimmete zamm etmek” şeklinde zikredilerek tercih edilmiştir (md. 612). Bazı fakihler tarafından da “zimmetin ödünç verilmesi” şeklinde tanımlanmıştır.

Kefaletin tanım ve mahiyetine ve buna bağlı olarak kefilin sorumluluğunun anlamına ilişkin olarak Hanefî doktrininde iki yaklaşım bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre zimmetin zimmete eklenmesi borcun aslı hususunda değil sadece mütâlebe hususundadır. Burada kefilin alacaklı ile bir borç ilişkisine girmediği, dolayısıyla gerçekte borçlu olmadığı, kendi kendine yüklediği şeyin sadece mütâlebe olduğu anlatılmaktadır. Kefaleti “zimmetin ödünç verilmesi” şeklinde değerlendiren ikinci yaklaşımda ise kefilin zimmetinin borçlunun zimmetine borcun aslı hususunda bittiği ve aynı borcun kefilin zimmetinde de sabit olduğu belirtilmektedir. Buna göre alacaklının kefilden talepte bulunma hakkının hukukî temeli, kefilin borcun aslını yüklenmiş olmasıdır (iki yaklaşımın ayrıntıları ve değerlendirmesi için bk. Serahsî, XIX, 161; İbn Âbidîn, V, 281-282). Bu iki yaklaşımın pratik sonuçlarına pek işaret edilmese de birincisi sonraki Hanefî fakihlerinin büyük çoğunluğu tarafından daha sahih görülüp yaygın olarak benimsenmiştir (Merginânî, VI, 283). Bu görüşü temellendirme sadesinde başvurulan gerekçelerden en önemlisi, tanımın sadece mala kefalete has olmayıp mahiyeti gereği konusu mal olmayan şahsa kefaleti ve mal olduğu halde deyn olmayan ayna kefaleti de içine almasıdır (İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, s. 246; bu gerekçeye yöneltilen itirazlar için bk. İbn Âbidîn, V, 281-282).

Diğer ekollerin kefalet tanım ve anlayışları büyük ölçüde Hanefî ekolündeki ikinci yaklaşım doğrultusundadır. Nitekim Hanbelî fakihî İbn Kudâme'nin “bir hakkın üstlenilmesi hususunda zimmetin zimmete eklenmesi” şeklindeki tanımı ile (el-Mugnî, VII, 71) Şâfiî fakihî Beyzâvî'nin “biri üzerindeki borcun üstlenilmesi” şeklindeki tanımında bu husus açıkça görülmektedir. Bu yaklaşım, içerdiği teknik sakıncalara mukabil alacaklının hem borçlu hem kefilin talepte bulunma hakkının temellendirilmesi noktasında nisbeten kolaylık sağlamaktadır.

İbn Ebû Leylâ gibi bazı fakihler, tıpkı havalde olduğu gibi kefaletin de borcu asıl borçlunun zimmetinden kefilin zimmetine taşıyan ve asıl borçluyu borçsuz kılan bir akid olduğunu öne sürmektedir. Bunlara göre kefilin talep sorumluluğunun doğabilmesi için borcun kefilin zimmetinde sabit olması, kefilin zimmetinde sabit olabilmesi için de asıl borçlunun zimmetinin bu borçtan kurtulması zorun-

ludur (Serahsî, XIX, 161-162). Şîfî fakihî Ebû Ca'fer et-Tûsî ise kefalet akdinin asıl borçlunun zimmetini borçtan berî kılmasını kefilin ödeme gücü ile ilişkilendirmekte, kefilin ödeme gücüne sahip olmaması durumunda borçlunun zimmetinin berî olmasını alacaklının bu durumu bilip razı olmasına bağlamaktadır (*en-Nihâye*, s. 314-316).

Kefalet akdinin borcu asilden kefile transfer ettiğini savunan görüşe karşı Hanefîler, katma (zam) işleminin gerçekleşebilmesi için asıl borçlunun borçlu olmaya devam etmesinin gerektiğini, aksi takdirde katılmanın anlamının kalkacağına öne sürerler. İbn Kudâme ise asıl borçlunun kefalet sebebiyle borçtan kurtulmayacağını anlatma sadedinde kefaletin tıpkı şahitlik gibi hakkı nakletmeyen bir belge oluşunu gündeme getirir. Bir borcun iki zimmeti işgal etmesinin imkânsızlığı yönündeki gerekçeyi de bir borcun teminat sağlamak maksadıyla iki ayrı yere ilişkin olabileceğini öne sürer ve buna rehni örnek gösterir (*el-Muğnî*, VII, 84-86).

Kefalet, alacaklının kendi hakkına kavuşmasını sağlama ihtiyacını karşılamak maksadıyla meşrû kılınmış bir teminat akdirdir (Mevsîlî, II, 166). Bu amaçla gelişmediği, hatta gerçekleşmesine katkıda bulunduğu için kefile kefalet ve müşterek kefalet câiz kabul edilmiştir (*Mecelle*, md. 626, 627). Yardımlaşma ve hasbîlik ekseni etrafında şekillendiği için klasik fıkıh doktrininde kefalet karşılığında ücret alınması uygun ve câiz görülmemiştir (Ebû Yûsuf, *el-Âşâr*, s. 160).

Kefalet aslî değil fer'î (tebeî) bir akiddir. Kefilin kural olarak asilin yüklendiği borçtan fazla bir yükümlülük altına girmemesi kefaletin bu özelliğinin bir sonucudur. Bununla birlikte kefalet bağımsız bir sözleşmedir. Asıl borç şarta veya vadeye bağlı olmasa bile kefaletin bunlara bağlanabilmesi, bir görüşe göre sürelî olabilmesi gibi hükümler kefaletin bağımsız bir sözleşme olmasının sonuçlarıdır. Kefaletin fer'î bir işlem oluş yönünü dikkate alan Mâlikîler, Hanbelîler ve bir rivayette Şâfiîler, kefalet süresinin asıl borçlu için geçerli olan süreden daha kısa olamayacağını öne sürerken kefaletin teberra yönünü ağırlıklı bulan Hanefîler aksi görüştedir.

Vaade kıyasla bağlayıcı olmadığını öne süren şâz görüş hariç tutulacak olursa ister akid isterse tek taraflı hukukî işlem sayılsın kefaletin bağlayıcı olduğunda görüş birliği bulunmaktadır. Kefalet

kefil açısından bağlayıcı bir akid olup akdin kurulmasından sonra kefilin kendisini kefalet hükümlerinden hariç tutması mümkün değildir. Ancak bir şart veya süreye ta'lik edilmiş kefalette şartın gerçekleşip borcun borçlunun zimmetinde sübût bulmasından önce kefilin vazgeçmesi mümkündür (Haskefî, V, 304; *Mecelle*, md. 640).

Türleri. Kefaletin genel olarak şahsa kefalet (el-kefâle bi'n-nefs) ve mala kefalet (el-kefâle bi'l-mâl) olmak üzere iki türünden bahsedilir. Şahsa kefaletle aynı anlamda olmak üzere literatürde "el-kefâle bi'l-beden, el-kefâle bi'l-vech, damânü'l-vech" tabirleri de kullanılır. Şahsa Kefalet. Bir kimsenin şahsına kefil olmak olup onun alacaklıya teslim edilmesi veya mahkemede hazır bulundurulması işinden ibarettir (*Mecelle*, md. 613). Şahsına kefil olunan kişinin mahkemeye çıkmasını gerektiren sebep malî bir borç olabileceği gibi belirli kayıtlarla suç da olabilir. Şahsa kefalette borçlunun borcunun sebebinin mal olması gerektiğinin bazı fakihler tarafından özellikle belirtilmesi, bu konuda ekoller arasında görüş ayrılığı bulunmamasıyla ve belli kayıtlar dışında ceza konularında şahsa kefaletin sahih görülmeyle ilgilidir. Ne tür ceza davalarında şahsa kefil olunabileceği doktrinde tartışmalıdır. Hanbelîler dışındaki çoğunluk, sırf Allah hakkı kapsamında olan şarap içme ve zina suçları dışında kalan ve kul hakkını ilgilendiren hadlerde ve kıssat kefaleti câiz görmüşlerdir. Şahsa kefalet, özellikle ceza davalarında genelde bir -malî- ödeme borcunun sabit olmasından önce olup bir borç altına girme ihtimali bulunan birini -borcun sübûtu durumunda- teslim etme yükümlülüğünü üstlenmek demektir. Bu kefalet beyyine ikamesinden önce olabileceği gibi sonra da olabilir (Serahsî, XIX, 162).

Cumhurdan farklı bir anlayışa sahip olan Mâlikî ekolünde şahsa kefalet kapsamında "damânü'l-vech" ve "damânü't-taleb" olmak üzere muhtevaları ve hükümleri birbirinden farklı iki tür kefaletten söz edilir. Damânü'l-vech, sadece mal kaynaklı borcu bulunan kişiler hakkında cârîdir ve kural olarak ceza davalarında geçerli olmaz. Çünkü teslim görevinin yerine getirilmemesi durumunda kefilin borçlunun yerine ikamesi söz konusudur. Bu durum Mâlikîler'in şahsa kefaleti anlatan terkipte, diğer ekollerden farklı olarak ve onların daha çok mala kefalette tercih ettikleri damân kelimesini kullan-

malarını da açıklar. Malî sorumluluğun üstlenilmemesi şart koşularak yapılan damânü'l-vech de damânü't-talebe dönüşür. Damânü't-taleb olarak adlandırılan kefalet türünde ise bir şahsın yerini arayıp bulma sorumluluğu üstlenilmektedir. Bu tür kefalet, mal kaynaklı bir hak / borç yanında ayrıca kul hakkının bulunduğu had cezaları ve kıssat davalarında da geçerlidir. Damânü't-taleb kural olarak kefil için bir malî sorumluluk doğurmaz. Ancak arama işinde kefilin kusurlu davrandığının tesbit edilmesi durumunda malî sorumluluk doğabilir.

Dâvûd ez-Zâhirî'nin hadler ve kıssat konusunda kefaleti andırdığı gerekçesiyle şahsa kefaletin cevazına karşı çıkması dışında ekoller arasında görüş ayrılığı yoktur. Şâfiî'nin şahsa kefaleti zayıf görüşüne ilişkin rivayet sonraki Şâfiî fakihleri arasında tartışma konusu olmuş, bazıları bu rivayeti bu konuda mezhep içinde farklı bir görüş bulunmadığı gerekçesiyle reddederken bir kısmı, şahsa kefalet konusunda iki görüş bulunmakla birlikte sahihliği yönündeki görüşün daha zâhir olduğunu belirtmişler, bir kısmı da Şâfiî'nin bu sözünü şahsa kefaletin kıyas yönünden zayıf olduğunu anlatmak istediği yorumunu getirmişlerdir (Şîrâzî, I, 451).

Mala Kefalet. Mala kefalet bir malın ödenmesine (edâ) kefil olmak demektir (*Mecelle*, md. 614). Genelde Hanefîler mala kefaleti, malın fıkıh terminolojisinde sahip olduğu muhteva doğrultusunda "borca kefalet" (kefâle bi'd-deyn) ve "eşya kefalet" (kefâle bi'l-ayn) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Birincisi malın kendisine kefalet, ikincisi malın teslimine kefalet olarak nitelenir. İbn Âbidîn bu ayırımın özüne sadık kalmakla birlikte farklı bir adlandırma yapmış ve mala kefaleti bizzat mala kefalet (el-kefâle bi-nefsi'l-mâl) -ki borca kefalet anlamındadır- ve malın birinden alınıp verilmesine kefalet (el-kefâle bi-tekâdi'l-mâl) olarak iki kısma ayırmıştır. "Bir malın teslimine kefil olmak" şeklinde tanımlanan (*Mecelle*, md. 615) ve bazı yazarlar tarafından kefaletin şahsa ve mala kefalet yanında üçüncü türü olarak gösterilen teslim kefaleti İbn Âbidîn, bu ayırım esasına göre mala kefaletin kefâle bi-tekâdi'l-mâl kısmına dahil etmektedir (*Reddû'l-muhtâr*, V, 300-301). Ayna kefaletle teslim kefaleti eş anlamlı gören Zerkâ muhtemelen aynı mantıktan hareket etmektedir. Satın alınan malın başkasına ait olduğunun ortaya çıkıp hak sahibi tarafından alınması

durumunda o malın parasını ödemeye veya satıcının şahsına kefil olmak şeklinde tanımlanan (*Mecelle*, md. 616) "derek kefaleti"nin (damânü'd-derek) bu ayırım içindeki yeri de tartışmalı olup bazıları bunu borca kefalet kapsamına dahil ederken bazıları mala kefalet bünyesinde üçüncü bir kısım olarak değerlendirmişlerdir.

Bir malın kendisine kefaletle onun teslimine kefalet arasında ayırım yapılması, malların tazmin sorumluluğu açısından farklı hükümler taşıması ve bu farklılığın gözetilmesinin teknik bir zorunluluk olmasıyla ilgilidir. Nitekim kefaletle elverişlilik açısından Hanefî doktrininde, "Özü gereği tazmin edilir"; "Başka bir sebeple tazmin edilir" ve "emanet" olmak üzere üç tür maldan söz edilir. Yapısı gereği tazmin yükümlülüğü doğuran malların borca kefalet işlemine konu edilmesi anlaşılır bir durumdur. Çünkü ortada bir kimsenin zimmetinde sabit olan ve üstlenilebilen bir borç bulunmaktadır. Emanet hükümlerine tâbi olan bir malın borca kefalet işlemine konu olmaması da ortada bir kimsenin zimmetinde sabit bir borcun bulunmaması sebebiyle yine anlaşılır bir durumdur. Çünkü emanet hükmü çerçevesinde bırakılan mallar, bazı istisnâ haller dışında bunları elinde tutan kişi aleyhine kural olarak tazmin sorumluluğu doğurmamaktadır. Muhtemelen gerisinde bu perspektif bulunduğu için emanet hükmüyle verilen mallarda, kusur sebebiyle söz konusu olabilecek tazmin sorumluluğuna kefaletin sahih olup olmadığı da tartışma konusu olmuştur. *Mecelle*, "malın karşı taraf elinde zayi edilmesi durumunda" kaydını getirerek emanet hükmüyle bırakılan mallara kefaletin mümkün olduğu görüşünü tercih etmiştir (md. 631).

Yukarıda sözü edilen kefalet tasnifi, her ne kadar iki farklı içeriğe sahip olan şahıs ve malı ayrı ayrı değerlendirmesi ve malın iki farklı yönünü mal ekseninde ele alarak konu bütünlüğünü bozmamaya çalışması itibarıyla isabetli sayılabilirse de eleştiriye açık noktaları bulunmaktadır. Bu konudaki temel eleştiri, birçok hüküm bakımından borca kefaletten tamamen farklı olan ve şahsa kefalete benzeyen teslim kefaletinin mala kefalet kapsamında düşünülmesidir. Şahsa kefaletle teslim kefaletinin hüküm bakımından kesiştiği nokta, her ikisinde de üstlenmenin kural olarak malî bir yükümlülüğe dönüşmemesidir. Tasnif konu eksenli olarak değil hüküm eksenli olarak yapılmış olsaydı kefaleti genel olarak borca kefalet ve tes-

lime kefalet şeklinde iki ana kısma ayırıp bir kimsenin ve bir malın teslim yükümlülüğünün teslim kefalet kapsamında ele alınması mümkün olabilirdi. Molla Hüsrev, muhtemelen Hanefîler'ce benimsenen tasnifin mantığını zorlayan bu farklılık sebebiyle kefaletin şahıs, mal ve teslim kefalet türlerine ayrıldığını tanımda ima etmek durumunda kalmıştır. Konuyu damân ve kefalet başlıkları altında ayrı biçimde ele alarak damân bölümünde sadece borca kefaleti, kefalet bölümünde de şahsın ve bir malın teslim kefaleti inceleyen Beyzâvî bu noktaya yaklaşmıştır. Mâlikî mezhebinde şahsa kefaletinin damânü'l-vech türünde üstlenmenin malî bir yükümlülüğe dönüşeceği kabul edildiği ve farklı hükümlere tâbi olan damânü't-taleb ayrı değerlendirildiği için hüküm eksenli bir tasnifin mevcut olduğu söylenebilir.

Meşruyeti. Mala kefaletinin meşruluğu konusunda fakihlerin başvurduğu temel dayanak kefilin borçlu olduğunu ifade eden, "Kefil borçludur" (ez-zaimü gârimün) hadisidir (Ebû Dâvûd, "Büyûc", 88; Tirmizî, "Büyûc", 39, "Veşâyâ", 5; İbn Mâce, "Sada-kât", 9). Yaygın olarak kullanılan ikinci gerekçe de Yûsuf kıssasında, bir görevlinin kendisini kefil göstererek kaybolan tası getirene bir deve yükü ödül verileceğini ilan ettiğini anlatan âyettir (Yûsuf 12/72). Gerekçeler arasında yukarıdaki hadise ve bu âyete de yer veren Serahsî, önceki şeriatlardaki bir hükmün açıkça neshedilmediği sürece bizim için de geçerli olacağını, esasen Hz. Peygamber'in yapılıp yapılmamakta olan kefalet işlemlerine itiraz etmemesinin önceki bir şeriatla bulunan bu hükmün devam ettiğini göstereceğini söylemektedir. Üçüncü gerekçe de kefaletinin, ilk dönemlerden itibaren karşı çıkılmaksızın süregelen ve câizliği konusunda icmâ oluşan bir işlem olduğudur. Kâsânî ayrıca cevazın örfе dayandığını belirtmektedir (*Bedâ'î*⁴, VI, 3).

Fakihlerin büyük çoğunluğu söz konusu gerekçelerin şahsa kefaletinin meşruluğunu da göstereceğini belirtirken, Dâvûd ez-Zâhirî ve bir rivayete göre Şâfiî gibi bu gerekçelerin şahsa kefaletinin meşruyetini ispat hususunda yeterli olmadığını düşünenler de vardır. Şahsa kefaletinin meşrû olmadığına dair temel iki gerekçeden biri, Yûsuf kıssasında Yûsuf'un kardeşlerinin alıkonulan küçük kardeşleri yerine kendilerinden birinin alıkonulmasını istemeleri üzerine Yûsuf'un söylediği "Biz sadece malımızı yanında bulduğumuz kişiyi tutuklayabiliriz" sözünü içeren âyet

(Yûsuf 12/78-79), diğeri ise şahsa kefaletinin hadler hususunda kefalete benzemesidir.

Özelde söz konusu hadisin, genelde diğer gerekçelerin münhasıran mala kefaletinin meşruyetini göstereceği ve dolayısıyla şahsa kefaletinin meşruyetinin bu hadise dayandırılmayacağı yönündeki iddialar bazı fakihleri şahsa kefalet için başka meşruyet gerekçeleri aramaya sevk etmiş, meselâ İbn Rüşd maslahatı ve Selef'in bu yöndeki uygulamasını gerekçe göstermiştir (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 247).

Cevazını savunan fakihlerden bazıları kefalet akdinden uzak durmanın daha ihtiyatlı olduğunu belirtmişlerse de ihtiyaç sahibine yapılan yardımdan duyulacak hazzı ve getireceği sevabı ön plana çıkararak bu dünyada mâruz kalınacak kınamanın, hatta sonuçta katlanılacak borcun önemsenmemesi gerektiğini düşünen ve kefaleti teşvik eden âlimler de bulunmaktadır.

Kuruluşu. a) Taraflar. Kefalet işleminin tarafları kefil ve alacaklıdır. Kefilin iradesinin kurucu bir rol üstlendiğinde görüş birliği vardır. Ekoller arasında tartışma konusu olan husus, lehine kefil olunan alacaklı tarafın iradesinin gerekli olup olmadığıdır. Kefalet işleminin mahiyetine ilişkin anlayış farklılığından kaynaklanan bu tartışma, sonuç itibarıyla kefalet işleminin tek taraflı bir hukukî işlem mi yoksa karşılıklı iki iradenin buluşmasıyla kurulan bir akid mi olduğunun belirlenmesine yönelik olmuştur. Kefalet işleminin yalnızca bir borç yüklenmekten (iltizam) ibaret olmayıp temlik anlamı da içerdiğini, dolayısıyla bir akid olduğunu savunanlar kefilin tek taraflı iradesinin yetmeyeceğini, kefalet akdinin kurulabilmesi için bu iradenin alacaklının iradesiyle (kabul) buluşması gerektiğini öne sürerken kefaleti salt iltizam olarak görenler, kefilin tek taraflı irade beyanıyla (icap) kefaletinin gerçekleşeceğini kabul etmişlerdir. Birinci yaklaşım Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, ikincisi Ebû Yûsuf'un da dahil olduğu çoğunluk tarafından savunulmaktadır.

Birinci eğilimin temel gerekçesi, kefalet akdinin alacaklıya talep hakkı veren bir tür temlik işlemi olması ve alım satım vb. diğer temlik akidlerinde olduğu gibi bunda da kabulün şart olmasıdır (Mevsîlî, II, 170; Haskefî, V, 283). Kefaletle teberra anlamı yanında temlik anlamı da bulunduğu yönündeki bu görüş kefaleti salt te-

berru olmaktan çıkarıp ona bir akid mahiyeti kazandırmıştır. İkinci eğilimi savunanlar tarafından teberru yönü ağırlıklı görülmüş ve bunda alacaklı için bir zarar söz konusu olmadığı dikkate alınarak kefaletin sadece kefilin icabıyla kurulacağı öne sürülmüş, ayrıca kefalet işleminde şarta ta'likin câiz olduğu ve cehaletin dikkate alınmadığı gibi noktalara dikkat çekilip bunlar kefaletin bir temlik akdi olmamasıyla ilişkilendirilmiştir. Bir diğer gerekçe de hastanın, vârislerine, "Falan kimselere olan borçlarıma kefil olun" deyip onların kabul etmesiyle alacaklıların rızasına ihtiyaç duyulmadan kefaletin kurulabilmesidir. Ancak bu işlemin kefalet değil bir vasiyet olduğu söylenerek bu gerekçenin geçersiz kınması mümkündür.

Kefaletin kefilin tek taraflı iradesiyle kurulacağı görüşü, alacaklının iradesinin hiç dikkate alınmadığını ve işlemin onun onayına bağlı olmaksızın işlerlik (nefâz) kazanacağını ifade etmekteyse de bu görüşün temsilcilerinden Ebû Yûsuf'un alacaklının iradesine bir değer atfettiği ve onun onayının (icâzet) alınmasını gerekli gördüğü yönünde değerlendirmeler de bulunmaktadır. Alacaklının onayının hangi noktada, yani akdin kuruluşunda mı (in'ikad) yoksa işlerlik kazanmasında mı olduğu da ayrı bir tartışma konusudur. Burada ağırlık kazanan yorum, akdin in'ikadının değil nefâzının alacaklının onayına bağlı olduğu yönündedir. Buna göre alacaklının red hakkı bulunmaktadır, bu hakkını kullanmadığı takdirde kefalet akdi kurulur ve devam eder. Diğer bir yorum göre ise kefilin icabı tek başına yeterli olmayıp akdin kurulması alacaklının icâzetine bağlıdır. İcâzet vermeden ölmesi durumunda kefalet kurulmuş olmaz (İbn Âbidîn, V, 283). *Mecelle*'de Ebû Yûsuf'un görüşü benimsenmiştir (md. 621). Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde Ebû Yûsuf'tan farklı olarak kefaletin kendi kendine yükümlenme (sırf iltizam) olduğu gerekçesiyle yalnızca kefilin icabıyla kurulacağı anlayışı benimsenmiştir. Alacaklının kabulünü kurucu unsur olarak görmeyen görüş açısından söz konusu olan bir problem de alacaklının reddinin kefalet işlemine etkisinin ne olacağıdır. Şâfiî mezhebinde alacaklının reddine hiçbir etki tanınmazken Ebû Yûsuf, yukarıda belirtilen yorumlar çerçevesinde alacaklının reddine bir değer ve etki atfetmektedir.

Adına kefil olunan borçlunun iradesinin kefaletin kuruluşunda hiçbir etkisi olmadığı konusunda bir görüş ayrılığı bulun-

mayıp bunun taraf sayılması ancak kefaletin maddî varlığı açısından mümkündür. Şahsa kefalete özgü durum hariç borçlunun iradesine gerek görülmemesi, borçlunun izni ve haberi olmaksızın ona ait bir borcun ödenmesinin mümkün ve geçerli olmasının tabii sonucudur. Kural olarak kefalet akdinde kurucu taraf olmadığı ve iradesinin akdin kurulmasında ve sıhhatinde bir etkisinin bulunmadığı kabul edilmekle birlikte akdin borçlunun talebi (emir, izin) üzerine olup olmamasının bazı yan sonuçları vardır. Bunlardan en önemlisi, kefilin ödemeyi yaptıktan sonra ödediği meblağı geri almak üzere borçluya rücu hakkının bulunup bulunmadığı konusunda ortaya çıkmaktadır. Birinci durumda -borçlunun isteğiyle onun borcunu ödemiş olduğu gerekçesiyle- rücu hakkının bulunduğu, ikinci durumda ise -teberru olduğu gerekçesiyle- rücu hakkının bulunmadığı kabul edilir. Şahsa kefalette ise adına kefil olunan kişinin teslim edilmesi akdin konusunu teşkil ettiğinden onun rızasının şart olduğu belirtilir. Buna mukabil tıpkı mala kefalette olduğu gibi borçlunun rızasının şahsa kefalette de dikkate alınmayacağı yönünde görüşler vardır.

b) İrade Beyanı. Bütün hukukî işlemlerde olduğu gibi kefaletin inşasında da irade beyanı asfî unsurdur. İrade beyanında kullanılacak lafızların seçimi tamamen örf bırakılmış olup örf ve âdetle taahhüt ve iltizama delâlet edip bir borcun üstlenildiğini ifade eden her lafızla kural olarak kefalet akdi kurulur (*Mecelle*, md. 622). Klasik literatürde kefalet yanında damân, hamâle, kabâle, zeâmet, garâmet vb. lafızlarla kefalet akdinin kurulacağı konusunda bir görüş ayrılığı yoktur. Ancak bunların dışında kelime ve ifadelerin seçilmesi durumunda sonucun ne olacağı konusunda doktrinde ayrıntılı tartışmalar bulunmaktadır. Ayrıca irade beyanıyla hangi tür kefaletin kastedildiğinin de anlaşılması şarttır. Hanefî mezhebindeki ağırlıklı görüş, üstlenilen şeyin mal mı yoksa bir şahsın teslimi mi olduğunun anlaşılabilmesi durumunda akdin kurulmayacağı yönündedir (İbn Âbidîn, V, 287).

Kefalette irade beyanı kurulduğu andan itibaren hüküm doğurabilecek şekilde mutlak olabileceği gibi bir vasıfla kayıtlı, bir süreyle sınırlı, bir şarta bağlı veya bir vakitten itibaren geçerli de olabilir. Ayrıca kefaletin hemen veya ilerideki bir vakitte ödeme kaydıyla kurulması da

mümkündür. Asıl borçlunun berî olması şartıyla yapılan kefalet havaleye, havaleyi yapanın borçluluğunun devam etmesi şartıyla yapılan havale ise kefalete dönüşür (*Mecelle*, md. 648, 649).

Hanefî fakihleri kefaleti bir yönüyle iskat, bir yönüyle -özellikle borçlunun talebi üzerine gerçekleşmesi durumunda- muâvazaalı bir işlem olarak değerlendirdikleri için diğer iskat tasarrufları gibi uygun yani akidde etkisi bulunan bir şarta ta'lik edilmesini sahih görmüşlerdir. Bu şartları hakkın doğması (lüzum) için gerekli, hakkın tahsil edilmesini mümkün kılan ve hakkın tahsil edilmesindeki imkânsızlığı ortadan kaldıran şartlar olmak üzere üç grupta toplamışlar ve bunları akdin mahiyetine dahil şartlar içinde değerlendirmişlerdir. Ancak yağmurun yağması, rüzgârın esmesi gibi aşırı bilinmezlik içeren ve akdin muhtevasında etkisi olmayan bir şarta ta'lik durumunda Hanefîler arasındaki ağırlıklı görüş şartın fâsid, kefaletin sahih olacağı yönündedir.

Muhayyerlik şartıyla kefalet ise muhayyerliğin kârlılık durumunu anlama amacına yönelik olması, kefilin kefaletin mahiyeti gereği bir kâr olmadığını bilerek bu işe girişmesi ve kefaletin tıpkı nezir gibi kabule ihtiyaç duymayan bir işlem olması gibi gerekçeleri göz önüne alan çoğunluğa göre câiz değildir (İbn Kudâme, VII, 95-96). İbn Kudâme, Ebû Hanîfe'nin çoğunluğun ictihadını benimsediğini ve bu konuda bir görüş ayrılığı bilmediğini belirtmekle birlikte bazı Hanefî kaynaklarında alım satımdan farklı olarak müsamaha temeline dayalı olması sebebiyle kefalet akdinde on gün veya daha fazla süre ile muhayyerliğin sahih olduğu ifade edilmektedir (Haskefî, V, 290). Ayrıca şartın bâtil, kefaletin geçerli olacağını savunanlar da vardır.

Kefilin sorumluluğunu öngörülen süreyle sınırlayan ve bu sürenin dolmasıyla kefilin berî kılan muvakkat kefaletin câiz olup olmadığı, ekollerin kefaletin tanım ve mahiyetine ilişkin anlayış farklılıklarına göre belirlenecek olursa kefaletin, borcu kefilin zimmetinde sabit kılma maksadıyla alacaklıya sadece talep hakkı verdiğini savunanların bu hakkın öngörülen süreyle sınırlı olduğu gerekçesiyle bunu câiz görmesi, kefaletle birlikte aynı borcun kefilin zimmetini de işgal ettiğini savunanların ise sabit olan bir borcun onu ortadan kaldıracak bir sebep olmadıkça devam edeceğinden hareketle muvakkat kefaletin kefilin öngörülen sürenin dışında sorumluluktan kurtarmayacağını söyleme-

leri gerekir. Ancak mezheplerin anlayışlarının tam da bu doğrultuda olduğu söylenemez. Hanefî mezhebinde Ebû Yûsuf dışındaki imamlar üç gün, bir ay gibi belirli bir süreye kadar yapılan kefaletin bu süre ile sınırlı kalmayacağını öne sürmüşlerdir. Ancak teamülü esas alan sonraki fakihler Ebû Yûsuf'un görüşüne daha çok itimat etmişlerdir (İbn Âbidîn, V, 289). Şâfiî mezhebindeki ağırlıklı görüşle Hanbelî mezhebindeki iki eğilimden biri muvakkat kefaletin câiz olmadığı yönündedir. Mâlikî mezhebinde ise bu konudaki hüküm borçlunun ekonomik durumuna göre değişir.

c) Konu. Kefalet akdinin konusu mala kefalet ve şahsa kefalet türlerinde farklılık gösterir. Şahsa kefaletin konusu bir şahsın teslim edilmesi, mala kefaletin konusu malın kendisi veya teslim edilmesi. Kefaletin ne tür mallar ve hangi kişiler hakkında söz konusu olacağı hususunda ayrıntılı tartışmalar bulunmaktadır.

Kefalet tanımını kefaletin iki türünün içine alacak ifadelerle yapmaya özen gösteren Hanefîler akdinin konusunu anlatırken de aynı tutumu sürdürmeye çalışmışlardır. Buna göre kefilin yapması veya kendisinden tahsil edilmesi mümkün olan her hak kefalete konu olur (İbnü'l-Hümâm, VI, 311). Diğer bir anlatımla kefalet akdinin konusu mütâlebe imkânı bulunan, yani birinin yerine getirmekle sorumlu tutulabileceği şeylerdir. Her iki anlatım biçimi de mala kefaletin konusunu teşkil eden malı açıkça içine aldığı gibi şahsa kefaletin konusunu teşkil eden bir şahsın teslimini de içine almaktadır. Mala kefaletin konusunu oluşturan borcun kaynağı genellikle akiddir. Ancak bu borcun kasıtlı adam öldürmenin sulh yoluyla sonuçlanması veya hataen öldürme durumunda ödenmesi gereken diyet ve çalınan malın nisab miktarına ulaşmaması sebebiyle öngörülen cezanın uygulanmadığı hırsızlık suçundan doğan malî sorumluluk gibi suç (had) kaynaklı olması da mümkündür (Mecelle, md. 632).

Hanefî doktrininde mala kefaletle hangi malların konu olabileceğinin kriteri tazmin edilebilirliktir. Özü gereği tazmin borcu doğuran malların (a'yân-ı mazmûne) mevcut ise aynen teslim edilmesi, zayıf olması durumunda ise misli veya kıymetiyle tazmin edilmesi gerektiği için sonuç itibarıyla teslimine güç yetirilebilmekte ve kefaleti sahih olmaktadır. Birine götürüp göstermek üzere teslim alınan, gasbedilen veya fâsid bir akidle sa-

tılan mal ve mehir, hul' veya kasten öldürmede sulh bedeli bu kısımda yer alır. Satın alınıp kabzedilen bir malın bedeli veya kira bedelinin ödenmesine ve diğer sahih borçlara da kefil olunabilir (a.g.e., md. 631).

Başka sebeple tazmin borcu doğuran malların kendisine değil ancak teslimine kefil olunabilir. Müşteri tarafından kabzedilmemiş mal ise telef olması durumunda alım satım akdi infisah edeceği ve kimseye bir şey gerekmeyeceği için tazmini başka sebeple gereken (bi-gayrihâ mazmûn a'yân) kapsamına girer ve bu tür mallara kefalet kural olarak sahih değildir (Mevsîlî, II, 170). Rehin bırakılmış veya ödünç alınmış mal da aynı kapsamda olup bunların sadece teslimine kefalet sahihtir (Mecelle, md. 631).

Emanet hükmünde olan ve bu yüzden tazmini gerekli olmayan mallarda sadece teslim kefalet sahih olur ve bu kefalet kural olarak malî bir borç doğurmaz. Emanetler, mudârebe ve şirket malları bu kapsamda yer alır. Hanefî literatüründe başka sebeple tazmini gereken şeylerle emanet hükmündeki şeylere kefaletin sahih olmadığı yönündeki ifadeler, sadece bunların kendilerine kefaletin sahih olmadığı anlamında olup bunların teslimlerine kefalet genel olarak sahih görülmektedir (İbn Âbidîn, V, 309).

Mâlikî fakihleri, kefalet akdinin konusu genel olarak niyâbetin mümkün olup olmaması esasından hareketle ele almışlar ve niyâbetin câiz olduğu bütün haklarda kefaletin câiz olduğunu belirtmişlerdir. İbn Rüşd'ün, "Köle ile yapılan kitâbet akdi hariç zimmette sabit her hak / mal hususunda ve ertelenmesi câiz olmayan şeylerle eşlerin nafakası gibi peyderpey hak kazanılan şeyler hususunda kefalet sahihtir" şeklindeki ifadesi (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 250) bu genel ifadenin açılımı mahiyetinde görülebilir. Had cezaları vb. konularda kefaletin sahih görülmeşi genel anlatımdan kolaylıkla çıkarılabilir. Şâfiîler ise dava konusu edilmesi halinde mahkemeye çıkmayı gerektirecek her borç için şahsa kefaleti câiz görmüşlerdir.

Ceza Davalarında Kefalet. Cezalarda niyâbet, yani birinin başkasının yerine geçmesi sahih olmadığı için kısas ve diğer şahsî suç ve cezalara kefalet sahih değildir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, III, 1096). Ancak kazf haddi gibi kul haklarını ilgilendiren suçlarla sınırlı olmak üzere had cezası gerektiren bir suç işleyen kişinin

şahsına kefalet sahih görülmüştür (Haskefî, V, 297-298; İbn Âbidîn, V, 308).

Hakkın sübûtundan önce kefaletin sahih olup olmadığı tartışmasında Kâdî Şüreyh, Şa'bî ve Sahnûn, hakkın ispatından önce davalının kefil vermek durumunda olmadığını kabul etmiş, İbnü'l-Kâsım ve Irak ehli ise kefil verme yükümlülüğünün tek şahit gibi kuvvetli bir şüpheye ve beyyinenin şehirde mevcut olduğunun iddia edilmesine bağlamışlardır. Beyyinenin hazır olduğunun iddia edilmesi durumunda İbnü'l-Kâsım kefalet için beş gün, Irak ehli ise üç gün süre tayin etmişlerdir (İbn Rüşd, II, 249). Hazır beyyine ile gâib beyyine arasında fark gözetilmesi hasım taraflar açısından adalete riayet gerekçesiyle.

Bir had ve kısas davasında davalının kendi şahsına kefil vermeye icbar olunup olunamayacağı konusunda Ebû Hanîfe ile iki talebesi farklı görüştedir. Ebû Hanîfe bu icbarı kural olarak câiz görmezken Ebû Yûsuf ve Muhammed tıpkı ta'zirde olduğu gibi kul hakkı içerdikleri gerekçeyle kısas, kazf ve hırsızlık davalarında bunu câiz görmüşlerdir. Bu tür davalarda davalının kendi rızası ile kefil vermesinin sahih olduğunda ve ayrıca gereklerinin mal olduğu gerekçeyle hataen öldürme ve yaralama davalarında davalının kefil vermeye icbar edileceğinde Hanefî imamları arasında görüş birliği bulunmaktadır.

Had ve kısas davalarında davalının hapsedilmeyip kefile ihtiyaç duyulmasının sebebi, herhangi bir beyyine olmadıkça bu tür davalarda hapsin meşrû görülmeşi. Hanefî imamları arasında davalının kefil vermeye icbar edilip edilmeyeceği tartışması, bir beyyine ile desteklenmeyen salt iddiaya dayanarak böyle bir icbarın haklı olup olmayacağına ilişkin görüş farklılığı üzerine temellendirilmektedir. Bu tür davalarda şahsa kefaletin esprisi, davacıya beyyine takdim edebilmesi için fırsat ve süre tanınması ve davalının bir ölçüde gözetim altında tutulmasıdır.

Hanbelî mezhebi dışındaki mezheplerde kazf gibi kul hakkının söz konusu olduğu hadlerde ve kısasa şahsa kefaletin câiz görüldüğü söylenebilir. Hanbelîler, had cezalarının şüphe ile düşmesi esasının kefaletin amacı olan güvenceye alma düşüncesiyle çeliştiği ve bu hakkın suçlu dışında birinden alınamayacağı gerekçeyle, bir ayırım olmaksızın üzerinde bir had cezası bulunan birinin şahsına kefaletin sahih olmayacağı kanaatinde (İbn

Kudâme, VII, 98-99). Mâlikî İbn Rüşd ve Şâfiî Beyzâvî, mal kaynaklı olanlar yanın-da kisas ve kazf gibi kul hakkının söz ko-nusu olduğu suçlarda da şahsa kefaleti câiz görmekte, fakat Allah haklarında gevşeklik ve toleransın esas olduğu ve Allah haklarının şüpheyle düştüğü gerek-çesiyle zina gibi Allah hakları kapsamında değerlendirilen suçlarda kefaletin câiz ol-madığını öne sürmektedir. İbn Rüşd'e gö-re şahsa kefalette şahsı getirme işinin kul hakkı sebebiyle gerekmiş olması şartının dayanağı da bu anlayıştır.

Şartları. Kefalet akdi iskat, ibadet ve teberru yönü ağır basan bir hukukî işlem olduğu için Hanefîler, kefalet için tek bir gerçekleşme aşaması ve buna bağlı ola-rak bir hükümsüzlük şekli öngörmüşler-dir. Bu sebeple tekabül edeceği bir hü-kümsüzlük müeyyidesi olmadan kefaletin in'ikad ve sıhhat şartlarından bahsetmek güçtür. Sadece Zâhirîler'in muhalif kal-dığı klasik fıkıh doktrininde nefâz şartı olarak gündeme getirilen başlıca nitelik ise hürriyettir. Bu bakımdan burada sa-dece kefaletin sıhhati için gerekli olan şartlar verilecektir.

1. Ehliyet. Kefaletin in'ikad şartı olan ehliyet sadece kefil için aranan bir şart olup alacaklı ve borçlunun ehliyetli olma-ları şartı yoktur (*Mecelle*, md. 629). Bu akid bir tür teberru içeriğine sahip oldu-ğundan kefil olma ehliyetine sahip olabil-mek için genel olarak teberru ehliyetine sahip olma, yani akıllı ve bâliğ olma şartı aranır. Bu sebeple çocuk, ma'tûh ve akıl hastasının kefaleti geçerli görülmemiş-tir. Fakat çocuğun kefaletinin geçerli ka-bul edildiği bazı özel durumlar bulunmak-tadır. Ölüm hastasının yaptığı kefalet ak-dinin ancak terekenin üçte biri oranında işlerlik kazanması, mezun kölenin ve mü-kâtebin kefaletinin bazı kayıtlarla geçerli olması veya hiç geçerli olmaması da yine kefalet akdinin teberru mahiyetli oluşu-nun bir sonucudur.

Sefihlikten dolayı hacir altına alınmış kişinin kefilliği doktrinde tartışmalıdır. İmam Şâfiî ile Hanbelî Ebû'l-Hattâb el-Kelvezânî bunu sahih görmezken Ebû Ya'lâ el-Ferrâ ikrarının sahihliğinden ha-reketle sefihnin kefilliğini sahih görmek-te, ancak mütâlebenin hacrin kalkmasın-dan sonraya kalacağını belirtmektedir. İbn Kudâme, kefaletin bir akidle malın vâ-cip kılınması olduğunu öne sürerek Fer-râ'nın bu görüşüne karşı çıkmaktadır. İf-lâstan dolayı hacir altına alınmış kişinin kefilliği, hacrin onun zimmetine değil sa-dece malına ilişkin olduğu gerekçesiyle

sahih görülmüş, ancak mütâlebenin hac-rin kalkmasından sonra söz konusu olaca-ğı ifade edilmiştir (*el-Muğnî*, VII, 79-81).

Kefalet konusunda İmam Mâlik'ten başka erkek kadın ayırımı yapan olma-mıştır. Kadının kefilliğine bazı sınır ve ka-yıtlar getiren bu anlayışa göre hiç evlen-memiş yetişkin kadın kefil olamayacağı gibi evli kadınların kefaleti de mallarının üçte biri oranında işlerlik kazanabilir, bu miktarı aşan hususlarda ise kocanın ona-yı ararın.

2. Borcun mevcut ve sahih olması. Ko-nusu borç (deyn) olan kefalet akdinin şartlarından birincisi borcun sahih ve hâ-lihazırda mevcut olmasıdır. Sahih borç yaygın olarak ancak edâ veya ibrâ ile dü-şen borç olarak açıklanır. Kefil olunan şe-yin asıl borçlunun ödemekle yükümlü ol-duğu bir borç (ayn veya deyn) olması ge-rektiği konusunda Hanefî mezhebi ile Şâfiî mezhebi ilke olarak aynı görüştedir. Ancak bu ilkenin uygulamasında ayrıntı-lara inildiğinde bazı farklılıklar ortaya çı-kmaktadır. Ebû Hanîfe, borcun mevcut ve sahih olması şartının bir sonucu olarak düşmüş (sâkit) borca ve zayıf borca kefaleti sahih görmez. Borcunu ödemeye yetecek mal bırakmadan ölen kimseye (müflis ölü) kefaletin sahih görülmemesi bu borcun sâkit olduğu gerekçesine, he-nüz mahkemece veya tarafların anlaşma-sıyla karara bağlanmamış evlilik nafaka-sı gibi borçlara kefaletin sahih görülme-mesi de bu borçların zayıf olduğu gerek-çesine bağlanmaktadır (Haskeft, V, 283). Ebû Hanîfe'nin müflis ölü ile ilgili görü-şünün bir diğer gerekçesi de ölüm sebe-biyle müflis ölünün zimmetinin, kefalet-in "zimmeti zimmete eklemek" anlamı-nın gerçekleşmesine imkân vermeyecek ölçüde harap olmasıdır. Ebû Yûsuf ve Mu-hammed ile diğer üç mezhep imamı, zim-metindeki borcun sabit olduğu ve düş-mesini gerektirecek bir sebep bulunma-dığı gerekçesiyle müflis ölüye kefaleti sa-hih görmüşlerdir. Çoğunluğun bu konu-daki bir gerekçesi de Hz. Peygamber'in borçlarını ödemedi ölen birinin cenaze namazını kıldırmak istememesi üzerine Ebû Katâde'nin bu borcu ödemeyi üst-lenmesinden sonra kıldırdığı rivayetidir (Buhârî, "Havâlât", 3, 6).

Evlilik nafakasına kefalet konusunda nafakanın geçmişe ilişkin olması ile gele-ceğe ilişkin olması arasında ayırım yapılmış ve geleceğe ilişkin nafakanın kefaleti sahih görülmüştür. Geçmişe ilişkin na-faka borcuna kefalet, tarafların anlaşma-

larıyla veya mahkeme kararıyla belirlen-miş olması şartıyla -her ne kadar edâ ve ibrâya ilâve olarak ölüm ve boşanma se-bebiyle de düştüğü için sahih borç tanı-mına uymasa da- istisnâ olarak istihsâ-nen câiz görülmüştür. Şâfiî mezhebinde ise borcun sabit ve lâzım olması şart ko-şulduğu için henüz vâcip olmamış bir borç olan geleceğe ilişkin evlilik nafaka-sına kefalet sahih görülmemiştir. Mâlikî-ler'e ve Hanbelîler'e göre borcun hâlihazırda mevcut olması şart olmayıp ileride gerçekleşecek bir borca kefil olmak da mümkündür.

3. Borcun güç yetirilebilir olması. Kefalet konusu olan şeyin kefil açısından güç yetirilebilir ve kefiliden tahsil edilebilir ol-ması şarttır. Bu şart had ve kısısa kefalet-in sahih görülmemesinin sebebinin de açıklar. Ancak cezalandırılması gereken birinin şahsına kefil olmak, cezanın ma-hiyetine göre ayrıntılarda farklılıklar ol-makla birlikte sahihtir. Nerede olduğu bilinmeyen birinin şahsına kefalet, içe-rdiği cehalet yanında teslimin imkânsızlı-ğı sebebiyle sahih görülmez. Mahpus ve gâibe kefaletin çoğunluk tarafından ka-bul edilip Ebû Hanîfe tarafından kabul edilmemesi muhtemelen teslimdeki güç-lük sebebiyledir (İbn Kudâme, VII, 98).

4. Bilinmezliğin olmaması. Kefaletin konusuna ilişkin bilinmezlikle (cehalet) kefil olunan şahsın ve adına kefil olunan borçluya ilişkin bilinmezliğin kefalet ak-dinin sıhhatine etkisi, akdin mahiyetine ilişkin görüşlerine paralel olarak mezhep-ler açısından farklı değerlendirmelere ko-nu olmuştur. Kefaletin konusu şahıs ise teslimi taahhüt edilen bu kişinin şahsen ve mekânca tanınmıyor olması şartı aranır. Bir mal borcu bulunan kimsenin şahsına kefalet kefil açısından kural olarak malî yükümlülüğe dönüşmeyeceğinden üze-rindeki borcun miktarının kefil tarafın-dan bilinmesi şart değildir. Mala kefalet-te ise kefaletin konusu olan malın mâlûm olması Şâfiî dışındaki çoğunluğa göre şart olmayıp meçhule kefalet de câizdir (*Mecelle*, md. 630). Çoğunluğun bu konu-daki temel iki gerekçesinden biri kefalet-in teberru mahiyetli olması, diğeri de benzer bir bilinmezlik içermesine rağmen câizliği konusunda icmâ bulunan damâ-nû'd-derek uygulamasıdır (bk. DEREK). Bilinmezlik ve zarar riski içermesine rağmen derek sahih görülüyorsa buna kıyas-la kefaletin zarar ve riske ta'lik edilmesi de mümkündür. Şâfiî ise alım satımdaki bedele (semen) kıyasla kefaletin konu-

sunun da biliniyor olması gerektiğini öne sürmüş, damânü'd-dereki bu hükümden icmâ sebebiyle istisna etmiştir. Süfyân es-Sevrî, İbn Ebû Leylâ ve İbnü'l-Münzir en-Nisâbü'rî gibi fakihlerin görüşü de bu doğrultudadır.

Şâfiî mezhebinde yaygın olan görüşe göre kefil olunacak şahsın tanınıyor olması şart görülmezken Hanefiler borçlunun tanınmasını sadece şarta veya süreye ta'lik edilmiş kefaletin sıhhati açısından şart görürler ve alacaklının bilinmemesinin mutlak-muallak ayırımı olmaksızın kefaletin sıhhatine mâni olduğunu savunurlar (İbn Âbidîn, V, 305, 307). Hanbelîler ise alacaklının mâlûm olmasını şart koşmazlar.

Hükmü. Talepte bulunma hakkı hususunda kefilin zimmetini asilin zimmetine eklediğinden, yani sorumluluğu borçlunun uhdesinden alıp kefilin uhdesine nakletme şeklinde değil kefilin sorumlulukta borçluya ortaklığı ve dayanışma esası üzerine kurulduğundan kefalet akdinin hükmü alacaklının kefiliden talepte bulunma hakkını doğurmasıdır. Bu talep hakkının doğum anı mala kefalette hakkın / borcun ikrar veya beyyine ile sübut bulunduğu andır. Alacaklı asıl borçludan veya doğrudan kefiliden talepte bulunmak konusunda muhayyerdir, hatta isterse ikisinden birlikte talepte bulunabilir. Kefile kefil olunması durumunda da bu muhayyerlik hükmü geçerlidir. Bu konuda Hanefî, Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri arasında görüş ayrılığı yoktur. Ancak Mâlikî'ten gelen ikinci bir rivayete göre borçlunun hazır ve zengin olması durumunda, yani alacağın onun malından tahsil edilmesi imkânı bulunduğu anda alacaklı ancak borçludan talepte bulunabilir. Bu yaklaşım kefaleti bir bakıma rehin anlamında bir güvenceye dönüştürmektedir.

Kefilden talepte bulunma hakkının hukukî temeli konusunda kesin çizgilerle ayrılması güç olsa da iki anlayıştan bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisine göre kefalet akdiyle borç kefil hakkında sabit kılınmayıp alacaklıya kefiliden talepte bulunma hakkı verilmektedir. Diğer anlayışa göre ise kefalet akdiyle birlikte borç asıl borçlu yanında kefilin zimmetinde de sabit olmakta ve bu hal alacaklıya talep ve gerektiğinde tahsil etme hakkını vermektedir. Bu iki yaklaşım arasında önemli bir farkın bulunmadığı söylenebilir de kefilin ödeme yapmak durumunda kalmasının hukukî temelini açıklama noktasında ikincisinin zâhiren daha elverişli olduğu söylenebilir. Ayrıca

kefilin henüz kendisinden bir ödeme talebinde bulunulmadan borçludan borcunu ödemesi talebinde bulunup bulunamayacağı konusu da bu iki yaklaşıma göre farklılık gösterecektir. Nitekim ikinci anlayışın savunucusu olan Hanbelî mezhebindeki ağırlıklı görüşe göre alacaklı kendisinden talepte bulunmadığı sürece kefilin borçludan talepte bulunma hakkı yoktur (İbn Kudâme, VII, 91-92).

Ebû Sevr, İbn Ebû Leylâ, İbn Şübrûme, Dâvûd ez-Zâhirî, İbn Hazm gibi fakihlerin temsil ettiği bir başka anlayışa göre kefalet akdinin kurulmasıyla birlikte borç asıl borçludan düşüp bütünüyle kefilin zimmetine intikal edeceğinden tıpkı havalade olduğu gibi artık alacaklı bu borçla ilgili olarak asıl borçluya veya onun vârislerine rûcû edemez, dolayısıyla da kefil olunan şahsın hazır veya gâib, zengin veya fakir olmasına bakılmaksızın alacaklı hakkını kefiliden talep eder. Aynı şekilde kefil de yüklendiği borç hususunda asıl borçluya ve vârislerine rûcû edemez. Teslimine kefil olunan malın telef olması durumunda kefil için bir sorumluluk doğmaz (*Mecelle*, md. 631). Serahsî'nin mahallin fevatinin kefaleti iptal edeceği şeklindeki ifadesi bu bağlamda değerlendirilebilir (*el-Mebsût*, XX, 31).

Şahsa kefaletin hükmü kefil olunan kişiyi getirmekten (ihzâr) ibarettir (*Mecelle*, md. 642). Birini getirme görevinin boyutları ve getirme borcunun ifa edilememesi durumunda kefil aleyhine malî bir sorumluluk doğup doğmayacağı konusunda üç temel görüş bulunmaktadır. a) Getirmeyi tekeffül ettiği şahsı getiremeyecek olursa onun borcunu ödemek durumunda kalır. Çünkü kefilin aldatılmış olması aldatmış olmasından daha uygundur. Ancak akdin yapılışı sırasında ilgili kişiyi getiremediği takdirde malî bir sorumluluk kabul etmeyeceğini şart koşmuşsa ödeme ile yükümlü olmaz. Mâlik'in ve Medine ehlinin görüşü bu doğrultudadır. b) Getirilmesi taahhüt edilen kişiyi getiremediği takdirde kefil o kişinin yerini öğrenip getirinceye yahut öldüğü anlaşıncaya kadar hapsedilir. Ebû Hanîfe ve Irak ehlinin savunduğu bu görüşün gerekçesi şudur: Kefil sadece ilgili şahsı getirmeyi üstlenmiştir. Akid esnasında şart olarak belirtilmediği sürece birini getirme borcu malî bir sorumluluğa dönüşmez. Nasıl ki mala kefalette malî ödemediği takdirde hapsediliyorsa şahsa kefalette de ancak ilgili kişiyi getiremediği takdirde hapsedilebilir. Getirme için muay-

yen bir vaktin öngörülmüş olması durumunda bu vaktin aşılmasının sonucu da Hanefiler arasında tartışmalıdır. Bazıları bu durumda kefilin derhal hapsedileceğini, bazıları da ona bir süre daha tanınacağını öne sürmüşlerdir. Kefilin ilgili kişiyi getirmemesinin kendi kusurundan değil işin zorluğu veya imkânsızlığının sebep olduğu acziyetten kaynaklandığı hâkim nezdinde sübut bulursa hâkim kefilin serbest bırakır. Ayrıca teslimine kefil olunan borçlunun yeri bilinmiyorsa kefil onu getirmekten sorumlu olmaz (*Mevsîlât*, II, 167-168; *Mecelle*, md. 651). Şâfiîler'in görüşü bu konuda Hanefîler'e yakın olup kefil tekeffül ettiği şahsı getirememesi halinde hapsedilir ve şahsın ölümü gibi bir sebeple getirmesi imkânsız hale gelirse malî bir sorumluluğa muhatap olmaz. c) Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a göre kefilin sorumluluğu yerini ve getirebileceğini bildiği takdirde bu şahsı getirmektir. Hapis cezası ancak getirmesi mümkünken getirmediği takdirde söz konusu olabilir.

Şahsa kefalet kural olarak malî bir sorumluluk yüklememekle birlikte getiremediği veya belirlenen vakitte getiremediği takdirde borçlunun borcunu ödemeyi üstlenen kefil, taahhüdünü gerçekleştiremezse şahsa kefalet mala kefalete dönüşeceğinden borcu ödemek durumundadır. Bu şartla yapılan bir kefalet akdinde kefilin ölmesi halinde aynı sorumluluk vârislerine intikal eder ve belirlenen vakitte kişiyi getirmezlerse borç terekeden ödenir (İbn Kudâme, VII, 96).

Teslim için özel bir yerin şart koşulmamış olması durumunda kefil olunan kişinin mahkemeye çıkarılması mümkün olan bir yerde alacaklıya teslim edilmesiyle alacaklının bu teslimle ilişkin rızası aranmaksızın kefil görevini yerine getirmiş sayılır. Muayyen bir şehirde veya mahkemede teslim şart koşulmuşsa bu şartlara uyulması gerekir (*Mecelle*, md. 663; teslimle ilgili diğer özel hükümler için bk. a.g.e., md. 664-665).

Kefilin Rûcû Hakkı. Borçluya tanınan sürenin dolmasından önce kefilin kefaletten rûcû hakkının bulunmadığı konusunda görüş birliği mevcuttur. Kefilin herhangi bir ödeme yapmadan veya asıl borçluya tanınan ödeme süresi dolmadan borçludan talepte bulunup bulunamayacağı tartışmalıdır. Kefilin alacaklıya ödemediği bulunması durumunda asıl borçluya rûcû hakkının bulunup bulunmadığı büyük ölçüde kefalet akdinin ve ödemenin borçlunun izniyle gerçekleşip

gerçekleşmemesine ve bazılarına göre kefilin hangi niyetle ödeme yaptığına bağlı olarak sonuca bağlanmaktadır.

İbn Kudâme'ye göre kefil ödemeyi, rü-cû etmeyi aklından geçirmeksizin sırf te-berru kabilinden yapmışsa bu nâfile ibadet yerine geçer ve hiçbir şekilde borç-luya rü-cû etmez. Kefalet ve ödemenin borçlunun izniyle yapılmış olması bu so-nucu değiştirmez. Kefil rü-cû etme niye-tiyle ödemedede bulunmuşsa dört durum söz konusudur. 1. Kefalet ve ödeme borç-lunun talebi üzerine olmuşsa kefil borç-luya rü-cû edebilir. Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Yûsuf bu görüştedir. Ebû Hanîfe ile İmam Muhammed ise genel olarak aynı görüşte olmakla birlikte borç-lunun kefalet talebinde kullandığı ifadeyi dikkate alarak kefilin rü-cû hakkının doğa-bilmesi için kefalet talebi sırasında borç-lunun kefile sadece, "Şu meblağ benim adıma öde" demiş olmasını şart koşmuş-lar, yalnızca, "Şunu öde" denilmesi üzeri-ne yapılan ödemenin rü-cû hakkı doğur-mayacağını belirtmişlerdir. Mâlik'e göre ise rü-cû hakkının doğması için bunların hiçbirisi şart değildir. 2. Kefalet borçlu-nun talebi üzerine olmuş, fakat ödeme izinsiz yapılmışsa Mâlik ve Ahmed'e ve bir rivayette Şâfiî'ye göre kefilin rü-cû hakkı vardır. Çünkü kefalet talebi ödeme emrini de içerir. 3. Kefalet izinsiz, ödeme talep üzerine olmuşsa Ahmed'e göre rü-cû eder, Şâfiî'ye göre rü-cû edemez. 4. Hem kefalet hem ödeme talep üzerine olma-mışsa Mâlik, İshak b. Râhûye ve bir riva-yette Ahmed'e göre rü-cû eder. Ebû Ha-nîfe, Şâfiî, İbnü'l-Münzir en-Nisâbüri ve diğer rivayete göre Ahmed aksi görüş-tedir.

Kefilin üstlendiği borcu ödeyip asıl borçlunun borçtan kurtulması durumun-da ondan ne talepte bulunacağı da tar-tışma konusu olmuştur. Çoğunluğa göre kefil olunan borç veya ödediğinden han-gisi daha az ise kefil borçludan onu talep edebilir. Borç az olup kendisi fazla öde-mişse borç tutarını aşan bu fazlalığı borç-ludan talep edemez. Ödediği miktar kefil olunan miktardan az olması durumunda kefil olunan miktarı değil ödediği miktarı talep edebilir. Kefilin rü-cû edemeyeceği durumlar da vardır. Kira ücretine kefil olup ücretin kiracıya vâcip olmasından önce ödemedede bulunması durumunda rü-cû edemez.

Sona Ermesi. Kefalet, asıl borcun sona ermesiyle son bulacağı gibi asıl borçtan bağımsız olarak kendine özgü hallerle de sona erebilir (Mecelle, md. 659-662, 669).

Kefalet akdini sona erdiren başlıca sebepler şunlardır: a) Borcun ödenmesi veya şahsın teslimi. Borcun borçlu tarafından ifası durumunda kefalet fer'î bir borç ol-duğu için asıl borcun sona ermesine bağlı olarak, borcun kefil tarafından ödenmesi durumunda gereğinin yerine gelmesinin neticesinde sona ermiş olur. Şahsa kefa-lette şahsın teslim olması veya teslimin kefil tarafından gerçekleştirilmesi ifa ola-rak değerlendirilebilir. Teslim için bir vak-tin öngörüldüğü durumlarda üzerinde anlaşılan günden önce gerçekleşen tes-limde alacaklının kabulü olmasa bile ke-fil berî olur (a.g.e., md. 665). b) İbrâ. Ala-caklının asıl borçluyu veya kefilini ibrâ et-mesi kefalet akdini sona erdirir. c) Kefa-letin sebebini teşkil eden borcun orta-dan kalkması. Satılan bir malın bedeline kefil olunması durumunda, müşterinin bedeli ödeme borcunu kaldıran bir sebe-bin ortaya çıkmasıyla meselâ satım akdi-nin feshedilmesiyle veya mebiin istihkak sebebiyle müşteriden alınmasıyla veya satın alınan malın ayıp sebebiyle iade edilmesiyle kefil kefaletten berî olur (a.g.e., md. 671). Borcun havalesini de bu kapsamda değerlendirmek mümkün-dür. Borcun başka birine havalesi hem asıl borçluyu hem de kefilini borçtan berî kılar. d) Taraflardan birinin ölümü. Taraf-lardan birinin yani kefil, alacaklı ve esa-sında taraf sayılabilecek olan borçlunun öl-ümünün akde etkisi kefaletin türüne göre değişiklik gösterir. Alacaklının ölümü ke-faleti sona erdirmez ve hak alacaklının vârisleri için devam eder. Bu konuda mala kefaletle şahsa kefalet arasında fark yok-tur (Mevsîlî, II, 168). Mala kefalette kefilin ölmesi de onu borçtan berî kılmaz; kefil olduğu miktar terekesinden alınır (Me-celle, md. 670). Bu noktada mezhepler arasında görüş birliği vardır. Kefil olunan borç vadeli ise kefilin ölümüyle süre dol-muş sayılır ve alacaklı alacağını terekeden alır. Vârisler, ancak borcun kararlaştırılan süresinin bitiminde asıl borçluya rü-cû edebilirler. Züfer b. Hüzeyl ve bir rivayet-te Hanbelîler'e göre süre aynı zamanda kefil için de bir hak teşkil ettiğinden ke-filin ölümüyle süre dolmuş sayılmaz. Han-belîler'den gelen diğer rivayete göre ise eğer vârisler bir rehin veya zengin bir ke-fil vermişlerse kefilin ölümü durumunda borcun vadesi dolmuş sayılmaz. Mâlikîler, kefilin borcun vadesinin dolmasından sonra ölmesini ayrı değerlendirerek bu durumda alacaklının, asıl borçlu hazır ve ödeme gücüne sahip iken kefilin vârisle-

rinden bir talepte bulunamayacağını be-lirtmişlerdir. Borcun akidle kefile intikal ettiğini düşünen Zâhirîler'e göre kefilin ölmesi durumunda alacak terekeden tah-sil edilir ve vârislerin asıl borçluya rü-cû hakkı yoktur.

Şahsa kefalette kefilin ölmesinin akde etkisi konusundaki iki görüşten biri ke-faletin bâtil ve kefilin berî olacağı, diğeri de teslim borcunun vârislere intikal ede-ceği doğrultusundadır. Hanefî ve Şâfiî-ler'e göre kefilin ölümüyle şahsa kefalet bâtil olup kefilin zimmeti borçtan berî olacağından alacaklının kefilin terekesin-de bir hakkı bulunmaz. Çünkü kefil tesli-mini üstlendiği şahsı getirmeye mukte-dir değildir ve malı da getirme borcunu ifaya uygun değildir. Mâlikî ve Hanbelî-ler'e göre ise ilgili şahsı teslim borcu kefi-lin ölümüyle düşmez ve zimmeti bu borç-tan berî olmaz, vârislerin bu şahsı getirip teslim etmeleri talep edilir. Eğer vârisler için bu mümkün olmazsa veya çok zor olursa borç terekeden alınır. Mâlikîler'e göre ayrıca şahsa kefalette sürenin dol-masıyla birlikte vârislerden borçluyu ge-tirip teslim etmeleri istenir. Getireme-dikleri takdirde kendileri borçlu olurlar. Eğer süre henüz dolmamışsa borç mikta-rı kefilin terekesinden ayrılarak vadenin dolmasına kadar saklı tutulur (Serahsî, XX, 32; Mevsîlî, II, 168).

Mala kefalette borçlunun kaybolması veya ölmesi durumunda kefilin borç hu-susunda borçlunun yerine geçeceğinde görüş birliği bulunmaktadır (İbn Rüşd, II, 248). Vadeli bir borca kefalette asıl borç-lunun ölmesi durumunda borç muacceli-yet kesbeder ve alacaklı borçlunun bir te-rekesi varsa alacağını oradan tahsil eder. Kefil açısından ise vade dolmuş olmayaca-ğından öngörülen sürenin dolmasına ka-dar alacaklının bu durumda kefile rü-cû hakkı yoktur. Kefil sürenin dolmasından önce ödemedede bulunacak olursa te-berruda bulunmuş olur. Böyle bir durumda ke-filin borçlunun vârislerine hemen mi yok-sa sürenin dolmasından sonra mı rü-cû edeceği doktrinde tartışmalıdır (İbn Ku-dâme, VII, 83-84).

Şahsa kefalet teslimine kefil olunan kişinin ölümüyle sona erer ve kefil berî olur. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheple-rinde genel kabul gören görüş budur. Teslimine kefil olunan kişinin hazır iken ölmesi durumunda Mâlikî mezhebinin görüşü de bu doğrultudadır. Ancak tesli-mine kefil olunan kişinin gâibken ölmesi halinde Mâlikî mezhebinde iki yaklaşım bulunmaktadır. Bazıları tıpkı gâib değil-

ken ölmesi durumunda olduğu gibi kefaletin sâkit olacağını, bazıları da sâkit olmayacağını ve eğer ihmali varsa kefilin borçlu duruma düşeceğini ileri sürerler (a.g.e., VII, 88; Mevsilî, II, 168).

Teslimine kefil olunan malın telef olması da kefaleti sona erdiren bir başka sebeptir. Bir malın teslimine kefil olunması durumunda tıpkı şahsa kefalette kefil olunan şahsın ölmesi halinde olduğu gibi teslimine kefil olunan malın telef olması durumunda kefile bir şey lâzım gelmez (Mecelle, md. 631).

Teminat Mektubu. Karşılık beklemesizin yardımlaşma ve dayanışma anlayışının çeşitli sebeplerle gerilemesi, fıkıh doktrininde teberru esası ekseninde ele alınan kefalet anlayış ve uygulamasının günümüzde büyük ölçüde ortadan kalkmasına yol açmıştır. Bir teberru mahiyeti içeren kefalet akdi yerine artık alacaklar teminat mektubu vb. usullerle güvenceye bağlanmaktadır. Genel olarak "resmî veya özel kuruluşlara verilen ve gerektiğinde tutarı mektubu veren banka tarafından herhangi bir şarta bağlı olmaksızın nakde çevrilme garantisi taşıyan mektup" diye tanımlanan teminat mektubu çağdaş araştırmacıların çoğunluğu tarafından genellikle kefalet akdiyle bağlantılı olarak ve onun hükümleri çerçevesinde değerlendirilirken bazıları bunun mahiyeti itibariyle kefaletten farklı olduğunu, dolayısıyla ayrıca ele alınıp değerlendirilmesi gerektiğini öne sürmüşlerdir. Yeni çalışmalarda teminat mektubunda görülen problemlili durumların başında teminat mektubunun teberru mahiyetli kefaletin aksine bir ücret mukabilinde yapılması gelmektedir. Konuyu kefalet hükümleri çerçevesinde ele alanların bazıları bunu câiz görmezken diğerleri ihtiyac, zaruret gibi gerekçelerle meşrulaştırmaya çalışmışlar, ücretle vekâlete benzetilenler ise sunulan birtakım hizmetlerin karşılığı olmak üzere teminat mektubu mukabilinde alınan ücrete karşı çıkmamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Talâk", 25, "Edeb", 24, "Havâlât", 3, 6; Müslim, "Zühd", 42; İbn Mâce, "Diyât", 36, "Şadaqât", 9; Ebû Dâvûd, "Büyü", 39, 88, "Veşâyâ", 5; Tirmizî, "Büyü", 39, "Veşâyâ", 5; Ebû Yûsuf, *İhtilâf Ebi Hanîfe ve İbn Ebî Leylâ* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1357, s. 54-57; a.mlf., *el-Âşâr* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1355, s. 160, 188, 191; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmi'u's-şagîr*, Beyrut 1406/1986, s. 369-381; a.mlf., *el-Aşl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1410/1990, III, 309-311; IV, 53-58; Taberî, *İhtilâf* 'l-

fukahâ', Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), s. 186-302; Tahâvî, *el-Muhtasar* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Kahire 1370/1950, s. 101-106; Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Furûk fi'l-luga*, Beyrut 1403/1983, s. 201-202; İbn Hazm, *el-Muhtallâ*, VIII, 110-122; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *en-Nihâye fi mucerredil-fıkh ve'l-fetâvâ*, Beyrut 1400/1980, s. 314-316; Şirâzî, *el-Muhezzeb*, Kahire 1976, I, 447-453; Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 116; XIX, 160-189; XX, 2-133; XXI, 63, 69; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1394/1974, III, 1095-1096; Kâsânî, *Bedâ'î'*, VI, 3; Burhâneddin el-Merginânî, *el-Hidâye* (İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* [Bulak] içinde), VI, 283; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 247-250; İbn Kudâme, *el-Muğnî* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Abdülfettâh M. el-Hulvî), Kahire 1989, VII, 56, 71-108; Nevevî, *el-Mecmû'*, XIV, 3-7; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, Kahire 1370/1951, II, 166-173; Beyzâvî, *el-Câyetü'l-kusvâ* (nşr. Ali Muhyiddin el-Karadâğî) [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'n-nasr), I, 529-535; İbn Cüzey, *el-Kavâninü'l-fıkhiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), s. 213-214; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Bulak), VI, 282-345; Molla Hüseyin, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1310, II, 295-307; Rassâ', *Şerhu Hudûdi İbn 'Arafe* (nşr. Muhammed Ebû'l-Ecfân - Tâhir el-Ma'mûrî), Beyrut 1993, II, 423-430; İbrâhim b. Muhammed el-Halebî, *Mülteka'l-ebhur*, İstanbul 1315, s. 246-254; Abdurrahman Şeyhizâde, *Mecma'u'l-enhur*, İstanbul 1316, II, 123-146; *el-Fetâvâ'l-Hindîyye*, III, 252-295; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr* (İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* [Kahire] içinde), V, 283, 290, 297-298, 301, 304; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), V, 281-339; *Mecelle*, md. 612-672; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Fıkhü'l-İslâmî fi şevbihi'l-cedid*, Dimaşk 1967-68, I, 541-543; II, 1008; Ali el-Hafîf, *ed-Damân fi'l-fıkhü'l-İslâmî*, Kahire 1971-73, I-II; Abdülhâlik Hasan Ahmed, *el-Kefâle*, Kahire 1986; Ali Ahmed es-Sâlûs, "el-Kefâle beyne'l-fıkh ve'l-kânûn", *Havliyyetü Külliyyeti's-şer'i'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmîyye*, sy. 3, Devha 1984, s. 227-264; "el-Kefâle", *Mv.F.*, XXXIV, 287-320.



H. YUNUS APAYDIN

KEFÂRET (الكَفَّارَةُ)

Dinin
belirli yasaklarını ihlâli durumunda
yapılmasını istenen
malî veya bedenî ibadet.

Sözlükte "örtmek, gizlemek, inkâr etmek" mânasındaki küfr kökünden gelen kefâret (keffâret) günah ve hataları örtücü, telâfi edici kurban, sadaka, oruç gibi davranışları ifade etmektedir. Kefâret kelimesinin Arapça'ya "günahları telâfi etme, ortadan kaldırma" anlamına gelen İbrânîce kappârâ ve onun kökü olan kipperden geçtiği ileri sürülmektedir. Sür-yânîce (kefar) ve Asurca (kapâru) gibi dillerde de ses ve mâna benzerliğiyle aynı

kelimenin varlığı bunun menşeyinin tesbitini zorlaştırmakta (*E²* [İng.], IV, 406; *ERE*, V, 654), ancak İbrânîce kipper ile Akkadca kuppuru arasında ilgi kurulmaktadır (*DBS*, III, 50).

Kefâretin kaynağı konusunda dinler arasında farklılıklar vardır. Bazı dinlerde, Tanrı'nın yapılan yanlış telâfi etmeye yönelik emri ve günaha düşenlerin vicdanı kefâretin kaynağı olarak görülmektedir. Kefâretin kaynağını sadece toplumsal felâket ve hastalıklardan kurtulma arzusu-na dayandıran inançlar da bulunmaktadır. Bu anlayışın en belirgin örneklerine ilkel kabile inançlarında rastlanır (Parrinder, s. 73; Brown, s. 22). Aslında birçok dinde toplumun başına gelen felâket ve hastalıklar, insanların Tanrı'nın istemediği bir işi yapmak suretiyle O'nu öfkeliendirmesinin sonucu olarak görülür. Bu öfkeyi toplumdan uzaklaştırmak, Tanrı ile yeniden barışmayı sağlamak ve O'nun nimetlerinden mahrum kalmamak maksadıyla çeşitli kefâret eylemleri yapılır. Bu eylemler yalvarma, takdimeler sunma, kurbanlar kesme ve günahları kurban olarak seçilen hayvanlara yükleme ritüelleri şeklinde icra edilmektedir (Jevons, s. 9, 12, 32; Brown, s. 23, 33). İlkel kabile insanları arasında kurban en etkili kefâret vasıtası olarak görülür. Meselâ Orta Afrikalı kabilelerden Dinkalar'da, işlenen günahlar yüzünden topluma musallat olduğuna inanılan hastalık ve felâketler toplumsal kurban âyinleriyle uzaklaştırılmaktadır. Bu telakkide insana gelen hastalık ya da felâket bir boğaya yüklenmekte, çeşitli dualardan sonra boğa Tanrı Nhialik'e kurban olarak takdim edilmektedir (Brown, s. 22-23). Gana'daki Galar arasında ise suç işleyeninin suçunu itiraf ederek çeşitli kefâret eylemlerini gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu amaçla günahkâr kimse biri erkek, diğeri dişi iki kuşla bir keçiyi kefâret vasıtası olarak getirmekte, günahkâr, boğazlanan keçinin kanının akıtıldığı kutsal su ile banyo yaparak arınmaktadır (a.g.e., s. 33).

Sanskrit dilinde kefâret karşılığında kullanılan ve günahların çeşitli yollarla telâfi edilmesini ima eden prayaschitta terimine bu anlamıyla ilk defa Sama Veda'nın tefsiri olan Samavidhana Brahmana'da rastlanır. Milâttan önce II. yüzyıl ile milâttan sonra I. yüzyıl arasında kayda geçirilen Manu kanunları da kefâret ve tövbe konusuna temas etmektedir.

Kefâret kavramı Hinduizm'deki kutsal kanunun (dharma) üç temel unsurundan

biridir. Hinduizm, günahı dünyanın nizamına karşı işlenmiş bir suç diye gördüğü ve onu hastalık gibi sirayet edici maddi bir şey olarak algıladığı için kefarete oldukça önem vermiştir. Özellikle Brahmanalar'da kurban üzerinde önemle durulmuş, ayrıca Tanrı Varuna'nın günahları affetmesi için kefarete mahiyetinde duaların yapılması gerekli görülmüştür. Hinduizm'de dolunayla başlayarak bir ay süreyle oruç tutmak, bazı kutsal ırmaklarda yıkanmak, hac mekânlarını ziyaret etmek, fakirlere yardımda bulunmak gibi başka kefarete uygulamaları da vardır (ERE, V, 659).

Jainizm, ateist yapısından ötürü günah kavramından ziyade ahlâkî hataya düşmemeye önem verdiği için kefarete kavramı üzerinde fazla durmaz. Rasyonalist tutumundan dolayı Sihizm'de de kefarete önem verilmemiştir.

Budizm'de "karma"dan kurtuluşun mümkün olmadığına inanılır. Buna göre işlenen her günahın karması yani karşılığı mutlaka görülecektir. Bu inanç kefareti önemsiz kılmakla birlikte işlenen hataların kısmen de olsa telâfi edilmesi için cemaatin affını kazanmak ve hayır yapmak gibi kefarete mahiyetinde davranışlar söz konusudur. Budist rahipler on beş günde bir bölgesel toplantılar yapmak ve alenî günah itiraflarında bulunmaktadır. Ayrıca her yıl oruç günü icra edilen alenî itiraf törenlerinde başrahip büyük günahlardan başlayıp elindeki günah listesini okumakta, bu günahlardan birini işlemiş olan diğer rahiplere gerekli kefarete cezasının verilmesiyle âyin tamamlanmaktadır. Sıradan vatandaşlar ise işledikleri günahı rahibe bildirerek onun verdiği cezayı çekmek suretiyle kefaretlerini ödemektedir.

Zerdüştilik'te kefarete için kullanılan kelimeler *paitita* ve *aperatid*dir. Bu dinde kefarete ritüelleri ve formülasyonlarıyla ilgili bilgiler geç dönemlerdeki Pazand metinlerinde ortaya çıkar (m.s. IV. yüzyıl). Zerdüştiliğe göre günah işlemek günahın kefareti ödemekten daha iyidir. Fakat kişi bir defa günah işlediyse yapacağı en iyi şey vakit geçirmeden kefareti ödemektir. Samimi bir duyguyla yerine getirilen kefarete Ahura Mazda ile insan arasındaki ilişkiyi yeniden düzeltir. Kefaretin en pratik yollarından biri yatmadan önce kısa bir tövbe duası okumaktır. Diğer bir uygulamaya göre günahkâr kişi Dastur adını alan rahibin önünde günahlarından tövbe eder. Ayrıca çeşitli hayır-

larda bulunmak da kefaretin gerekli şartlarından. Zerdüştilik'te ceset yakmak veya gömmek, ölü eti yemek, livataçılık gibi günahların kefareti yoktur. Günümüz Zerdüştiliğinde, evde kaldığı müddetçe ölen kişinin başında ölen adına kefarete bulunacak bir din adamı görevlendirme geleneği vardır. Uzun dualardan oluşan bu kefarete ölenin yakınları da katılır. Bu dua okumaları genellikle ölümden sonraki bir ay boyunca sürer. Okunan duaların Çinvat (Chinvat) Köprüsü'nden geçerken ölüye yardımcı olacağı düşünülür.

Parsilik, günahı itiraf etmeye ve gerekli kefareti gerçekleştirmeye büyük önem vermiştir. Kefareti yerine getirilmeyen günahlar her yıl biraz daha büyüterek kişiyi Ahura Mazda'nın karşısında zor duruma düşürürken kefarete bir anda bütün günahları yok etmektedir. Kefarete için öncelikle bir rahibin veya sâlih bir kişinin önünde itirafat bulunmak gerekirken, bunun hiç olmazsa yılda bir defa mihr ayında gerçekleştirilmesi istenmektedir. Hatta bu amaçla, insanların muhtemel günahlarını içeren hazır günah itirafları listesi bulunmakta ve bunlar zaman zaman okunmaktadır. Günahını itiraf eden kişinin ceza olarak rahibin verdiği kefarete uygulamalarını gerçekleştirmesi gerekmektedir. Bu kefaretler bedenî bazı meşakkatler yanında çoğunlukla ibadet veya topluma hizmet türünden uygulamaları ihtiva etmektedir. Kefaretlerden bazıları kutsal ateşe güzel kokulu ağaçlar taşımak, fakir müminleri evlendirmek, köprü, yol ve sulama kanalları gibi hizmetleri yapmak ya da zararlı hayvanları öldürmektir. İnsanlara zarar vermek veya kutsal bilinen hayvanları öldürmek gibi suçların kefaretinde ise suçun türüne göre belirlenen kırbaç yahut bunun para cezasına çevrilen şekli tatbik edilir (Moore, I, 397; ERE, V, 665). Parsilik'te bir cesedi yakmak veya gömmek, insan yahut köpek eti yemek gibi fiiller kefareti kesinlikle mümkün olmayan günahlar olarak görülmektedir.

Japon halk dini Şintoizm'de kötülük kırılık olarak algılandığı için kötülüğün çaresinin de tövbede değil arınma ve temizlenme ritüellerinde olduğuna inanılmaktadır (Brown, s. 57). Şintoizm'de kefarete maksadıyla yapılan âyinlerden biri de mâbeddeki sunağa tanrılar için takdimeler bırakmaktır (Moore, I, 103-107). Konfüçyüsçülük öğretisinde ise her günahın mutlaka karşılığının görüleceği belir-

tilmektedir. Bu sebeple günah işleyen kişi günahının karşılığını ödeyerek telâfi de bulunmalıdır (Budda, s. 372).

Yahudilik'te günah her türlü dünyevî felâket ve sıkıntının kaynağı olarak görülmekte, ayrıca onun uhrevî bir cezasının da bulunduğuna inanılmaktadır (Sayılar, 21/4-9; Vaiz, 3/17). Bundan dolayı günahattan arınma meselesi bu dinde önemli bir yer tutmakta ve bu maksatla çeşitli kefarete uygulamaları yapılmaktadır. Ancak bu uygulamalar, Yahudiliğin başlangıcından günümüze kadar olan süreçte bazı değişikliklere uğramıştır. Eski Ahid'de kefarete, günahların bizzat Tanrı tarafından silinmesini sağlamak üzere yapılan telâfi eylemini (Mezmurlar, 32/1; 51/9; İşaya, 43/25; 44/22; Yeremya, 18/23) ve böylece bağışlanmış olmayı (Mezmurlar, 65/3; 78/38; 79/9; 85/2; Yeremya, 18/23; Hezekiel, 16/62) ima eder. Yahudiliğin ilk asırlarında kasten günah işleyenlerin toplumdan atılması benimsenmiş, kasıtsız günah işleyenlerin ise kurban takdimeleriyle günahlarına kefarette bulunarak arınmaları istenmiştir. İlk dönemlerin başlıca kefarete vasıtası olarak görülen kurban takdimeleri günahkârın maddî durumuna göre boğa, keçi, kuzu veya kumru gibi hayvanlardan seçilmiştir. Bu tür kefarete kurbanına gücü yetmeyen bir miktar unu mezbaha getirerek takdim etmesi de kefarete için yeterli görülmekteydi (Levililer, 5/2-19). Yahudilik'te kişisel kefarete uygulamaları dışında İsrâil kavminin muhtemel günahları için toplumsal arınma âyinlerinin icra edildiği Yom Kipur (büyük kefarete günü) bulunmaktadır. Yahudiliğin ilk dönemlerinde kefarete gününde başrahibin idaresinde çeşitli arınma âyinleri yapılmakta ve kurbanlar takdim edilmekteydi. Başrahip kendisi ve ruhban teşkilâtı için günah itirafında bulunarak kurban sunmakta, ardından toplumun günahlarına kefarete olacak âyinlere başlamakta, bu amaçla getirilen iki tekeden kura ile seçilen birini toplumun günahları için kurban ettikten sonra elini "günah keçisi" denilen diğer keçinin başına koyarak toplumun günahlarını ona yüklemekteydi. Daha sonra günah keçisini mâbedin kapısına çıkıp görevliler teslim etmekteydi. Bu görevliler günah keçisini çöle sürüp günahları toplumdan uzaklaştırmış olmaktadır (Levililer, XVI). Yahudiler, Bâbil sürgününden sonra çeşitli faktörlerin etkisiyle kurbanın yanında dua, sadaka, oruç vb. kefarete vasıtaları da kullanmaya başlamışlardır. 70 yılında mâbedin yıkılması toplu-

mu derinden etkilemiş ve gûnahtan arınma amaçlı kefâret uygulamalarında köklü değişiklikler meydana getirmiş (Cohon, s. 297; Montefiore, XVI [1904], s. 214-215), kefâret günü ile bu günde yapılan oruç, dua, sadaka vb. kefâret uygulamaları kurbanın yerini almıştır (Cohen, s. 154, 298-300). Günümüzde yahudiler, kefâret amaçlı ibadet ve dualara Roş-ha-şanah'tan bir hafta önceki pazar günü şafak vaktinde, hatta bazı yerlerde gece yarısında "selihot"lar (af duaları) okuyarak başlarlar, bu dualar Yom Kipur'a kadar sürer. Bunun yanında özellikle dindar kişiler sadaka vermekte, kefâret günü arefesiyle sebt günü dışındaki her gün öğleye kadar oruç tutmakta, sabah ve akşamları Mezmurlar'dan pasajlar okumaktadır (Kitov, I, 26, 67, 81). Kefâret döneminin asıl ve en önemli günü olan kefâret gününde ise oruç, dua ve günah itiraflarıyla kefârette bulunmaktadır. Bu günün duaları içinde en önemlisi, feridin geçmişte yerine getirmediği veya gelecekte ihmal edeceği işlerin dinî yükümlülüğünden kurtulması amacıyla okunan Kol Nidre duasıdır (a.g.e., I, 85-104). Tapınağın yıkılışından sonra pek çok Yahudilik kurumu gibi kefâret de şekil değiştirdi. Daha önce bütün ritüeller tapınakla ilişkili olarak yapılırken tapınağın yıkılışı üzerine yahudi düşüncesi ıstırap kavramı etrafında şekillendi. Bu genel anlayışın sonunda yahudilerin çektiği ıstırap bizzat kefâretin kendisi oldu hatta ölüm günahların nihai kefâreti olarak algılandı.

Hristiyanlık, kefâreti, sadece fert veya toplumun işlediği günahları affettirmeye yönelik bir davranış olarak değil aynı zamanda Hz. Âdem'den gelen "aslı günah"ın Hz. İsa tarafından ortadan kaldırılması olarak görmektedir (Matta, XXVI/26-28; Markos, VIII/31; X/33-34, 45). Hristiyanlığa göre insanlığın atası Âdem'in işlediği ilk günah ve onun cezası olan ölüm bütün nesillere sirayet etmiştir (Roma-lılar'a Mektup, V/12, 19). Doğrudan doğruya Tanrı'ya karşı işlenen böyle ağır bir günahı ancak Tanrı'nın kendisi giderebilirdi. Bu sebeple Tanrı biricik oğlu İsa'yı insan şeklinde yeryüzüne göndermiş, İsa insanlığın günahlarına kefâret, tek ve gerçek kurban olarak kendisini sunmak suretiyle insanlığı aslı günahın tahakkümünden kurtarmış, Tanrı ile insanlık arasında barışı tesis etmiştir. Bu kurtuluş ve barış ortamına kavuşmak ancak İsa'ya iman ederek vaftiz olmakla mümkündür. Vaftizle kişi, İsa'nın kefâretiyle oluşan inâyete iştirak ederek bundan pay almakta,

böylece aslı suçtan ve diğer günahlarından arınmaktadır (Telfer, s. 18). Buna rağmen günah duygusu yok olmamakta ve ortaya çıkmak için fırsat kollamaktadır. Bu sebeple günah duygusuyla devamlı mücadele etmek gerekmektedir. Hristiyanlığın tövbe anlayışındaki kademeli değişime paralel olarak tövbe amacıyla yapılan kefâretlerin şekli ve süresinde de bir değişim görülmektedir. Özellikle vaftizin ardından günaha düşenlere tövbe imkânının tartışmasız olarak verildiği III. yüzyılda, kilise teşkilâtı kefâret amacıyla yapılan uygulamaları sistematik bir yapıya kavuşturmuştur. Bununla da yetinmeyen kilise teşkilâtı, İsa'nın havârilere verdiği cezalandırma ve af yetkisinin havârilere kendisine geçtiğini ileri sürerek kefâretle birlikte günahları affetme hakkını da ele geçirmiş, ardından kefâreti günahı telâfi etmekten ziyade bir cezalandırma vasıtası haline dönüştürmüştür. Hristiyanlığın ilk asırlarında kefâret uygulamalarına ayrılmış özel bir dönem yoktur. Günahlarından tövbe ederek arınmak isteyenler kiliseye müracaatları sonrasında ilk pazar gününden itibaren kefâret uygulamalarına başlatılırdı. Muhtemelen VII. yüzyıla doğru kefâret uygulamaları Paskalya'dan (Hristiyanlığa göre Hz. İsa'nın çarmıhta ölümünün ardından dirildiği gün) önceki kırk günlük Lent dönemiyle sınırlandırılmıştır. Bu değişiklikten sonra tövbe ve kefâret amacıyla kiliseye başvuranlar Lent dönemine kadar bekletilerek bu dönemde kefâret uygulamalarına başlatılmıştır. Önceleri itiraf ve kefâret uygulamaları alenen yapılırken zamanla bazı bölgelerdeki kiliselerde gizli itiraf ve kefâret uygulamasına geçilmiş, bu uygulama giderek bütün kiliselere yayılmıştır. Nihayet XII. yüzyıldan itibaren gizli tövbe-kefâret uygulamaları asıl uygulama haline gelmiştir. Günümüzde de tövbe amaçlı ayin ve uygulamalar Lent döneminde ve gizli olarak icra edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

F. B. Jevons, *Comparative Religion*, Cambridge 1913, s. 9, 12, 32; A. Cohen, *La Talmud*, Paris 1933, s. 154, 298-300; A. Ömer Hilmi Budda, *Dinler Tarihi I*, İstanbul 1935, s. 372; R. I. Epstein, *Judaism*, London 1945, s. 70-71; S. S. Cohon, *Judaism a Way of Life*, Cincinnati 1948, s. 297; G. F. Moore, *History of Religions*, New York 1949, I, 103-107, 390, 397; W. Telfer, *The Forgiveness of Sins, An Essay in the History of Christian Doctrine and Practice*, London 1959, s. 18; R. Greenacre, *The Sacrament of Easter*, London 1965, s. 15; E. Gugenheim, *Le Judaïsme dans la vie quotidienne*, Paris 1970, s. 96-97; K. Bihlmeyer – H. Tuchie, *I ve IV ncü*

Yüzyıllarda Hristiyanlık (trc. Antun Göral), İstanbul 1972, s. 92; G. Parrinder, *Africa's Three Religions*, London 1976, s. 73; E. Kitov, *The Book of Our Heritage* (trc. N. Bulman), New York 1978, I, 26, 67, 81, 85-104; A. Medebielle, "Expiation", *DBS*, III, 1-262; Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a* (trc. Mehmet Aydın), Ankara 1990, s. 39; D. A. Brown, *A Guide to Religions*, London 1991, s. 22-23, 33, 57, 147-150; Thomas Michel, *Hristiyan Tanrıbilimine Giriş, Dinler Tarihine Katkı*, İstanbul 1992, s. 82-85; C. G. Montefiore, "Rabbinic Conceptions of Repentance", *Jewish Quarterly Review*, XVI, Philadelphia 1904, s. 214-215; J. Chelod, "Kaffara", *El²* (ing.), IV, 406-407; T. W. R. Davids, "Expiation and Atonement (Buddhist)", *ERE*, V, 640-641; S. R. Driver, "Expiation and Atonement (Hebrew)", a.e., V, 653-658; J. Jolly, "Expiation and Atonement (Hindu)", a.e., V, 659; M. N. Dhalla, "Expiation and Atonement (Parsi)", a.e., V, 664-666.



H. MEHMET KATAR

□ FIKİH. Fıkıhta kefâret, dinin belirli yasaklarını ihlâl eden kimsenin hem ceza hem de Allah'tan mağfiret dilemek maksadıyla yükümlü tutulduğu köle âzat etme, oruç tutma, fakiri doyurma ve giydirmeye gibi malî veya bedenî nitelikli ibadetlerin genel adıdır. Kur'an'da kefâret kelimesi üç âyette dört defa geçmekte olup bunlardan kısıstan söz eden âyette, yapılan bağışlamanın ya da malî fedakârlığın işlenen günah için kefâret olacağı bildirilir (el-Mâide 5/45). Diğer âyetlerde bilerek yapılan yeminin (el-Mâide 5/89) ve ihramda iken avlanma yasağını ihlâl eden cezaları açıklanır (el-Mâide 5/95). Ancak Kur'an'da kefâret kavramına atıf bundan ibaret olmayıp hacda tıraş olmak, hatâen adam öldürmek ve zihâr yemini gibi belirli kural ve hak ihlalleri halinde de kefâret kelimesi kullanılmaksızın bu mahiyette bazı yükümlülükler getirilir (el-Bakara 2/196; en-Nisâ 4/92; el-Mücâdile 58/2-4). Ayrıca Kur'an'da genel bir anlatımla, işlenen günahların ve yapılan kötülüklerin Allah hakkına taalluk eden kısmının tövbe, iyi davranışlar, iman ve sâlih amelle bağışlanıp örtüleceği sıkça tekrarlanır ve müminlerin de böyle dua etmesi öğütlenir (Âl-i İmrân 3/193, 195; en-Nisâ 4/31; el-Mâide 5/12, 65; el-A'râf 7/153; el-Enfâl 8/29; Hûd 11/114; et-Tegâbü 64/9). Bu çeşit âyetlerde kullanılan "tekfîr" kalıbının dinî terminolojideki kefâret kavramıyla hem kök hem anlam birliği vardır.

Değişik yönleriyle kefâret konusuna temas eden hadislerin sayısı hayli fazladır. Bu hadislerde Kur'an'da ana hatlarıyla açıklanan kefâretlerin ayrıntısı verildiği gibi ramazan orucunu mazeretsiz bozma

başta olmak üzere birtakım dinî yasak ihlalleri için de ihlâlî ağırılığına göre kefâret olarak ibadet türünden bazı yükümlülükler getirilmiştir. Hadislerde kefâret kelimesinin işlenen günah ve kötülükleri örten, kişinin Allah katında affedilmesine vesile olan her türlü olumlu davranışı kuşatan geniş bir kapsamı da vardır ve bu bağlamda beş vakit namazın, cuma namazının, orucun, umrenin, hadlerin infazının, çekilen hastalığın ve başa gelen musibete sabretmenin işlenen küçük günahlar için kefâret olacağı beyan edilmiştir (Buhârî, “Şavm”, 3; “Umre”, 1, “Mevâkîf”, 4, 6; Müslim, “Tahâret”, 11, 14, 15, “Hac”, 437; “Birr”, 52; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 229; Tirmizî, “Hudûd”, 12). Bazı hadislerde, kusurlu davranışları telâfi edici tedbirlerin veya unutulmuş namazın hatırlanıp kılınmasının kefâret olarak adlandırılması da bunların yapılan hatayı örtücü olumlu bir davranış olduğuna işaret eder (Buhârî, “Şalât”, 37, “Mevâkîf”, 37; Müslim, “Mesâcid”, 55-56, 314).

Kefâret konusu, dinî bir kuralın çiğnenmesinin toplum ve kul hakkına ilişkin sonuçlarını değil Allah hakkına ilişkin uhrevî sonuçlarını telâfiye, işlenen günahın Allah tarafından affedilmesini talebe yönelik bir imkân ve yükümlülük olduğundan mahiyeti itibarıyla dinin ibadetler alanına giren ve taabbüdî nitelik taşıyan (dinin ancak naklî delille bilinebilen) hükümleri arasında yer alır. Bu durum, hem kefâreti gerektiren davranışların neler olduğu hem de kefâretin nasıl ve ne şekilde yerine getirileceği hususunu birlikte kapsar. Bunun için de fıkıh literatüründe ayrıntılı biçimde ele alınan kefâret konusunun ana malzemesini dinî bildirimin iki temel ögesi olan âyetler ve hadisler teşkil etmiş, fakihlerin bu konuya olan katkısı mevcut metin ve rivayetlerin değerlendirilmesi ve yorumlanması tarzında olmuştur. Fıkıhın klasik sistematizminde kefâretlerin ibadetler grubunda yer alması, kefâreti ifa şekillerinin şer’î belirlemeler (mukadderât-ı şer’iyye) olarak kabulü, kefâretle yükümlü tutulmanın Allah’ın lutf ve kereminin bir tezahürü olarak müslümanlara tanınan bir imtiyaz ve imkân olarak görülmesi, kefâretlerde ibadetle mükellefiyet ehliyetinin ve ibadetlere has bazı şartların aranması bu sebeptir. Kefâretler arasında kıyasın cereyan etmeyeceği görüşünün gerekçesi de budur. Ancak köle âzadı, fakiri doyurma ve giydirmede olduğu gibi kefâretin ifası mükel-

lefin dışında bir şahsın hakkını da ilgilendirdiği için mükellefiyetin bazan bu hakka ağırlık verilerek belirlendiği de olur.

Kefâret işlenen kusurlu davranış, hata ve günah dolayısıyla Allah’tan af ve mağfiret dileme mânâsına geldiğinden geniş anlamıyla tövbenin bir türüdür. Kişiyi gönüllü olarak şahsen olgunlaştırmayı ve eğitmeyi, bu vesileyle ayrıca sosyal yapının da güçlendirilmesini hedef alır. Nitekim hatâen katlin kefâretinden söz eden âyetle ifanın tövbe yerine geçtiğine işaret edilmesi (en-Nisâ 4/92), hadislerde günahın kefâretinin tövbe olduğunun belirtilmesi (*Müsned*, I, 289), kefâretlerin ibadet türünden belirlenmesi ve kefâret yükümlüsünün affedilmeyi talep niyetinin bulunmasının şart koşulması kefâretle tövbe arasındaki yakın ilişkiye dikkat çekmekte ve kefâretleri âdeti fiili tövbe olarak tanıtmaktadır. İşlenen her bir günahı tövbe ile ya da ibadet ve iyilik yapıldığında Allah’ın affedebileceği mesajı ve bu konuda vârit olan teşvikler, hadislerde ibadetlerin, erdemli davranışların veya büyük günahlardan kaçınmanın küçük günahlar için kefâret olacağının ifadesi de kefâretlerin bu yönünü ön plana çıkarmaktadır. Bununla birlikte bu geniş anlamıyla kefâreti takdir ve ifa mükellefin istek ve tercihi bırakılmış, âyet ve hadislerde sadece belirli hata ve günahlar için bir kefâret yükümlülüğü getirilmiş, yükümlülükler de hem oruç gibi ferdî yarar hem de köle âzadı, fakiri doyurma ve giydirme gibi sosyal yarar ağırlıklı ibadet türlerinden seçilmiştir.

Kefâret Sebepleri. Kur’an’da bilerek yapılan yeminin bozulması, zihâr yemini, hatâen adam öldürme, ihramlının avlanması veya tıraş olması şeklindeki beş ihlâl için kefâret öngörülürken sünnette ayrıca ramazan orucunun bilerek ve mazeretsiz bozulması da kefâret sebebi olarak belirlenmiştir. Hayızlı kadınla cinsî münasebetin kefâreti mucip olduğuna dair sıhhati tartışmalı bazı hadisler de mevcuttur. Bunlardan ayrı olarak literatürde, bir kısım hac menâsikinin terki veya ihram yasaklarının ihlâli durumunda öngörülen bedenî ve malî yükümlülüklerin bazan fidye, bedene, dem, tasadduk gibi adlarla bazan da yapılaş amacı gözetilerek kefâret adıyla anıldığı olur. Ancak kefâreti gerektiren söz ve davranışları yemin ve dinen kusurlu davranış şeklinde iki ana sebebe irca etmek mümkündür.

Yemin Kefâreti. Esasen yemin etmenin bizâtihi kendisi dinen tasvip edilmemekle

birlikte bilerek yapılan yeminin bozulması bir bakıma Allah şahit tutularak verilen sözde durulmaması anlamını taşıdığından daha kusurlu ve günah bir davranış sayılmış, bunun için de bilerek yaptığı yeminini bozan kimse kefâretle yükümlü tutulmuştur. Bazı hadislerde de kişinin yeminini bozması daha hayırlı olduğunda kefâret vererek yeminini bozması istenmiştir (İbn Mâce, “Keffârât”, 7-8). Kur’an’da yemin kefâreti iki kademeli olarak açıklanmıştır (el-Mâide 5/89). Buna göre kefâret borçlusu, aile fertlerinin ortalama harcamalarını ölçü alarak on fakiri doyurmak veya giydirmek yahut da bir köle âzat etmek konusunda muhayyerdir. Yemin kefâretini herhangi bir sıra şartına uymaksızın bunlardan biriyle ödeyebilir. Ancak âyetle bir işaret bulunmazsa da bunlardan köle âzadı İslâm’ın insan hak ve hürriyetlerine verdiği öneme atıfla fakihlerce en faziletli seçenek olarak görülmüştür. Eğer bunlardan hiçbirini yapmıyorsa üç gün oruç tutar.

Gelecekte bir işi yapmamaya veya yapmaya yemin eden kişinin yeminini bozduğu takdirde kefâret ödeyeceğinde görüş birliği varsa da geçmişe ait bir olay için yalan yere yemin eden kişinin durumu fıkıhta tartışmalıdır. Böyle bir yemin bir öncekine göre daha ağır bir suç olmakla birlikte fakihler muhtemelen kasten katildeki akıl yürütmeyi sürdürürler. Bunun için de Şâfiî kefâreti gerekli görür; çoğunluk ise bu kimsenin kefâreti hak etmediğini söyleyerek günahından dolayı tövbe etmesini ve af dilemesini tavsiye eder. Hanefîler’e göre kefâret yemin bozulduktan sonra yerine getirilir. Diğer üç mezhebe göre ise yemin bozulmadan önce de kefâret yerine getirilebilir. Ancak Şâfiî mezhebinde kefâretin oruçla ifası bundan istisna edilmiştir. Her iki görüş de destekleyen hadisler vardır. Adakta bulunma da belli durumlarda yemin kefâretini gerektirir (bk. ADAK). İlânın kefâreti gerektirmesi de aynı şekilde yemin sayılmasıyla ilgili bir husustur (bk. İLÂ).

Zihâr Kefâreti. Kökü İslâm öncesi Hicaz-Arap toplumuna kadar uzanan bir geleneği simgeleyen zihâr yemini, Kur’an’da boşama olmaktan çıkarılıp üç aşamalı kefâretle telâfi edilebilir hatalı bir davranış haline getirilmiştir. Ancak burada kefâret sebebi bir kısım fakihe göre sadece bu yeminin yapılmış olması, çoğunluğa göre ise yeminden sonra kocanın evliliğe devam kararı vermesidir (bk. ZİHÂR). Buna göre zihâr yemininde bulu-

nan kocanın karısı ile ilişkide bulunmadan önce bir köle âzat etmesi, buna gücü yetmezse veya âzat edecek köle bulamazsa yine ilişkide bulunmadan önce iki ay ara vermeden oruç tutması, buna da gücü yoksa altmış fakiri doyurması gerekir (el-Mücâdile 58/2-4).

Katil Kefâreti. Kur'an'da, yanlışlıkla bir müminin öldürülmesi halinde maktulün yakınlarına ödenecek diyetin yanında katilin ayrıca kefâret olarak bir mümin köleyi âzat etmesi, bu mümkün olmadığı takdirde tövbesinin kabulü için ara vermeden iki ay oruç tutması istenir (en-Nisâ 4/92). Oruç tutmaya gücü yetmeyenin bunun yerine altmış fakiri doyurması seçeneği âyetle zikredilmemiş olduğundan Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'den birer rivayet hariç fakihlerin çoğunluğunca câiz görülmez. Ayrıca âyet sadece hatâen katilde kefâretten söz ettiğinden kasten veya te-sebbüben adam öldürenlere kefâret gerekip gerekmediği konusu da fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler dışındaki âlimler, ölüme sebebiyet vermeyi de hata ile öldürme gibi değerlendiren ke-fâret sebebi sayarlar. Şâfiî ve bir rivayette Ahmed b. Hanbel, kasten öldürmelerde kefâreti öncelikli olarak gerekli görürken çoğunluk kefâretin affedilebilir suçlara tanınmış bir imkân olduğunu, kasten adam öldürenin ise bu haktan ve merhametten istifade edemeyeceği görüşündedir. Âlimlerin çoğunluğuna göre zimmi veya müste'meni öldürene de kefâret gerekir. Bir çocuğun veya delinin hata ile adam öldürmesi halinde malından kefâret ödenip ödenmeyeceği ise tartışmalıdır. Kefâretteki ibadet yönünü öne çıkaranlar gerekmedeğii, onu daha çok malî bir yükümlülük olarak değerlendirenler ise gerekeceğii kanaatindedir. Kefâret zararın tazmini değil kısmen ceza, daha çok da işlenen günah sebebiyle Allah'tan af talebi mahiyetinde olduğundan fakihlerin çoğunluğu öldürme fiiline iştirak edenlerin her birine ayrı ayrı kefâreti gerekli görür. Anne karnındaki çocuğun düşürülmesi halinde gurrenden ayrı olarak kefâretin Şâfiî ve Hanbelîler'de vâcip, diğer mezheplerde mendup görülmesi de bu bakış açısına dayanır.

Hac ve Umrede Kefâretler. Hac veya umre için ihrama girenlere bazı özel yasaklar getirilmiştir. Kur'an'da bunlardan ihramlı iken tıraş olan ve avlanan kimsenin kefâret yükümlülüklerinden söz edilir. Âyetle ihramlı iken vaktinden önce hastalık grubundaki bir mazeret sebebiyle tıraş olmak zorunda kalan kimsenin

oruç, sadaka veya kurban şeklinde bir fide vermesi istenmiş (el-Bakara 2/196). Hz. Peygamber de bu kefâretin üç gün oruç, altı fakiri doyurma veya bir koyun kurban edilmesi suretiyle ödeneceğini açıklamıştır (Buhârî, "Muşşar", 5-8). İhramda iken avlanma yasağının ihlâli durumunda Kur'an'da öngörülen kefâret (el-Mâide 5/95) hadislerde ve fıkhîta daha açılarak avlanılan hayvanın denginin kurban edilmesi, bedelinin tasadduk edilmesi veya bedeliyle kurban kesilmesi ya da bedelin her fitır sadakası miktarı için bir gün oruç tutulması şeklinde seçenekler ortaya çıkmıştır. Hac ve umre kurallarının diğer ihlâlleri de ihlâlin derecesine göre belirli bedenî ve malî yükümlülükler gerektirir ve çoğu hadislerle sabit bu yükümlülükler de yapılan hatayı affettirmeye yönelik olduğu için kefâret niteliğindedir (bk. BEDE-NE; DEM; İHRAM).

Oruç Kefâreti. Kur'an'da yer almayıp Hz. Peygamber tarafından vazedilen oruç bozma kefâreti, herhangi bir mazereti bulunmaksızın ramazan orucunu kasten bozan kimseye gereken kefâreti ifade eder. İslâm'ın beş temel şartından biri olan oruç ibadetini yerine getirmekte zorlanan kimselere bir dizi kolaylık ve ruhsat getirilmiş, ayrıca kasten oruç tutmayan veya başladığı orucu meşrû bir mazere-te binaen bozan kimseye de tutulmayan orucu kazâ etmesi imkânı tanınmıştır. Bu ruhsat ve imkânlardan sonra başladığı ramazan orucunu hiçbir mâkul ve haklı görülebilir sebep yokken bilerek ve isteyerek bozan kimsenin durumu ağır bir kusur ve suç kabul edilmiş, böyle kimselere, bu hatalı davranışlarından dolayı Allah'tan af dileyebilmeleri için biri yine oruç cinsinden olmak üzere üç tür ibadetten biri kefâret olarak öngörülmüştür. Orucu kasten bozan kimse için öngörülen ke-fâretin ceza yönü ağır basar. Bu kefâreti gerektiren sebep ise ramazan orucunu eda eden kimsenin orucu kasten ve isteyerek bozmasıdır. İkrâh, hata, unutmama gibi kasıtlı olmayan durumlar kefâreti gerektirmez. Hanefîler ve Mâlikîler dahil fakihlerin bir grubuna göre ramazan orucunun cinsî münasebetle veya yeme içme ile bozulması aynı hükme tâbi iken Şâfiîler başta olmak üzere diğer bir grup fakih'e göre ramazan orucunun sadece cinsî münasebetle bozulması kefâret gerektirir, kasten de olsa yeme içme kefâreti gerektirmez. Birinci grup, kasten yapılan cinsî münasebetle kasten yeme içmenin aynı ortak illete sahip bulunduğunu, ikisinin de orucun kasten bozulması mahi-

yetinde olduğunu ileri sürer. İkinci grup ise Hz. Peygamber'in ramazan ayında karısıyla cinsî münasebette bulunan sahâbî hakkında kefârete hükmettiği (Buhârî, "Şavm", 30-31; "Keffârât", 2, 4; Müslim, "Şıyâm", 14), hadiste yeme içme geçmediği ve yeme içmenin farklı olduğu mü-lâhazasıyla hareket eder ve kıyas yoluyla kefâret hükmünü genişletmek istemez. Şâfiîler'in burada kıyas yoluna gitmemeleri biraz da kolaylığı sağlama, zorluk ve sıkıntıya yol açmama düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Klasik fıkıh doktrinine göre oruç bozmanın kefâreti eğer imkânı varsa bir köle âzat etmek, buna gücü yetmiyorsa ara vermeksizin iki ay süreyle oruç tutmak, eğer buna da gücü yetmiyorsa altmış fakiri sabahlı akşamlı doyurmaktır. Üçünü de yapmaktan âciz olan kimseden kefâretin sâkit mı olacağı yoksa zimmetinde devam mı edeceği fakihler arasında tartışmalıdır. Hanefîler de dahil fakihlerin çoğunluğuna göre kefâret ödeyecek kimsenin yukarıda sayılan sıraya riayet etmesi, bir öncekini yapma imkânı bulunmadığında bir sonrakine geçmesi gerekir. Mâlikîler'e göre ise mükellef bu üç şıktan birini seçebilir. Hatta bunlar arasında altmış fakiri doyurma en faziletli olanıdır. Çoğunluk ise hem oruç kefâretiyle ilgili hadiste bu sıranın benzeri kayıtlarla zikredilmesi, zihâr kefâretiyle ilgili âyetin ifade ve üslûbu, hem de esaret altındaki bir kimsenin hürriyete kavuşturulmasının bunlar arasında en faziletli ibadet sayıldığı, nefsin oruçla terbiyesinin de ikinci derecede faziletli olduğu ve şâriin bu iki ibadete öncelik vererek bu tür hikmetleri gözetmiş bulunduğui gibi noktalardan hareket etmiştir.

Diğer Kefâretler. Bütün fakihler ilgili âyete dayanarak (el-Bakara 2/222) hayızlı kadının cinsî münasebette bulunmanın haram ve günah olduğunda, böyle bir fiili işleyen tövbe etmesi gerektiğinde görüş birliği içindedir. Ancak bazı tâbiin âlimleriyle Hanbelîler'in çoğunluğu bir kısım hadis kaynaklarında yer alan rivayetleri (İbn Mâce, "Tahâret", 123; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 46; Tirmizî, "Tahâret", 102) dikkate alarak bu durumda kefâret olarak 1 dinar (4,25 gr. altın), yahut ay halinin başında veya ortasında ise 1, sonlarında ise yarım dinar sadaka vermeyi gerekli görür. Hanefî ve Şâfiîler'e göre bu müstehap, Mâlikîler'e göre gereksizdir. Loğusalık hali de aynı hükme tâbidir. Hadis kitaplarında ayrıca cuma namazını mazeretsiz terketmenin kefâretinin 1 veya yarım dinar, 1 veya yarım dirhem, bir veya yarım

sa' buğday olduğuna, kölesini tokatlamasının veya dövmenin kefaretinin onu âzat etmek olduğuna dair rivayetler de yer almaktadır (Ebû Dâvûd, "Şalât", 205).

Kefâretin İfası. Kefâretler genelde köle âzadı, oruç tutmak, fakiri doyurmak veya giydirmek, fakire tasaddukta bulunmak şeklinde belli ibadetlerden oluşur ve bunların yerine getirilmesiyle ifa edilmiş olur. İslâm'ın insan hak ve hürriyetlerine verdiği önemin ve kölelerin hürriyetlerine kavuşması için çeşitli ortam ve vesileler geliştirdiğinin açık örneklerinden biri köle âzadını büyük sevaplar arasında sayması ve kefaretlarin ifasında köle âzadına ilk sırayı vermesidir. Kur'an'da katil kefaretinde âzat edilecek kölenin müslüman olması kaydı getirilirken zihâr ve yemin kefaretinde sadece köle âzadından bahsedilir. Hanefiler hariç fakihlerin çoğunluğu son iki kefarette de âzat edilecek kölenin müslüman olması şartını aramış ve konu fıkıh usulünde naslardaki mutlak ifadenin mukayyede hamledilerek onun da kayıtlı kılınıp kılınamayacağı tartışmasının örnek olayı şeklinde ele alınmıştır. Oruç kefaretinde de yine ilk sırayı köle âzadı alır. Çağımızda köleliğin kalkmış olması sebebiyle kefaretlere ikinci sıradaki ibadetin ifasıyla başlanır.

Zihâr ve katil kefareti olarak tutulacak orucun ara vermeden olması Kur'an'da açıkça beyan edilir. Yemin kefaretinde böyle bir kayıt yer almaz. Ancak Hanefiler'e ve Hanbeliler'de tercih edilen görüşe göre yemin kefaretinde de orucun peşpeşe olması şarttır. Mazeretsiz olarak oruca ara veren veya kefaret orucu dışında bir oruç tutmak suretiyle kefaret orucunu kesintiye uğratan kişi kefaret orucuna yeniden başlar. Bu konuda nelerin mazeret sayılacağı hususunda farklı görüşler vardır. Zihâr kefaretinde, kefaret orucu bitinceye kadar hakkında zihâr yaptığı kahrısı ile -geceleri de olsa- cinsî ilişkide bulunmaması, aksi takdirde oruca yeniden başlaması gerekir.

Oruç kefaretindeki iki ay orucun da peşpeşe tutulması gerekir. Hayız hali dışında hastalık, yolculuk gibi bir mazeret sebebiyle oruca ara verilirse önce tutulanların yok sayılıp iki ay oruca yeniden başlanması gerekir. Şâfiîler loğusalık, Hanbeliler hastalık dolayısıyla oruca ara vermenin peşpeşeliği bozmadığı görüşündedir. Kadınlar mazeret halleri biter bitmez ara vermeksizin oruçlarına kaldıkları yerden devam ederler ve tutulamayan bu günler hesap edilmeksizin oruçlarını iki aya

tamamlarlar. Kefâret orucunda oruca gecedan niyetlenmek, ayrıca tutacağı orucun kefaret orucu olduğunu niyetinde belirlemek de şarttır.

Fakiri doyurma ve giydirme çoğu zaman oruç yükümlülüğünün alternatifi olarak gündeme gelir. İlgili âyetlerin lafzını esas alan fakihlerin çoğunluğuna göre belli sayıdaki -meselâ zihâr ve oruç kefaretinde altmış, yeminde on- fakiri ayrı ayrı sabahlı akşamlı doyurmak, hatta Şâfiî'ye göre zekâtta olduğu gibi fakire temlik gerekirken Hanefiler'e göre bir fakiri belli gün sayısınca doyurmak veya fakire yemeğin bedelini vermek de câiz olur. Bunun ölçüsü fitır sadakası miktarıdır. Hanefiler ayrıca fakirin müslüman olması şartını da aramazlar. Ancak doyurulacak fakir kefaret verenin bakmakla yükümlü olduğu kimseler arasında yer almamalıdır. Doyurmada veya yerine para ödemedeki ölçü, yemin kefaretiyle ilgili âyetin (el-Mâide 5/89) ifadesinden de hareketle kefaret verecek şahsın ve ailesinin günlük gıda tüketim ortalaması olmalıdır. Yemin kefaretinde on fakirin giydirilmesinde prensip olarak örf esas alınsa da fakihler elbise ile namaz kılınabilmesi, vücudu tamamen örtmesi veya değerinin fitır sadakası miktarına ulaşması gibi ölçülerden söz ederek asgarî bir sınır belirlemeye çalışmışlardır.

Ayrıntıda farklı görüşler de bulunmakla birlikte kural olarak kefaret sebepleri araya kefaretin ifası girmeden birden fazla olursa hepsi için bir kefaret ödeme yeterli olur. Kefâretin ifasından sonra aynı şekilde yeni bir ihlâl olduğunda ise onun için yeni bir kefaret gerekir. İskât-ı savmda, yani ölenin muhtemel oruç kefareti borçları için tek bir kefaretin ödenmesi de bu esasa dayanır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 289; Buhârî, "Şalât", 37, "Şavm", 3, 30-31, "Umre", 1, "Muşar", 5-8, "Mevâkit", 4, 6, 37, "Keffârât", 2, 4; Müslim, "Tahâret", 11, 14, 15, "Şıyâm", 14, "Hac", 437, "Mesâcid", 55-56, 314, "Bir", 52; İbn Mâce, "Tahâret", 123, "Keffârât", 7-8; Ebû Dâvûd, "Şalât", 205, 229, "Nikâh", 46; Tirmizî, "Tahâret", 102, "Hudûd", 12; Kâsânî, *Bedâ'î*, II, 94-102, 183-228; III, 2-20, 234-237; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, I, 46, 211-215, 289-303, 338-341; II, 87-89; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, Kahire 1390/1970, I, 243-245; III, 130-145, 288-326, 429-454; VII, 558; VIII, 21-46; IX, 589-564; Nevevî, *Ravzatü'l-tâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 248-249, II, 238-251; VI, 253-283; VII, 228-229; VIII, 17-25; Derdîr, *eş-Şerhu's-şagîr*, Beyrut 1398/1978, s. 248-251, 332-336, 481-482, 483-491; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), I, 297-298; II, 412-416, 543-590; III, 422-

424, 472-482, 725-728; VI, 527-531; Abdullah b. Muhammed el-Kuevyezânî, *el-Keffârât fi's-şer'i'ati'l-İslâmiyye*, Riyad 1979; Hasan Güleş, "İslâm'da Keffâretler", *DÜİFD*, sy. 6 (1989), s. 449-473; Th. W. Juynboll, "Kefâret", *İA*, VI, 535; J. Chelhod, "Kaffâra", *EP* (Fr.), IV, 424-425.



RAHMÎ YARAN

KEFE

Kırım yarımadasında
bugün Ukrayna'ya bağlı
tarihî bir liman şehri.

Kırım yarımadasının güneydoğu kıyısında yer alır. İlkçağ'lardan itibaren Kıpçak steplerini Karadeniz'e, Anadolu yarımadasına ve özellikle İstanbul'a bağlayan önemli bir liman ve yerleşme yeri olarak ön plana çıkmıştır. Kefe'nin kuruluş tarihi hakkında kesin bilgi bulunmamakla beraber buranın milâttan önce VI. yüzyıldan itibaren önem kazandığı, bir Milet kolonisi olarak ortaya çıktığı belirtilir. Şehir antik dönemde Theodosia adıyla anılırken Kepoi, Kapha veya Kafa ismi ilk defa Constantine Porphyrogenitus'un eserinde geçer (m.ö. IV. yüzyıl). Burası Roma hâkimiyeti sırasında (m.ö. I. yüzyıl) Caphum adıyla bilinmekteydi. Kaffa yahut Kefe adı ise özellikle XIII. yüzyıldan başlayarak yaygınlık kazanmıştır. IV. yüzyıldan itibaren Asya'dan Avrupa istikametinde vuku bulan Türk yayılması sonunda ortaya çıkan Türk devletleri zamanında Kırım yarımadası etnik bakımdan Türk nüfusu ile tanışırken Kefe Bizans'a bağlı bir liman durumundaydı. Ancak iç işlerinde serbest bir idare ile yönetiliyordu. XIII. yüzyıldan itibaren Anadolu Selçuklu Devleti'nin Kırım bölgesiyle ilgilenmesi sonucu Kefe Türk tüccarlarının yoğun faaliyetine sahne oldu.

Kıpçaklar'ın Kalka savaşı ile (1239) Moğollar'a yenilmesinin ardından Altın Orda Hanlığı'nın Doğu Avrupa'dan Türkistan'a kadar uzanan sahada kurduğu idarenin içinde yer alan Kefe aynı dönemde İtalyan kolonizasyonu ile tanıştı. Altın Orda'dan yerleşme izni almak suretiyle Kefe'ye gelen Cenevizliler (1266 yılı civarı) Altın Orda'nın zayıflamasından istifade ederek buraya hâkim oldular. İstanbul'dan Hazar ötesine uzanan büyük ticarî faaliyetin merkezi haline gelen ve merkez Cenova tarafından tayin edilen bir podes-ta tarafından yönetilen Kefe, Ceneviz hâkimiyetinden sonra Kırım yarımadasının en büyük şehri haline geldi. Yarımada'nın ticarî faaliyetinin en büyük kaynağı As-

ya'dan Astrahan'a, oradan Azak ve Taman kanalıyla Kırım yarımadasına ulaşan büyük ticaret yolu idi (Turan, s. 67 vd.).

1330'lu yıllarda Kefe'yi gören İbn Bat-tûta buranın halkının çoğunluğunu Cenevizliler'in teşkil ettiğini, ancak müslümanlara ait mescidlerin de bulunduğunu, limanının yaklaşık 200 gemi alabilecek kapasitede olduğunu yazar (*Seyahatnâme*, I, 358-359). Cenevizliler şehri tahkim etmişler ve 1341-1348 yılları arasında kuvvetli surlarla çevirmişlerdi. 1383-1386 yıllarında şehir sur dışında büyüyen eklenen varoş kesimine dış surlar yapılmıştı. 1420'lere doğru Kefe'de müslüman nüfus yoğunluğu arttı, şehir daha da kozmopolit bir özellik kazandı. Bu sıralarda şehirde yaklaşık 40.000 kişinin yaşadığı tahmin edilmektedir.

Altın Orda'nın parçalanması üzerine ortaya çıkan Kırım Hanlığı'nın kurucusu I. Hacı Giray, 1434 yılında Cenevizliler'i ağır bir bozguna uğrattıktan sonra onlarla yaptığı antlaşmada Kefe'nin hukukî bakımından hâkimi oldu. Hacı Giray zamanında Kefe Cenevizlileri'ne karşı Kırım Hanlığı ve Osmanlı Devleti ittifak içinde bulundular. Fâtih Sultan Mehmed İstanbul'u fethederek Ceneviz'in Kuzey ve Güney Karadeniz'deki kolonileriyle bağlantısını kesti. Amasra'dan Trabzon'a uzanan sahil şeridinin zaptı ile Kefe'deki Cenevizliler tecrit edilmiş bir duruma düştüler.

Hacı Giray'ın vefatının (1466) ardından Kırım Hanlığı'nın büyük bir iç mücadeleye sahne olması, bundan faydalanan Cenevizliler'in hanlık üzerinde yoğun baskı kurması, hanlığın yönetiminde gerçek gücü temsil eden kabilelerin Osmanlı Devleti ile temasa geçmesine yol açtı. Fâtih Sultan Mehmed ile Kırım Karaçi beylerinden Erminek arasındaki temaslardan Osmanlı Devleti Kırım sahillerinin zaptı için davet edildi, söz konusu harekâtın gerçekleşmesi halinde Kefe'nin Osmanlı hâkimiyetine bırakılacağı kararlaştırıldı (Öztürk, s. 25). Fâtih Sultan Mehmed, Gedik Ahmed Paşa'yı 100 parçalık bir donanma ile Kefe seferine gönderdi, harekât sonunda Kefe ile beraber bütün sahil şeridi fethedildi (Safer 880 / Haziran 1475). Kefe ve bağlı şehirlerin fethi Kuzey Karadeniz'in güç dengelerinde değişiklikler meydana getirdi. Kırım Hanlığı himaye altına alındı. Batıdan doğuya Sarıkirman, İnkerman, Mengub, Şuma, Demirci, Ulu-üzen, Üsküt, Üzen, Arpadi, Ayayorin, Taşlı, Soğuksu, Otuzlar köylerinden Sarıgöl'e doğru uzanan hat Osmanlı-Kırım sınırla-

rını teşkil etti ve bu şeritte Kefe sancak beyliği kuruldu (a.g.e., s. 101 vd.).

Fetihten itibaren Kefe, Osmanlı'nın kuzey politikasının başlıca ana üssü haline geldi. Kırım Hanlığı'nın sürekli kontrol edilmesinde ve Osmanlı-Rus ilişkilerinin yürütülmesinde en büyük rolü üstlenen şehir, II. Bayezid'in oğlu Şehzade Mehmed ve Yavuz Sultan Selim'in oğlu Süleyman'ın şahsında şehzade sancağı haline geldi; II. Bayezid ve oğlu Selim arasında cereyan eden iktidar mücadelesinde Selim'in güç aldığı bir merkez oldu. Ruslar'ın Kazan (1552) ve Astrahan'ın (1556) işgalinden sonra Karadeniz sahillerine ulaşmaları şehrin siyasi önemini arttırdı. 1569 Ashtarhan seferi bizzat Kefe beyi tarafından yürütüldü. Kefe 1578'den itibaren başlayıp aralıklarla 1639'a kadar süren Osmanlı-İran savaşlarında Rumeli sancaklarından doğu cephesine yapılan sevkıyatın ana üssü özelliği kazandı ve bu dönemlerde eyalet merkezi konumuna yükseldi.

Osmanlı idarî sistemine geçmesinin ardından sancak haline getirilen Kefe'nin merkez olduğu bölgede XVI. yüzyılda Mengub, Suğdak (Sudak), Kerç, Azak ve Taman adlı beş kaza mevcuttu. Kaza statüsünde bulunmayan Balıklı (Balıklava) ve İnkerman da Mengub'a bağlı eski tarihi olan önemli şehirlerdi.

Bu dönemde şehrin fizikî şeması, ana hatlarıyla Osmanlı öncesinde teşekkül etmiş olan Venedik ve Ceneviz izlerini taşıyordu. Şehir İçkale (Frenkhisarı), Dışkale ve Toprakkale olmak üzere üç kısımdan oluşuyordu. 1520'de İçkale'de on mahalle bulunmaktaydı ve nüfus bakımından kalabalık olanları Mercan Ağa Mescidi, Çeneli Mescidi, Hoca Câfer Mescidi, Atçı Mahmud Mescidi ve Hacı Kışver Mescidi mahalleleri teşkil ediyordu. Dışkale'de on sekiz mahalle vardı. En büyük mahalle Hatun Mescidi adını taşıyordu. Toprakkale'de ise on bir mahalle mevcuttu. 1542'de İçkale'de on dokuz mahalle bulunmaktaydı. Toprakkale kısmı şehrin varoşunu oluşturduğundan burada 1520 yılına nisbetle bazı önemli değişiklikler olmuş, mahalle sayısı yedi olarak tesbit edilmiştir. Bunun sebebi Dışkale'nin nüfus bakımından büyümesi ve varoştaki bir kısım mahalleleri de içine almasıdır. Rum, Ermeni, Rus, Çerkez ve yahudilerden oluşan gayri müslimlerden Rum ve Ermeniler'e ait on dört mahalle yer alıyordu. Rus, Çerkez, yahudi ve 1542'de varlıkları tesbit edilen Trabzonlu cemaati ise topluluk şeklinde

herhangi bir mahalle adı belirtilmeksizin kaydedilmişti. Gayri müslim unsurlar Dışkale'de yaşıyorlardı. 1520'de müslümanlar 5650, Ermeniler 7360, Rumlar 2760, diğerleri 730 dolayında nüfusa sahiptiler. 1547'de özellikle müslüman nüfusta artış olduğu ve müslümanların en kalabalık topluluğu oluşturduğu dikkati çeker. 7420 dolayına ulaşan bu nüfusa karşılık Ermeniler'in 5780, Rumlar'ın 2400, diğerlerinin ise 700 dolayında nüfusu vardı. Genel nüfusta belirli bir düşüş olmakla beraber müslüman sayısındaki artış dışarıdan şehre yönelik göçlerin bir sonucu olmalıdır. Kefe bu durumunu XVI. yüzyıl boyunca korudu. XVII. yüzyılda nüfusu biraz daha arttı. Yüzyılın ortalarında burada 4000 hâne (20.000 kişi) tesbit edilmişti. Evliya Çelebi müslümanların seksen mahallede oturduklarını yazar ve Ermeni, Rum, yahudi topluluklarıyla birlikte toplam mahalle sayısının 120'ye ulaştığını belirtir. Şehirdeki toplam hâne sayısını 9060 olarak verir. Fakir Tatarlar'ın topraklı varoшта çadırlarda yaşadıklarına da temas eder. Ona göre burada on büyük cami, elli mescid, 1010 dükkân, kırk üç han vardı. Büyük camiler içinde Şehzade Süleyman Camii, Müftü Camii, Yenica-mi, Gölbâşı Camii, Tâcir Hacı Nebi Camii, Kulekapısı Camii'nin adlarını sayar (*Seyahatnâme*, VII, 673 vd.). Şehirde 167 dalda üretim yapan meslek grupları faaliyet gösteriyordu, fakat özellikle ticarî faaliyetler ön plandaydı.

Kefe'nin bir ticaret şehri olması dolayısıyla çok işlek limanı, iskelesi ve gümrüğü bulunmaktaydı. Kefe Gümrüğü Osmanlı Devleti'nin dört gümrük bölgesinden biriydi (*An Economic and Social History of the Ottoman Empire*, s. 196). Kefe'de Osmanlı klasik sisteminin temelini teşkil eden timar mevcut değildi. Bunun yerine XVI. yüzyıla kadar emanet, daha sonra iltizam usulüyle işletilen mukâtaa sistemi vardı. Kırım hanlarının sâlyâ-neleri dahil olmak üzere sancağın askerî ve idarî personeline yıllık ve üç yıllık zamanlara göre oluşturulan sancak bütçelerine göre maaş veriliyordu. Kefe'nin kefevî denilen ve değeri osmânî akçeye göre belirlenen parası mevcuttu. XVI. yüzyılın başlarında osmânî akçeye göre 1/2 olan kefevî akçe asrın sonlarına doğru 1/48'e gerilemişti. Piyasa ile resmî kurlar arasında üç katına yaklaşan farklar mevcuttu. Hassa tâcirleriyle piyasa tüccarı arasında sürekli bir rekabet mevcut olduğundan karaborsa sık karşılaşılan bir olgu idi (Öztürk, s. 287 vd.).

Azak ve Taman'dan Hazar'a kadar geniş bir hinterlandı olan Kefe, Deşt-i Kıpçak'ın hayvansal ürünlerinin İstanbul'a nakledildiği yer olmakla dikkat çeker. İstanbul'un yağ ihtiyacı büyük çapta buradan karşılanıyordu. Rusya içlerinden gelen kürklerle büyük bir ticarî değeri olan esirler de Kefe vasıtasıyla naklediliyordu. Sancak gelirleri arasında en büyük pay gümrüğe aitti. Anadolu ile Karadeniz şehirleri arasında kurulmuş bulunan çok yönlü örgütlü iktisadî ve ticarî ilişki Kefe vasıtasıyla Kuzey Karadeniz'i de ihtiva ediyor. Osmanlı iktisadî şebekesinin kuzey ayağı Kefe ve mülhakatına bağlı bulunuyordu. Kefe, Anadolu'nun yünlü ve pamuklulardan oluşan tekstil ürünlerini kuzeye, kuzeyin deri ve Azak denizinin zengin balık ürünlerini İstanbul'a ve Anadolu'ya ulaştıran antrepo durumundaydı.

XVII. yüzyılda Kefe sık sık Kazak ve Rus saldırılarına mâruz kaldı, bu yüzden kale surları birkaç defa tahkim edildi. Osmanlı-Rus savaşları sırasında Mayıs 1736'da Rus ordusunun saldırısına uğradı. Bu sebeple Kefe, Ruslar'a karşı oluşturulan Kırım seraskerliğinin ana üssü oldu. 1768 savaşı sırasında Ruslar tarafından işgal edildi (1771). Şehrin Türk ahalisi Kırım içlerine ve Anadolu'ya kaçtı. Bu esnada Kefe'nin nüfusu 20.000 dolayındaydı ve 50 kadar cami, elli altı kilise bulunuyordu. İkinci Rus saldırısı ve işgali 1777'de gerçekleşti ve Ruslar anlaşmaya rağmen Kefe'yi ellerinde tuttular. 1783'te Kefe kesin olarak Rus hâkimiyeti altına girdi. Bu sırada şehirde yirmi dokuz cami, on üç Rum, yirmi iki Ermeni kilisesi, 694'ü Türkler'e ait olmak üzere 813 evin mevcut olduğu tesbit edilmişti. II. Katerina şehrin adını Theodosia (Rusça Feodosia) olarak değiştirdi. Fakat Kefe adı kısa süre için de olsa kullanılmaya devam etti. Şehirdeki Türk nüfusu gerek gönüllü gerekse zorla göç ettirildi. Böylece Kefe kalabalık bir şehir olmaktan çıkıp harap bir taş yığını haline geldi. 1800'lerde burayı ziyaret eden Clarke, Rus yıkımına bizzat şahit olmuş, Kefe'de yalnız elli hânedan müteşekkıl bir nüfus bulunduğunu belirtmiştir. Ruslar, ayrıca birçok cami ve mescidi yıkarak buradan elde ettikleri kurşunu silâh ve teçhizat imalinde kullandılar (Clarke, s. 329 vd.).

XIX. yüzyılın sonlarına doğru nüfus yavaş da olsa artış gösterdi. 1897'de şehirde 27.238 kişinin yaşadığı tesbit edilmiştir. Bunun ancak 3000 kadarını Kırım Türkleri oluşturuyordu. II. Dünya Savaşı sırasında Almanlar tarafından işgal edi-

len Kefe bugün Ukrayna'ya bağlı 80.900 nüfusa sahip (1998 tah.) bir gıda sanayi merkezi (özellikle balık konserveciliği), balıkçılık limanı ve sayfiye şehridir. Kefe'de tarihî surların bir bölümü hâlâ ayakta. Ayrıca Osmanlı döneminden kalma birkaç cami bugüne ulaşmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 214, 370; BA, KK, nr. 2283, 5280; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 358-359; İbn Kemal, *Tevârih-i Âli Osmân*, VII, 384-385; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VII, 671-684; J. Chardin, *Voyages*, Amsterdam 1701, I, 104; W. Eton, *A Survey of the Turkish Empire*, London 1782, s. 328-329 vd.; Halim Giray, *Gülbün-i Hânân* (nşr. M. Sadi Çoğenli - Recep Toparlı), Erzurum 1990, tür.yer.; M. Bıjışkyan, *Karadeniz Kıyıları Tarih Coğrafyası* (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1969, s. 97; E. D. Clarke, *Travels in Various Countries of Europe, Asia and Africa*, New York 1970, s. 329 vd.; Oktay Aslanapa, *Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri*, İstanbul 1979, s. 113-115; A. Yu. Yakubovskiy, *Altın Ordu ve Çöküşü* (trc. Hasan Eren), Ankara 1992, s. 12; V. E. Potekhin - D. V. Potekhin, *Tavrida-Kırım*, Simferopol 1994, s. 10; *An Economic and Social History of the Ottoman Empire* (ed. Halil İnalcık - Donald Quatert), Cambridge 1994, s. 196; Halil İnalcık, *Sources and Studies on the Ottoman Black Sea I the Customs Register of Caffa: 1487-1490*, Harvard 1995; a.mlf., "Kırım", *İA*, VI, 751; Şerafettin Turan, *Türkiye-İtalya İlişkileri I*, Ankara 2000, s. 67 vd.; Yücel Öztürk, *Osmanlı Hakimiyetinde Kefe: 1475-1600*, Ankara 2000; Abdullahoğlu Hasan, "Ceneviz Menbalarına Göre XV. Asır Kırım Hanlığı", *AYB*, I/10 (1932), s. 336-337, 376; "Kırım Tarihi veya Necati Efendi'nin Rusya Sefaretnâmesi" (haz. Faik Reşit Unat), *TV*, III/14 (1944), s. 139, 147, 225; III/15 (1949), s. 226; Mirza Bala, "Kırım", *İA*, VI, 745; Cengiz Orhonlu, "Kefe", *EP* (İng.), IV, 868-870.



YÜCEL ÖZTÜRK

KEFEN

(الکفن)

Cenazenin yıkanıp kurulandıktan sonra gömülmek üzere sarıldığı bez.

Sözlükte "örtmek" anlamına gelen *kefn* masdarından gelmektedir. Cenazenin kefenlenmesi işlemine de *tekn* denilir. Ölen kimsenin yıkanıp genelde beyaz olan temiz bir bezle sarılarak gömülmesi çevre temizliği, sağlık, insan saygılığının korunması, ölünün yakınlarının hâtıralarına saygı, ölümün hatırlanması gibi hikmetler taşıdığından hemen bütün din ve medeniyetlerde cenaze kültürünün önemli bir ögesini teşkil eder. Grek-Roma dünyasında, erken dönem Hinduizm'inde, Yahudilik ve Hristiyanlık'ta cenazenin yıkandıktan sonra kefenlenip gömüldüğü, kefen olarak genelde beyaz keten bezin kulla-

nıldığı, bazan da ölünün elbisesiyle defnedildiği bilinmektedir (bk. CENAZE; DEFİN). İslâm öncesi Arap toplumunda Sâmî geleneginin devamı olarak ölünün kefenlenip gömülmesi âdeti yanında elbisesiyle gömülmesi âdeti de vardı. Kefen için genelde Yemen mâmulü pamuklu beyaz bez kullanılır, elbise ile defnedildiğinde ise ölenin konumunu ve ona saygıyı temsilen elbisenin yeni ve pahalı kumaştan olması tercih edilirdi (Cevâd Ali, V, 160-161). İslâm döneminde cenazenin elbiseyle gömülmesi âdeti kaldırılarak hem ölüye saygıyı içeren hem de israf ve gösteriş önleyen sade bir kefenleme usulü getirilmiştir.

Cenazenin kefenlenmesi işi geride kalanlar üzerine farz-ı kifâyedir. Ölenin aksi yönde bir vasiyetinin bulunması bu yükümlülüğü kaldırmaz. Erkeğin kefeni kamîs, izâr ve lifâfe adı verilen üç parça bezden oluşur. Kamîs boyun kısmından ayaklara kadar uzanan ve gömlek yerine geçen, izâr da don veya eteklik yerini tutan ve baştan ayağa kadar uzanan bir bezdir. Lifâfe ise sargı yerinde olup baştan ayağa kadar uzanarak baş ve ayak taraflarından düğümlenir. Bu bakımdan izârdan biraz daha uzundur. Her üçü de yensiz ve yakasız, etrafları dikişsiz olur. Kadının kefeni, bu üç parçaya ilâve olarak yüzü de kapatacak bir baş örtüsü ile göbekte göğüs arasını kapatacak genişlikte bir göğüs örtüsünden ibaret beş parça bezden meydana gelir. Bu, sünnete uygun kefenleme (kefen-i sünnet) için gereken parça sayısı olup buna imkân bulunamadığında erkek için izâr ve lifâfe, kadın için bu ikisine ilâveten baş örtüsü yeterli olur (kefen-i kifâyet). Bu da mümkün olmadığı takdirde cenazenin bedenini kaplayan tek parça bezle yetinilir (kefen-i zarûret). Bulûğ çağına yaklaşmış çocuklar büyüklük hükmündedir. Bu çağa gelmemiş çocukların kefenleri sadece izâr ve lifâfeden ibaret olur. Savaşta şehid düşen kimseler, üzerindeki silâh vb. malzeme çıkarılarak elbisesiyle gömülür. Şehidin, bedeninin sünnete uygun kefenlemeye göre açık kalan yerlerinin kefenlenerek örtüleceği ve öyle defnedileceği görüşü de vardır.

Kefenin elbise dikimine yarayan herhangi bir bez veya kumaştan olması câizse de beyaz pamuklu bezden yapılması menduptur. Hadiste de kefenin temiz ve güzel olması, kefenlemeye özen gösterilmesi, fakat aşırılığa gidilmemesi istenmiştir (Müslim, "Cenâ'iz", 49; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 34-35). Bu sebeple kefen olarak çok âdi ve basit bezin veya çok pahalı

kumaşın kullanılması uygun görülmez. Erkekler için ipekli kumaştan kefen yapılması câiz görülmezken kadınlar için ipekten ve za'feranla usfur denilen boylarla boyanmış bezden kefen yapılması genelde câiz veya kerâhetle birlikte câiz görülmüştür.

Cenazenin yıkanıp kurulanmasının ardından kefenlemeye geçilir. Sünnete uygun kefenleme usulünde (Buhârî, "Cenâ'iz", 12-20; Müslim, "Cenâ'iz", 44-49; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 34-37), kefen ve cenazeye güzel kokular sürüldükten sonra lifâfe tabut içine veya düz bir yere, onun üzerine de izâr serilir. Ardından cenaze kefen gömleği giydirilerek ve elleri iki yana bırakılarak izârın üstüne konur. Erkek ölüde izâr önce soluna, sonra sağına getirilerek sarılır, peşinden lifâfe de aynı şekilde sarılır. Açılmasından korkulursa kefen bir kuşakla da bağlanabilir. Kadın ölüde ise saçları ikiye ayrılarak kefen gömleği üzerinden göğsü üstüne konulur ve üzerine yüzünü de örtecek şekilde baş örtüsü yerleştirilir. Ardından üstüne izâr sarılır ve izârın üzerinden göğüs örtüsü bağlanır, daha sonra lifâfe sarılır. Göğüs örtüsü lifâfeden sonra da bağlanabilir.

Kefen kural olarak ölen kişinin malından karşılanır. Kefen harcamaları ölenin borcundan, vasiyetinden ve vârislerin haklarından önce gelir. Ölünün tekfin masraflarını vârislerinden biri karşılamışsa bu masrafları ölünün terekkesinden alabilir. Geriye mal bırakmamış kimselerin kefen masrafı hayatta iken nafakasını vermekle yükümlü bulunduğu kimselere aittir. Böyle bir kimsesi yoksa duruma göre devlet bütçesinden veya bölgenin müslüman halkı tarafından karşılanır. Hanefî mezhebinde fetvaya esas olan, Şâfiî mezhebinde daha sahih kabul edilen, Mâlikî mezhebinde de kısmen benimsenen görüşe göre arkada mal bıraksın bırakmasın kadınların kefenleri hayatlarındaki nafaka yükümlülüğünün devamı olarak kocalarına aittir. Ölen kocanın kefen yükümlülüğünün karısına ait olmadığı hususun da ise fakihlerin ittifakı vardır.

Yensiz ve yakasız, dikişsiz ve oyasız sadece birkaç parça bezden ibaret olan kefen, bir yönüyle ölünün bedenini örtme görevini yerini getirdiği gibi bir yönüyle de insanın bu dünyadan bir şey götüremeyeceğini, doğduğu gibi çıplak gideceğini ve dünyanın fâniliğini temsil eder. Temiz bir bezden olması, güzel kokular sürülmesi ve kefenlemenin özenle yapılması ise insan saygınlığının ve geride kalanlara hürmetin bir gereğidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Cenâ'iz", 12-20; Müslim, "Cenâ'iz", 44-49; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 34-37; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 13; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 129-131; Kâsânî, *Bedâ'î*, I, 306-309; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, Kahire 1388/1968, II, 346-352; Şemseddin er-Remî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Kahire 1386/1967, II, 455-465; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), II, 202-207; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V, 160-161; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletüh*, Dimaşk 1405/1985, II, 471-480; "Tekfin", *Mu.F*, XIII, 236-248.



MEHMET KESKİN

KEFEVÎ, Mahmûd b. Süleyman

(محمود بن سليمان الكفوي)

(ö. 990/1582)

Hanefî fukahasının
biyografisine dair eseriyle tanınan
Osmanlı âlimi.

Kırım yarımadasının güneydoğu sahilindeki Kefe şehrinde olup ilk tahsilini burada yaptıktan sonra 949 (1542) yılında İstanbul'a gitti. Ebû Bekir el-Kefevî el-Kâdirî'den tasavvuf terbiyesi aldı. Kaplıca müderrisi Kadızâde Ahmed Şemseddin Efendi ve Sahn-ı Semân müderrisi Abdurrahman Efendi'nin derslerine devam etti. Bu hocası 953'te (1546) Halep kadılığına tayin edilince Anadolu kazaskeri Ma'lûl Emîr Efendi'ye intisap etti ve 959'da (1552) ona mülâzım oldu. Kefevî, eserinin birinci "ketîbe"sinin başında son iki hocası ile Muhammed b. Abdülvehhâb adlı hocasını anarak Ebû Hanîfe'ye ulaşan hoca zincirlerini kaydeder (vr. 41^a). 961'de (1554) 20 akçe ile İstanbul'da Molla Gûrânî Medresesi müderrisliğine getirilen Kefevî, daha sonra çeşitli defalar memleketi Kefe'de kadılık ve emvâl müfettişliği yaptı, ardından Gelibolu'ya kadı oldu. 987'de (1579) Çivizâde Mehmed Efendi Rumeli kazaskeri, Kadızâde de şeyhülislâm iken mâzûlen İstanbul'a döndü. 990 (1582) yılı başında vefat etti. Atâî inşâda kudretli olduğunu, Arapça ve Türkçe şiirler yazdığını, eşsiz diye nitelendirdiği meşhur eserinden başka bazı risâleleri ve ta'likatı bulunduğu kaydederek (*Zeyl-i Şekâik*, s. 273).

Kefevî, tam adı *Ketâ'ibü'l-â'îlâmi'l-aḥyâr min fuḡahâ'î mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr* olan eserini altmış yaşında iken kaleme aldığı belirtilir. Âlimlerin tâbi tutulduğu gruplandırmayı bu tür eserlerde yaygın olan "tabakat" yerine "ketîbe" (çoğulu ketâib) adıyla yaptığından kitabını bu şekilde adlandırmıştır. Müellif katıldığı ilim meclislerinde insanların ho-

ca ile talebelerini, ictihad ve taklid ehlini birbirinden ayıramadıklarını görünce bu eseri yazmaya başladığını, mütekaddimin ve müteahhirin, müctehid ve mukallid tanınmış Hanefî fukahasını asır ve tabakalara göre bu eserde topladığını söyler. Kitabın önemli bir özelliği olarak da sadece biyografik mâlûmatla yetinmeyip âlimlerin rivayet ve isnadlarına, farklı görüşlerine ve kendileriyle ilgili dikkat çekici bilgilere de yer verdiğini, daha önceki tabakat müelliflerinin bu hususu ihmal ettiklerini belirtir.

III. Murad'a ithaf ettiği eserin "unvan", "burhan", "erkân", "sultan" şeklinde dört başlığa ayırdığı giriş kısmında Kefevî ilk başlıkta ictihad, müctehid imamlar, Hanefî ulemâsının ictihad ehliyeti açısından gruplandırılması konusunda bilgi verip değerlendirmede bulunur. İkinci başlıkta din, hidayet, fıkıh, hikmet, millet, şeriat ve fitrat gibi kavramlar; üçüncü başlıkta peygamberler ve Resûl-i Ekrem; son başlıkta da Hz. Peygamber zamanında yönetim ve yargı, Resûlullah'ın tasarruflarının teşrî' bakımından değerlendirilmesi, usul ve furû ilmi, ashâbın ilimde önde gelenleri hakkında bilgi verdikten sonra ashap, tâbiîn ve müctehid imamlar ayrı birer bölüm olarak zikredilir. Ardından Hanefî fukahası yirmi iki bölüme ayrılır ve her tabakada mevcut âlimlerin biyografileri kaydedilir. Her bölümden sonra o dönemde yaşayan meşhur evliya ve sulehâya da yer verilmiştir.

Biyografik bilgiler için başta Kureşî'nin *el-Cevâhirü'l-muḍiyye*'si ve İbn Kutluboğa'nın *Tâcû't-terâcim*i olmak üzere çeşitli tabakat ve tarih kitaplarından faydalanan müellif, âlimlerin görüşleri ve bazı biyografik ve bibliyografik bilgilerle ilgili olarak da meşhur fıkıh ve fetva kitaplarına atıflarda bulunur. Ayrıca çağdaşlarına dair şifâhî bilgilere başvurur.

Muhteva ve hacim bakımından Hanefî tabakat kitapları içinde önemli bir yeri bulunan eser, son dönem ulemâsından Abdülhay el-Leknevî'nin Hanefî tabakasına dair *el-Fevâ'idü'l-behiyye*'sinin temel malzemesini oluşturur. *Ketâ'ib*'in Hanefî ulemâsının biyografisine dair en iyi kitap olduğuna işaret eden Leknevî, Kefevî'nin âlimler hakkında verdiği biyografik mâlûmatı olduğu gibi alarak diğer bilgileri, ayrıca evliya ve sulehâ biyografilerini çıkarmış, gerektiğinde başka kaynaklardan ilâveler yapmış ve yer yer değerlendirmelerde bulunmuştur.

Çok sayıda yazma nüshası bulunan *Ketâ'ibü'l-â'îlâmi'l-aḥyâr* (Süleymaniye

Ktp., Esad Efendi, nr. 548, Âşir Efendi, nr. 263, Cârullah Efendi, nr. 1580, Hâlet Efendi, nr. 630, Kılıç Ali Paşa, nr. 728, Reîsül-küttâb Mustafa Efendi, nr. 690, Gülnûş Vâlide Sultan, nr. 60, Ayasofya, nr. 3401, Şehid Ali Paşa, nr. 1931, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3048, Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1122, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1616, 1617) henüz basılmamıştır. Brockelmann, Kefevî'nin Adudüddin el-İcî'ye ait *Âdâbü'l-bahş* adlı risâleye bir hâşîye yazdığını da kaydederse de (GAL Suppl., II, 288) bu eser Muhammed b. Abdülhamid el-Kefevî'ye ait olmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 548; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 489; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 80, 231, 260, 273; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 3-4; *Sicill-i Osmânî*, IV, 314; *Osmanlı Müellifleri*, II, 19; Brockelmann, GAL, II, 572-573; Suppl., II, 288, 645; Zirikli, *A'lâm* (Fethullah), VII, 172; Halit Ünal, "el-Fevâ'idü'l-behiyye", *DİA*, XII, 502.



AHMET ÖZEL

KEFEVÎ, Mehmed

(bk. AKKİRMÂNÎ).

KEFEVÎ HÜSEYİN EFENDİ

(ö. 1010/1601)

Osmanlı kadısı, müderris ve edip.

Kırım'ın liman şehri Kefe'de doğup büyüdüğünden Kefevî nisbesiyle tanındı. Babasının adı İbrâhim olup Bağdatlı İsmâil Paşa'nın Rüstem olarak kaydetmesi yanlıştır. *Risâle fi tefsiri kavlihi te'âlâ "yevme ye'ti âyâtü rabbike"* adını taşıyan bir risâlenin (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 185, vr. 153-165) yazarı olan İbrâhim b. Yûsuf b. Mustafa el-Kefevî ile aynı şahıs olup olmadığını tayin etmek güçtür.

İlk tahsilini Kefe'de yaptığı anlaşılan Hüseyin Efendi eserlerinde çeşitli vesilelerle kendi hayatının önemli safhalarından bahseder: Kefe'de emlak sahibi tanınmış bir tâcir iken dünyadan el çekip ilim tahsili için İstanbul'a gitmiş (*Sevânihu't-tefe'ül*, vr. 20^b-21^a; *Râznâme II*, vr. 8^a), Kanûnî Sultan Süleyman devrinin sonlarında İstanbul'daki medreselerde dinî ve akfî ilimleri okumuştur. Mülâzemetini Karadâvudzâde Mustafa Efendi'den tamamladıktan sonra II. Selim zamanında Miftah Medresesi'ne müderris olmuştur. Ho-

cası Sahn-ı Semân müderrisi iken 974 Cemâziyelâhîrinde (Ocak 1567) Medine kadısı olduğuna göre Kefevî bu tarihten önce mülâzemetini tamamlamış olmalıdır. 977'de (1569) döndüğü Kefe'de şehrin kadısı Mahmud Çelebi'den riyâziyyât ve mûsiki öğrenmiş (*Sevânihu't-tefe'ül*, vr. 158^{a-b}), ayrıca Nakşibendî şeyhi Hâce Ahmed Sâdık Taşkendi'ye intisap ederek tasavvuf terbiyesi almıştır (*Râznâme II*, vr. 27^b).

Kefevî 985 (1577) yılında 40 akçeli bir medreseye tayinini istemiş (*a.g.e.*, vr. 90^b-91^a), bu isteği gerçekleşmeyince bir müddet sıkıntı çekmiş ve memleketine dönmek zorunda kalmıştır (*Sevânihu't-tefe'ül*, vr. 14^{a-b}, 130^a). Bu sırada tamamladığı *Sevânihu't-tefe'ül* adlı eserini Bahçesaray'da ziyaret ettiği Kırım Hanı II. Gazi Giray'a ithaf etmiştir (*a.g.e.*, dibâce). Onun Gazi Giray'la yakınlığının devamlı olduğu, 1003'te (1594) Tuna boylarındaki seferlere ve Yanık Kalesi fethine katılan hanın bu seferleri anlattığı bir mektubu Kefevî'ye göndermesinden anlaşılmaktadır. 985 (1577) yılı sonlarında annesiyle birlikte İstanbul'a dönen Hüseyin Kefevî'nin (*Râznâme II*, vr. 41^b-42^a) tekrar müderrisliğe başlayıncaya kadar ne yaptığı bilinmemektedir. Atâî'ye göre 990'da (1582) derecesi 40 akçeliye indirilen Fâtıma Sultan Medresesi'ne müderris tayin edilmiş, 993 Saferinde (Şubat 1585) 50 akçeli Şah Hûban Medresesi'ne nakledilmiştir.

25 Cemâziyelevvel 999'da (21 Mart 1591) Dursunzâde Abdülbâki Efendi'den boşalan Edirnekapi'daki Mihrimah Sultan Medresesi'nde görevlendirilen Kefevî 1002 Ramazanında (Haziran 1594) Sahn-ı Semân müderrisi oldu. Yavuz Selim (Cemâziyelevvel 1003 / Ocak 1595) ve Süleymaniye Dârülhadis (Muharrem 1004 / Eylül 1595) medreselerindeki hizmetinden sonra 1007 yılı Şâban ayında (Mart 1599) mahreç mevleviyetlerinden Kudûs kadılığına tayin edildi. Buradan 1008 Şevvalinde (Nisan 1600) Mekke kadılığına gönderildi. 27 Safer 1010'da (27 Ağustos 1601) Mekke'de vefat etti (Hasîbî, vr. 5^b). Ölümünün, bazı kaynaklarda yer aldığı gibi bu yılın şâban ayında (Atâî, s. 455) kadılıktan ayrılmış olduğu Kudûs'te (*Sicill-i Osmânî*, II, 185) veya 1012 (1603) yılında Mekke'de (*Keşfü'z-zunûn*, I, 554; II, 1504; Rızâ, s. 27) gösterilmesine itibar etmek güçtür. Mekke'de defnedilmiş olması (Hasîbî, vr. 5^b; Kâtib Çelebi, s. 178) daha doğru görünen Kefevî'nin müderris ola-

rak Edirne'ye döndükten sonra orada vefat edip Zehrimâr Camii hazîresine gömüldüğünü bildiren Ahmed Bâdî Efendi'nin bu kanaati de (*Riyâz-ı Belde-i Edirne*, II, 234) hayatı hakkında bilinenlerle uyusmamaktadır.

Zekî, güzel sesli, güzel ahlâklı, kültürlü, hoşsohbet ve nüktedan bir kişi olan Hüseyin Kefevî Arapça ve Farsça'yı edebiyatlarıyla öğrenmiş, hadis, tefsir, fıkıh ve diğer dinî ilimlerle birlikte matematik, astronomi ve mûsikiye de vâkıf olmuştur. Tahsil hayatı yanında daha sonraları kazandığı ilmi ve edebî sohbetlerde kendisine gösterilen sevgi ve saygıyı eserlerinde dile getirdiği gibi çağdaşları ve yakın dostları olan Kınalızâde Hasan Çelebi, Selânikî Mustafa Efendi, Rüstem Paşazâde Hüseyin Çelebi ve Nev'izâde Atâî de onun ilim ve irfanından övgüyle söz ederler.

Kefevî üç dilde şiir söylemiştir. Türkçe şiirlerinde kelime ve deyimler üzerinde oynayarak mecaz, tevriye ve cinaslarla edebî sanat yapmada ve nazîrede usta bir şair kabul edilmiştir. Kınalızâde Hasan Çelebi, onun Edirneli Emrî'nin bir beytine yaptığı nazîreyi mâna zenginliği bakımından nazîrelerin en iyisi olarak tanıtır (Çavuşoğlu, s. 34). Bazı şiirleri atasözü gibi dillerde dolaşan Kefevî, eserleri içerisine serpiştirdiği parçalarla diğer şiirlerini bir divan halinde toplayamamıştır.

Atâî ve Riyâzî gibi kaynaklarda Türk mûsikisinde eser telif edecek kadar bilgi sahibi olduğu kaydedilen Kefevî devrin mûsikişinaslarından Altuncuzâde ile de yakın arkadaştı (*Sevânihu't-tefe'ül*, vr. 34^b-35^b). Kefe'de güzel sesli gençlerin kendisinden mûsiki dersleri alıp bestelerinden istifade ettikleri (*a.g.e.*, vr. 161^b) ve birçok şiirinin bestelendiği bilinmektedir (Kâtib Çelebi, s. 178; Riyâzî, vr. 56^a).

Eserleri. 1. *Şerh-i Gülistân*. Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistân* adlı eserinin Türkçe tercüme ve şerhidir. Kefevî, *Gülistân*'ın önceki şârihleri Sürûrî ve Şem'î'yi tenkit ettiği (Atâî, s. 455) bu son kitabının ferâğ kaydında eserini Mekke'de kadı iken 16 Şevval 1009'da (20 Nisan 1601) tamamladığını bildirir. Bıraktığı müsveddeyi dostu ve Medine kadısı olan Rüstem Paşazâde Hüseyin Çelebi temize çekip dîbâcesine müellifin tercüme-i hâlini de yazarak esere *Bostân-e frûz-i Cinân der Şerh-i Gülistân* adını vermiştir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1504). Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Hamidiye, nr. 1159, vr. 1^b-5^a | *Dibâce-i Şerh-i Gülistân*) aynı kütüphanede iki (Hasan Hüsnü Paşa, nr.

955; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5044), Beyazıt Devlet (nr. 5562), Âtîf Efendi (nr. 2180) ve İstanbul Üniversitesi (Nâdir Eserler, TY, nr. 3243) kütüphanelerinde birer nüshası daha bulunmaktadır. 2. *Sevânihu't-tefe'ül ve levâihu't-tevekkül*. Müellif, Osmanlı toplumunda yaygın bir şekilde görülen, bir kitaba bakarak tefe'ül etme konusunda çeşitli meclislerde Mushaf-ı Şerif, *Meşnevî-i Ma'nevî*, Hâfız-ı Şîrâzî ve Abdurrahman-ı Câmî'nin divanları ile bazı mev'iza kitaplarında çıkan ve duruma uygun düşen ifade ve hikâyeleri toplayarak bu Türkçe eserini kaleme almıştır. İlk defa 985 (1577) yılında Kefe'de temize çekip II. Gazi Giray'a ithaf ettiği eserin kendi el yazısıyla olan bu nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı olup (Reîsülküttâb Mustafa Efendi, nr. 821) 139 hikâyeyi ihtiva etmektedir. Kitapta zikredilen olaylar tarihî, içtimâî, siyasi, ilmi, edebî, biyografik ve otobiyografik nitelikte olduğu için eser aynı zamanda bir tarih özeti ve o devrin aynası durumundadır. *Falname* (*İzâhu'l-meknûn*, II, 153) ve *Tefe'ülât-ı Kefevî* diye de anılan kitabın ikinci bir nüshası İzmir Millî Kütüphanesi'ndedir (nr. 1748). 3. *Râznâme*. *Sevânihu't-tefe'ül*'ün İstanbul'da bazı yeni olay ve hâtıralar ilâvesiyle 192 hikâyeye çıkarılmış şeklidir. Birincisini görmediği anlaşılan Kâtib Çelebi bu eseri tanıtabilmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 830). Müellifin 993 (1585) yılında Şah Bânû Hatun Medresesi'nde müderris iken kendi hattıyla yazıp III. Murad'a ithaf ettiği nüsha İstanbul'da Millet Kütüphanesi'nde (Ali Emîrî Efendi, Şer'iyye, nr. 1086), aynı padişaha ithaf edilmiş 996 (1588) tarihli diğer bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 1677) kayıtlıdır. Kefevî, eseri daha sonra bazı ilâveler yapıp telif düzenini "fâl-i ..." başlıklarıyla vererek III. Mehmed'e sunmuştur. *Râznâme II* diye adlandırılacak olan bu eserden Süleymaniye Kütüphanesi'nde biri müellif hattıyla olmak üzere altı (Fâtih, nr. 3892; Lala İsmâil, nr. 505; Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 539; Hacı Mahmud Efendi, nr. 5011, 5394; Yazma Başışlar, nr. 2287), İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde beş (Nâdir Eserler, TY, nr. 493, 1847, 3044, 3716, 4098), Topkapı Sarayı Müzesi (Emanet Hazinesi, nr. 1197) ve Çorum İl Halk kütüphanelerinde birer nüsha bulunmaktadır. Müellif bu nüshalardaki bir tefe'ül kaydını 998 (1590) yılında yazdığını belirtir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3892, vr. 73^a). Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde (Hü-

seyin Çelebi, nr. 813) *Târîhu'l-Kefevî* adıyla ve Arapça bir eser diye kaydedilen yazma da *Râznâme* nüshalarından biri olmalıdır; çünkü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki (Emanet Hazinesi, nr. 1467) bir münşeât mecmuasında bulunan birinci beratın (vr. 1^b) tanıtımında da görüldüğü gibi eseri *Târîh-i Kefevî* olarak tanıyanlar da vardır (Karatay, I, 439). 4. *Şerhu Lâmiyyeti'l-'Acem*. Tuğrâ'nin meşhur kasidesinin önceki şârihleri Selâhaddin es-Safedî, Bedreddin ed-Demâmîni ve Kadî Celâleddin el-Hadramî'nin eserlerinden derlenerek meydana getirilmiş bir şerhtir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1538). Bursalı Mehmed Tâhir'in de zikrettiği (Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri, s. 15; Osmanlı Müellifleri, I, 276), Demâmîni'yi isim vererek eleştiren bu şerhin nüshası tesbit edilememiştir. 5. *el-Cevâb 'an itirâzâtı'l-Mevlâ Ahmed el-Ensârî 'alâ mevâzi'a min Tefsiri'l-'allâme Ebi's-Su'ûd el-'İmâdî*. Devrin müderrislerinden Şemseddin Ahmed el-Ensârî (Atâî, s. 440-442) Ebüssuûd Efendi'nin meşhur tefsirindeki bazı görüşlerini tenkit etmiş, Hüseyin Kefevî de bu Arapça risâleyi yazarak Ebüssuûd'u savunmuştur. Eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 98/1). 6. *Ta'likât 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*. Kefevî'nin Süleymaniye Dârühadis Medresesi'nde *Şahîh-i Buhârî* okuttuğu sırada yazdığı sanılan bu açıklayıcı notlar (*Keşfü'z-zunûn*, I, 554; Müstakimzâde, vr. 369^a) gusûl hadislerine kadar gelmektedir. 7. *Ta'likât 'alâ Şahîhi Müslim*. Müellifin *Şahîh-i Müslim* üzerine yazdığı notlarını eserin yarısına kadar getirdiği kaydedilmiştir de (Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlılar Zamanında*, s. 15; *Osmanlı Müellifleri*, I, 276) bu iki eserin nüshalarına rastlanmamıştır. 8. *Risâle 'alâ mevâzi'a min Miftâhi'l-'ulûm ve şerhihi li's-Seyyid eş-Şerîf ve nübez mimma yete'allağu bi-şifati's-şalâti min Şerhi'l-Vikâye*. Sekkâki'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u ve buna Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin yazdığı şerhin bazı yerleri ve ayrıca Sadrüşşerîa es-Sânî'nin *Şerhu'l-Vikâye* adlı eserinden namazın kılınış şekline dair meseleler üzerine Kefevî'nin Arapça olarak yazdığı notlarıdır. Müellif nüshasından naklen 1047'de (1637) istinsah edilmiş bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Yenicami, nr. 1182/6). 9. *Şerhu evâ'ili bâbî'l-vekâle bi'l-bey' ve ş-şirâ' min'e'l-Hidâye*. Haneffî fakihî Burhâneddin el-Merginânî'nin *el-Hidâye fi Şerhi'l-Bidâye* adlı eserinden alış-

verişte vekâlet babının başlangıcını açıklayan Arapça bir risâle olup bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Yenicami, nr. 1182/7). 10. *Makâle fi Mevlânâ Muzaffer*. Kâtib Çelebi'nin *Makâletü Hüseyin el-Kefevî fi Mevlânâ Muzaffer el-Müderris bi-Medreseti Ebî Eyyûb el-Ensârî* başlığı ile tanıttığı eserin Türkçe olduğu sanılmaktadır. Kefevî'nin Ebû Eyyûb el-Ensârî Medresesi'nde müderris olan Mevlânâ Muzaffer'i, muîdi Şücâuddin'in dilinden bir müderrisin öğrencisi ve okuyucusuyla yaptığı bir sohbet üslûbunda tanıttığı bu eserin de (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1782) nüshası tesbit edilememiştir.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Çelebi Abdullah Efendi, nr. 305) baş tarafı eksik bir *Şerh-i Dîvân-ı Hâfız* nüshası Kefevî'ye nisbet edilmekte (Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlılar Zamanında*, s. 15; *Osmanlı Müellifleri*, I, 276), ancak Kâtib Çelebi onun yalnızca *Tefe'ülât-ı Dîvân-ı Hâfız* adlı bir eserini kaydetmektedir. Ayrıca kaynaklarda, Kefevî'nin devrin âlimlerinden Niksârîzâde Mahmud Efendi ile ilmî münazaralarına dair bir makalesinden söz edilmekteyse de (Atâî, s. 586; Kâtib Çelebi, s. 178, 381) bunun da nüshasına rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hüseyin Kefevî, *Sevânihu't-tefe'ül*, Süleymaniye Ktp., Reîsülküttâb, nr. 821, vr. 14^{a-b}, 20^b-21^a, 34^b-35^a, 130^a, 158^{a-b}, 161^b; a.mlf., *Râznâme II*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3892, vr. 8^a, 27^b, 41^b-42^a, 73^a, 90^b-91^a; Hasibî [Rüstem Paşazâde Hüseyin Çelebi], *Dibâce-i Şerh-i Gülîstân*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1159, vr. 1^b-5^a; Beyânî, *Tezkire* (nşr. İbrahim Kutluk), Ankara 1997, s. 38, metin, s. 72; Selânikî, *Târîh* (İpsirli), I, 237, 399-404; II, 523, 800; Kınalızâde, *Tezkire*, s. 292-293; Kafzâde Fâizî, *Zübdetü'l-eş'âr*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1877, vr. 34^a; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 440-442, 454-456, 586; Riyâzî, *Riyâzü's-şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 56^{a-b}; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, s. 177-178, 367, 381; *Keşfü'z-zunûn*, I, 554, 783, 830; II, 1504, 1538, 1782; Rızâ, *Tezkire* (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, s. 27; Muhibbî, *Hulâşatü'l-eşer*, II, 121-122; Tefvîk, *Mecmû'atü't-terâcim*, İÜ Ktp., TY, nr. 192, vr. 19^a; *Târîh-i Silsile-i Ulemâ*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2142, vr. 210^a; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 369^a; Mehmed Tefvîk, *Kâfile-i Şu'arâ*, İstanbul 1290, s. 140-141; Ahmed Bâdî, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10392, II, 233-234; *Sicill-i Osmânî*, II, 185; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlılar Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri* (haz. Mehmet Sarı), Ankara 1990, s. 15; *Osmanlı Müellifleri*, I, 276; Osman N. Peremeci, *Edirne Tarihi*, İstanbul 1940, s. 233-234; *Hedîyyetü'l-'ârifîn*, II, 321; *İzâhu'l-meknûn*, II, 153; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 375, 439; Cahid

Baltacı, XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri, İstanbul 1976, s. 401, 420, 525, 540; Mehmet Çavuşoğlu, *Divanlar Arasında*, Ankara 1981, s. 30-34; *Kâmûsü'l-a'lâm*, III, 1958; "Kefeli [Kefevî]", *TA*, XXI, 460; "Hüseyin Efendi", *TDEA*, IV, 299-300.



CEMİL AKPINAR

KEFFÂRET

(bk. KEFÂRET).

KEFİL

(bk. KEFALET).

KEHANET

(bk. KÂHİN).

KEHF SÛRESİ

(سورة الكهف)

Kur'an-ı Kerim'in on sekizinci sûresi.

Mekke döneminde Gâşiye sûresinden sonra nâzil olmuştur. 28, 83 ve 101. âyetlerin Medine'de indiği yolunda rivayetler varsa da âyetlerin muhtevası ve üslûbu bu rivayetlerin sıhhati konusunda şüphe uyandırmaktadır (M. İzzet Derveze, III, 475). Adını, 9-26. âyetlerde yer alan Ashâb-ı Kehf kıssasındaki *kehf* (mağara) kelimesinden almıştır. 110 âyet olup fâsılası 1 harfidir.

Nüzûl sebebiyle ilgili şöyle bir rivayet kaydedilmektedir: Peygamberlik konusunda bilgisi olmayan Kureyş müşrikleri, Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasıyla ilgili bilgiler almak üzere kıssacılığı ile tanınan Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Ebû Muayt'ı yahudi âlimlerine göndermişler, bu âlimler de Hz. Muhammed'e Ashâb-ı Kehf, yeryüzünün doğu ve batısına giden kişi ve ruh konularında soru sormalarını, eğer bunları bilirse ona inanıp uymalarını tavsiye etmişlerdir. Resûl-i Ekrem bu sorulara cevabını bir gün sonra vereceğini bildirmiş, fakat "inşallah" demeyi unutmamıştı. Beklediği vahiy gelmeyince müşrikler aleyhinde konuşmaya başlamış, Hz. Peygamber büyük bir sıkıntıya düşmüştü. On beş gün sonra da, "Allah izin verirse demedikçe hiçbir şey için şu işi yarın yapacağım deme" (âyet 23-24) meâlindeki uyarının da yer aldığı Kehf sûresi nâzil olmuştur (Süyûtî, *Esbâb-ü'n-nüzûl*, s. 128). Elmalılı Muhammed Hamdi bu riva-

yetle adı geçen râvilerden birinin tanınan bir kişi olmaması, söz konusu sorulardan üçüncüsünün daha önce nâzil olan bir sûrede (el-İsrâ 17/85) açıklanmış olması gibi sebeplerle rivayetin ihtiyatla karşılanması gerektiğini ifade eder (*Hak Dini*, V, 3219-3220).

Sûrenin muhtevasını yedi bölüm halinde ele almak mümkündür. İlk bölümde (âyet 1-8) insanlara doğruyu anlatıp iman eden ve sâlih amel işleyenlere ilâhî rahmeti, inanmayanlara da içine düşecekleri azabı bildirmek üzere Kur'an'ı gönderen Allah'ın hamdedilmeye lâyık olduğu belirtiltikten sonra O'na çocuk edinme isnâdında bulunanların sözlerinin büyük bir yalan olduğu ifade edilmektedir. Bu âyetler, melekleri Allah'ın kızları sayan putperest Araplar'ın bâtil inançlarını reddetmektedir. Ardından gelen âyetlerde insanların Kur'an'a inanmamaları sebebiyle üzüntü duyan Hz. Peygamber teselli edilmekte, ayrıca yeryüzünün insanların sınanmasına uygun bir ortam olması için süslenip çekici hale getirildiği bildirilmektedir.

İkinci bölümde (âyet 9-26), geçmiş dönemlerde putperest bir kavim içinde Allah'ın varlığına ve birliğine inanan, bu inançlarını açıkça dile getirip putperest-

liğe karşı çıkan ve öldürülmekten yahut inançlarını değiştirmeye zorlanacaklarından korkup bir mağaraya sığınan birkaç gençle ilgili Ashâb-ı Kehf kıssası yer almaktadır (bk. ASHÂB-ı KEHF).

Sûrenin üçüncü bölümünde (âyet 27-49) dünya ve âhiret hayatı karşılaştırılıp insanlara öğüt verilmektedir. Gerçek sığınanın Allah olduğunu, O'nun rızasını isteyerek sabredip dua etmek gerektiğini, böyle yapanların cennette mükâfatlarını alacaklarını belirten âyetler içinde bunları pekiştirmek üzere iki örnek verilmektedir. Bunların ilkinde, kendisine diğer nimetler yanında iki güzel bahçe de verilen gururlu ve bencil bir kişiyle gerçek bir mümin arasında geçen bir diyalog ve âhiret sorumluluğuna inanmadığı belirtilen bencil kişinin âkıbeti anlatılmaktadır. Tefsirlerde (meselâ bk. Şevkânî, III, 285) bunların gerçek kişiler olup olmadığı tartışılmıştır. Bazı rivayetlerde sözü edilenlerin Mahzûm kabilesinden iki kardeş veya İsrâîloğulları'na mensup iki kişi olduğu ileri sürülmüşse de burada önemli olan âyetlerin verdiği mesajdır. İkinci örnekte, dünya hayatı gökten indirilen yağmura benzetilip bu sayede bitkilerin geliştiği, ancak arkasından rüzgârın savurduğu çerçöp haline dönüştüğü ifade edilerek bütün nimetleriyle geçici olan dünya hayatının ebedî âhiret hayatını kazanmanın bir vasıtası olarak değerlendirilmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.

Dördüncü bölümde (âyet 50-59), Allah'ın meleklerle Âdem'e secde etmeleri yönündeki buyruğuna İblîs'in uymadığı bildirildikten sonra peygamber göndermek, kitap indirmek gibi ilâhî nimetlere atıf yapılarak kulların bu nimetlere şükürle karşılık vermeleri istendiği ifade edilmektedir.

Sûrenin beşinci bölümünde (âyet 60-82), Mûsâ ile kendisine rahmet ve hikmet verilmiş olan bir kişinin kıssası anlatılmaktadır. Hz. Mûsâ, müfessirlerin Hızır olduğunu söyledikleri bu kişinin ilminden faydalanmak için yapacağı yolculukta ona arkadaş olmayı teklif etmiş, o da sabırsızlık gösterip yaptıklarının sebebini sormaması şartıyla bunu kabul edeceğini belirtmiş, Mûsâ'nın buna rızâ göstermesiyle yolculukları başlamıştır. Arkadaşı önce bindikleri gemiyi delmiş, arkasından bir çocuğu öldürmüştü, daha sonra da uğradıkları kasabanın halkı kendilerini misafir etmediği halde orada yıkılmak üzere olan bir duvarı düzeltmiştir. Her defasında sözünde durmayıp bu yaptıklarının sebebini soran Mûsâ'ya arkadaşları artık beraberlik-

Kehf sûresinin ilk âyetleri



lerinin sona erdiğini söylemiş, ilk bakışta yanlış gibi görünen davranışlarının gerçek sebeplerini anlatmıştır (bk. HIZIR). Bu âyetlerde olayların gözlemlenenlerin dışında başka sebepleri, anlamları ve amaçlarının bulunabileceğine işaret edilmektedir. Tasavvuf ehli, 65. âyetle geçen bir deymi kullanarak ledün ilmi dedikleri bâtını bilgi türü ve alanının geçerliliği konusunda buradaki âyetleri delil gösterirler (meselâ bk. İbnü'l-Arabî, I, 138; IV, 261-262; XIII, 59; ayrıca bk. BÂTİN İLMİ).

Altıncı bölüm (âyet 83-101) Zülkarneyn kıssasıyla ilgilidir. Âyetlerde kendisine iktidar ve ihtiyaç duyduğu her şey için vâsıta verildiği bildirilen Zülkarneyn'in önce batıya, sonra doğuya gidip karşılaştığı toplulukları uyardığı, ardından iki dağ arasına ulaştığında Ye'cûc ve Me'cûc'ün kendilerine zulmettiğini söyleyen bir kavimle karşılaşp onlar için saldırılara karşı korunmalarını sağlayacak bir set yaptığı bildirilmektedir. Ayrıca kıyametin kopmasına ve sûrun üfürülmesine, Ye'cûc ve Me'cûc gibi saldırgan toplulukların kıyamette azapla yüz yüze geleceğine temas edilmektedir.

Yedinci bölümde (âyet 102-110), Allah'ı ve âhireti inkâr edenlerin dünyadaki çabalarının boşa gidip acıklı bir azaba uğrayacakları, iman edip iyi davranışlarda bulunmalarını ise firdevs cennetine girecekleri belirtilmekte, ilâhî ilim ve hikmetin enginliğine işaret edilmektedir. Sûre, rablerine kavuşmayı ümit edenlerin O'na ortak koşmaksızın iyi ve erdemli işler yapmalarının şart olduğunu bildiren ifadelerle sona ermektedir.

Allah'ın oğul edinmekten münezzeh olduğu, rahmetinin bir sonucu olarak katından peygamber ve kitap gönderdiği, kıyamet ve âhiretin hak olup inanan ve iyi amel işleyenlerin mükâfat, şirke düşüp gururlanan ve azgınlık yapanların ceza göreceği gibi temel konuların vurgulandığı Kehf sûresinde bu hususlar bazı kısımlarla pekiştirilmiş, insanların inanıp her türlü taşkınlıktan kaçınarak hak ve adalete bağlı kalmaları teşvik edilmiştir.

Hadis kaynaklarında Kehf sûresini okuyanların deccâlin şerrinden korunacaklarına dair rivayetler yer almaktadır. Bu korunma bazı rivayetlere göre sürenin ilk âyetlerinin (Müslim, "Fiten", 110; Tirmizî, "Fiten", 59), bazılarına göre ise son âyetlerinin (Müsned, VI, 446) okunmasıyla gerçekleşir. Diğer taraftan sürenin belli bölümlerini okuyan yahut ezberleyenler için bunun kıyamet gününde nur olacağı,

cuma günü bu sûreyi okuyanların iki cuması arasında işlediği günahların bağışlanacağı gibi rivayetler bulunmaktadır (Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, V, 354-359); ancak bu rivayetlerin güvenilir olmadığı belirtilmektedir (M. Nâsirüddin el-Elbânî, III, 1336; V, 2013, 2482).

Kehf sûresiyle ilgili müstakil eserler kaleme alınmış olup bazıları şunlardır: Şemseddin Sivâsî, *Nakdül-hâfî fi tefsîri sûreti'l-Kehf* (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3676); Şehâbeddin Sivâsî, *Sûre-i Kehf Tefsiri* (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal Sultan, nr. 85); Kemalpaşazâde, *Tefsîru sûreti'l-Kehf* (Süleymaniye Ktp., Yenicami, nr. 1180); Saçaklızâde Mehmed, *Tefsîru sûreti'l-Kehf* (Adana İl Halk Ktp., nr. 138); Muhammed Âdil Kalkaylî, *el-Hendese-tü'l-ilâhiyye fi tefsîri sûreti'l-Kehf* (Amman 1406/1986); Muhittin Akgül, *Mâtürîdî Tefsiri'nde Kehf Sûresinin Tahkik ve Tahlîli* (yüksek lisans tezi, 1991, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü); Muhammed Taylan, *Kehf Sûresi'nde Anlatılan Kıssaların Tarihi, Edebî, İlmî ve Dinî Açından Tahlîli* (yüksek lisans tezi, 1999, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, VI, 446, 449; Buhârî, "Tefsîrül-Kur'ân", 18; Müslim, "Fiten", 110; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 14; Tirmizî, "Fiten", 59; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, XV, 107-188; XVI, 1-32; Fahreddin er-Râzî, *Me'âtihu'l-gayb*, XXI, 73-176; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (nşr. Osman Yahyâ), Kahire 1410/1990, I, 138; IV, 261-262; XIII, 59; İbn Kesir, *Tefsîrül-Kur'ânî'l-âzîm*, Kahire, ts. (Dâru İhyâi'l-kütübî'l-Arabiyye), III, 70-110; Süyûtî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Kahire 1986, s. 128; a.mlf., *ed-Dürrü'l-menşûr*, Beyrut 1403/1983, V, 354-359; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, III, 285; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XV, 199-342; XVI, 1-56; Elmalılı, *Hak Dini*, V, 3217-3297; M. Âdil el-Kalkaylî, *el-Hendese-tü'l-ilâhiyye fi sûreti'l-Kehf*, Amman 1406/1986, s. 6-9; M. Nâsirüddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdîşü'z-zâ'ife ve'l-mevzû'a*, Riyad 1412, III, 1336; V, 2013, 2482; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrül-hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri* (trc. Ekrem Demir v.dğr.), İstanbul 1997, III, 475.



İLYAS ÜZÜM

KEHHÂLE, Ömer Rızâ

(عمر رضا كحالة)

(1905-1987)

Tarihçi,
araştırmacı ve ansiklopedist.

Dimaşk'ta doğdu. Ticaretle meşgul olan bir ailenin çocuğudur. İlk ve orta öğrenimini Şam'da yaptı. Yüksek öğrenim için bir yıl Lübnan'da bulunduydu da geri ka-

lan tahsilini yine Şam'da tamamladı. Bir süre ilkököl öğretmenliği yaptıktan sonra baba mesleği olan ticaretle uğraşmaya başladı. Bu sebeple Cezayir, Fransa, İngiltere, Nijerya ve Sierra Leone'u gezdi. Seyahatin amacı zamanla değişerek ilmi inceleme gezisine dönüştü. Bu ülkelerin etnolojisine dair araştırmalarının ürünü olarak kaleme aldığı otuz makaleyi *Elif Bâ* gazetesinde yayımladı. Makaleler, Suriye Eğitim Bakanı ve el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'nin başkanı Muhammed Kürd Ali'nin dikkatini çekti. Konferans vermesi için başbakan tarafından akademiye davet edildi. Şam'daki Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye'de otuz iki yıl memur ve müdür olarak görev yaptı. Bu süre içinde çok sayıda Doğulu ve Batılı âlim, edebiyatçı ve araştırmacıyla tanışma imkânı buldu. Daha sonra Şam'daki el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-Arabî'ye tayin edilen Kehhâle bu görevi sırasında el-Mecmau'l-ilmiyyü'l-İrâkî, el-Meclisü'l-a'lâ li'l-ulûm ve'l-fünûn ve'l-âdâb ve'l-ulûmî'l-ictimâiyye (Dimaşk), el-Cem'iyetü'l-Misriyye li'd-dirâsâti't-târihiyye, el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye (Mısır) ve Cem'iyetü't-türâsî'l-ilmî (Halep) gibi kurumlara üye olarak seçildi. 30 Kasım 1987'de Şam'da vefat etti ve Bâbüssağır Kabristanı'na defnedildi.

Eserleri. Daha çok ansiklopedik çalışmaları olan Kehhâle'nin en önemli eseri *Mu'cemü'l-mü'ellifin*'dir. Tam adı *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcimü müşannifi'l-kütübî'l-Arabiyye* olan eserde Kehhâle kendi zamanına kadar Arapça eser yazan vefat etmiş müellifleri ele almıştır. Alfabetik olan bu çalışmada bir müellifin kısaca hayatından bahsedildikten sonra eserleri zikredilir. Çok eser sahibi müelliflerin çalışmalarından farklı alanlarda beş tanesi kaydedilir. Ardından bibliyografya verilir. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, son iki cildi indeks olmak üzere on beş cilt (sekiz mücellled) olarak basılmıştır (Dimaşk 1376-1381/1957-1961). Kehhâle, bu baskının XIII. cildine eklediği küçük hacimli *el-Müstedrek*'in yanı sıra müstakil bir *el-Müstedrek* daha kaleme almış ve önceki ciltlerde yer almayan veya eserin baskısından sonra vefat eden müellifleri eklemiştir (Beyrut 1406/1985). Ferrâc Atâ Sâlim, *el-Müstedrek*'leriyle birlikte eserin dört ciltlik şahıs isimleri indeksini hazırlamıştır (*Keşşafü Mu'cemî'l-mü'ellifin li-Kehhâle*, Riyad 1419/1998). Ferrâc Atâ bu indekste şahısların ölüm tarihini tekrar vermiş, bazı kişiler hakkında tanıtıcı kısa cümleler yazmıştır. Ayrıca isimleri numaralayıp 19.100 isim belirlemiştir.

Kehhâle'nin büyük emek mahsulü olan bu çalışması takdirle karşılanmakla birlikte bazı hataları da tesbit edilmiştir. Eserde alfabetik sıralama yanlışları yapılması, aynı kişilerin farklı isim ve lakaplarından dolayı farklı yerlerde mükerreren zikredilmesi, tarihlerin yanlış veya eksik yazılması, bazı yer, şahıs ve kitap isimlerinin yanlış kaydedilmesi, bir kısım müelliflerin daha az bilinen isimleriyle yazılması, bazı eserlerin yanlış müelliflere izâfe edilmesi eserin eleştirilen noktalardır. İdris b. Mâhî el-Kaytûnî, İsmâil b. Ali el-Ekva', Abdullah el-Hibşî eserlerdeki bu hataları konu alan makaleler yazdıkları gibi (bk. bibl.) Ferrâc Atâ da indeksinde hatalara işaret etmiştir (*Keşşâf*, I, s. 1-5). Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf esere bir tekmile yazarak 1397-1415 (1977-1995) yılları arasında vefat eden müellifleri eklemiştir (Beyrut 1418/1997).

Kehhâle'nin diğer başlıca eserleri de şunlardır: *Mu'cemü kabâ'il-i 'Arabî'l-kadîme ve'l-hadîse* (I-V, Dimaşk 1368; Beyrut 1395/1975); *Fihrisü Mecelleti'l-Mecma'i'l-ilmîyyi'l-'Arabî bi-Dimaşk li-müddeti erba'în sene* (I-VII, Dimaşk 1375/1956); *el-'Âlemü'l-İslâmî* (I-II, Dimaşk 1958, 1984); *A'lâmü'n-nisâ' fi 'âlemeyi'l-'Arab ve'l-İslâm* (I-V, Dimaşk 1377-1379/1958-1959; Beyrut 1982); *Coğ-râfiyyetü Şibhi Cezîreti'l-'Arabîyye* (Mekke 1384/1964); *el-Luğatü'l-'Arabîyye ve 'ulûmühâ* (Dimaşk 1391/1971); *el-'Ulûmü'l-bahte fi'l-'uşûri'l-İslâmîyye* (Dimaşk 1392/1972); *el-'Ulûmü'l-'ame-liyye fi'l-'uşûri'l-İslâmîyye* (Dimaşk 1392/1972); *et-Târîh ve'l-coğrâfiyye fi'l-'uşûri'l-İslâmîyye* (Dimaşk 1392/1972); *el-Fünûnü'l-cemîle fi'l-'uşûri'l-İslâmîyye* (Dimaşk 1392/1972); *el-Müntehab min mahtûâtü'l-Medîneti'l-Münevverre* (Dimaşk 1393/1973); *'Ulûmü'd-dîni'l-İslâmî* (Dimaşk 1394/1974); *Mukaddimât ve mebahîş fi hadâreti'l-'Arab ve'l-İslâm* (Dimaşk 1394/1974); *el-'Arab men hüm ve mâ kîle 'anhüm* (Beyrut 1399/1979); *el-Mer'e* (I-II, Beyrut 1979); *el-Hub* (Beyrut 1404/1984, 2. bs.); *Mu'cemü muşannifi'l-kütübi'l-'Arabîyye fi't-târîh ve'l-terâcim ve'l-coğrâfiyye ve'r-rahalât* (Beyrut 1406/1986).

BİBLİYOGRAFYA :

Ömer Rızâ Kehhâle, *el-Müstedrek 'alâ Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, Beyrut 1406/1985, s. 7-10; Edhem el-Cündî, *A'lâmü'l-edeb ve'l-fen*, Dimaşk 1958, II, 146; Hassân b. Bedreddin el-Kâtib, *el-Mevsû'atü'l-müceze*, Dimaşk 1971, VI, 193; Enver el-Cündî, *A'lâmü'l-karnî'r-râbi' 'aşer el-hicrî*, Kahire 1981, s. 179-188; M. Abdüllatif

Sâlih el-Ferfûr, *A'lâmü Dimaşk fi'l-karnî'r-râbi' 'aşer el-hicrî*, Dimaşk 1408/1987, s. 382-383; Ahmed el-Alâvine, *Zeylû'l-'A'lâm*, Cidde 1418/1998, s. 142-143; Ferrâc Atâ Sâlim, *Keşşâf Mu'cemü'l-mü'ellifîn li-Kehhâle*, Riyad 1419/1998, I-IV; Nizâr Abâza – M. Riyâz el-Mâlih, *İtmâmü'l-'A'lâm*, Beyrut 1999, s. 191-192; İdris b. Mâhî el-Kaytûnî, "Nazra fi Mu'cemü'l-mü'ellifîn", *MMLADm.*, XLII (1967), s. 299-320; XLVI (1971), s. 302-323; İsmâil b. Ali el-Ekva', "Havle Mu'cemü'l-mü'ellifîn", a.e., LI (1976), s. 397-415; Abdullah el-Hibşî, "Taşhîhu'l-'a'lâmî'l-Yemenîyye fi kitâbi Mu'cemü'l-mü'ellifîn", *Mecelletü'l-'Arabî*, XVI/3-4, Riyad 1981, s. 208-226; "Vefeyât", *'Âlemü'l-kütüb*, IX/1, Riyad 1408/1988, s. 139-140.



MUHAMMED ABDÜLLATİF SÂLİH EL-FERFÛR

KEHKEŞAN

Divan şiirinde ve çeşitli efsanelerde adı geçen bir yıldız kümesi, samanyolu.

Farsça'da "saman" mânasına gelen *kâh / keh* ile "çekenler" demek olan *keşân* kelimeleriyle yapılmış, "saman çekenler, saman taşıyanlar" anlamındaki bu isimle güneş sisteminin de içinde bulunduğu, dünyadan çok uzakta ve merkezden dışa doğru sayıca azalan, disk şeklinde, bulutsuz gecelerde açıkça görülebilen yıldızlar kümesi ifade edilmiştir. Beyaz bir yol halinde görülen sayısız yıldızdan ibaret bu küme için Farsça'da *kâh-enkân*, *pâlâheng* denildiği gibi Arapça'da *meccerre* ve *hakkâ* adları kullanılmıştır. Birçok Doğu ve Batı milletinin efsanelerinde çeşitli şekillerde yer alan keheşan, Yunan mitolojisine göre Jüpiter'in karısı Juno'nun Hercules'i emzirirken göğsünden düşerek gökyüzüne dağılan birkaç damla sütten meydana gelmiştir. Bundan dolayı yıldız kümesine İngilizce'de *milky way* (süt yolu) denmiştir. Yakut efsanelerinde "göğün dikiş yeri" veya "Tanrı'nın dünyayı yarattığı sıralardaki ayak izleri" kabul edilmişken Kuzeybatı Sibirya'da Vogul, Orta Sibirya'da Tunguz kavimleriyle Macarlar'ın efsanelerinde "altı ayaklı geyiği avlamak için ayaklarına kayak takan avcının kayak izleri" şeklinde düşünülmüştür.

Türk efsanelerinde keheşan daima yön tayiniyle ilgili olarak yer alır. Nitekim Anadolu'da kullanılan "gökdere, gök yolu" tabirleri, Hun Türkleri'nin Avrupa'ya akınlarında keheşan istikametinde takip ettikleri "ordu yolu"nun izlerini aksettirmektedir. Değişik coğrafyalarda yönü az çok farklılık gösteren keheşan, özellikle yaz aylarında Orta Asya ile Avrupa

arasında uzanan bir yol gibi görüldüğünden büyük göçler bu yol doğrultusunda yapılmıştır. Türk dilinin Farsça keheşan kelimesini henüz tanımadığı zamanda ve yörelerde Kırgızlar'ın "kuş colı (yolu)", Türkmenler'in "kuşlar yolu", Kazan Türkleri'nin "kiyik (yabani) kaz yulı" şeklindeki adlandırmaları astronomi gözlemine dayanan yön tayini anlayışıyla ilgilidir. Osmanlı Türkçesi'nde de keheşana İslâmî bir tasavvurla birlikte yine yön bildiren "hacılar / hac yolu" denmiştir.

Fars efsanelerine göre keheşan, kerpiç ustalarına saman taşıyanların düşürdüğü saman çöp ve tozlarından meydana gelmiştir. Türkçe'de "saman uğrusu" adı da bu efsanenin bir saman hırsızının bıraktığı izler tasavvuruna dayanmasından ortaya çıkmıştır. Necâtî Bey'in, "Devr-i felek ki arpa kadar zulme meyl ede / Dest-i adâletin sala çok keheşâna tîğ" beytindeki, feleğin yaptığı zulümden dolayı keheşana kılıç çekilmesi tasavvuru zulüm (kötülük) - uğru (hırsız) - arpa (saman çalınması) arasında kurulmuş olan ilgiden dolayıdır. Ayrıca zulümdeki "karanlık" mânası yönünden de gece bastırır bastırmaz keheşanın görüneceği kastedilmiştir. Türkiye Türkçesi'nde "saman yolu, samanlık yolu, gök yolu, gök kapısı" gibi sözlerle de keheşan anlatılmıştır.

İstanbul'da çıkarılan *Kehkeşan* mecmuasının ilk sayısının kapağı



Kehkeşan motifi divan şiirinde çeşitli şekillerde görülmektedir. Bazan hem çokluğu hem parlaklığı itibarıyla âşığın göz yaşı olarak ele alınmış, şekli itibarıyla da daha çok yola benzetilmiştir. Hayâlî'nin, "Aks-i râh-ı pür-şükûfendir miyan- bend-i felek" mısraında keheşan sevgilinin yıldız çiçekleriyle dolu yolunu ifade etmek üzere kullanılmıştır. Ayrıca yine şekil yönünden kervana da benzetildiğinden divan şiirinde "kervan-râh-ı keheşan" tabirine sık sık rastlanır. Ahmed Paşa'nın, "Geh kâhkeşan gâh iletir hirmen-i mehten / Dûlâb-ı felek delv ile dökerdi ana mâ" beytinde keheşanın ay harmanından saman götürmesi ve "felek dolabı"-nın delv ile (kova = kova burcu) ona su dökmesi bir arada zikredilerek kerpiç yapımına telmihte bulunulmuştur. Nevî'nin, "Kem kâse bezm-i iştetine mâh-ı âsuman / Yetmez ziyâfetinde simât olsa keheşan" beytinde keheşan, kendisini teşkil eden küme içindeki yıldız bolluğundan ötürü övülen şahsın sofrasındaki zenginliği ifade eder. Bazan da Şeyhî'nin, "San dâneyidi encüm ü dâm idi keheşân / Yâ sayd-ı nesr-i tâyire pertâb idi şihâb" beytinde olduğu gibi keheşan tuzağa, yıldızlar ise kuşları aldatmak için içine serpilmiş yeme benzetilmiştir.

Yakın dönem Türk matbuatında "Kehkeşan" adı verilen bazı edebî dergiler yayımlanmıştır. Bunlardan Trabzon'da Ali Rıza tarafından çıkarılan dergi on beş günlük "musavver, edebî, fennî, zirâî, ticarî, sinâî bir mecmua" olarak 23 Temmuz 1909 ile 1910 arasında yirmi dört sayı çıkarılmıştır. Şiir, makale, tenkit, felsefî yazılar, kısa hikâye ve musahabelerin yer aldığı mecmuada Hamâmizâde İhsan, Halil Nihad (Boztepe), İbrahim Alâeddin (Gövsâ) ve Tahsin Nâhid gibi imzalar görülmektedir. Fecr-i Âtî'nin yerini almak isteyen Yeni Nesil adlı edebî grubun yayın organı olarak İstanbul'da neşredilen *Kehkeşan* ise "fennî, edebî, içtimâî on beş günde bir neşrolunur mecmua-i musavver" tanıtımıyla yayın hayatına girmiş, 8 Eylül 1912 – 2 Eylül 1914 tarihleri arasında sadece dokuz sayı çıkabilmiştir. Görülebilir beş sayısındaki başlıca imzalar şunlardır: Hasib (Dinçsoy), Hâlid Fahri (Ozansoy), İsmâil Hâmî (Danışmend), Sadi, Münir Süreyya (Münir Süleyman Çapanoğlu), Selâhaddin Enis (Kantaragâşizâde, Atabeyoğlu), Yusuf Ziya (Ortaç).

BİBLİYOGRAFYA :

Burhân-ı Kâtî Tercümesi, s. 685; [Redhouse], *İlâveli Lugat-ı Osmâniye*, İstanbul 1283, II, 181; a.mlf., *A Turkish and English Lexicon*, İstanbul

bul 1890, s. 1520; Şükûn, *Farsça-Türkçe Lûgat*, s. 1492; *Tarama Sözlüğü*, Ankara 1967-71, III, 1893; V, 3290; Agâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı* (İstanbul 1943), İstanbul 1980, s. 216-217; Yusuf Ziya Ortaç, *Bizim Yokuş*, İstanbul 1966, s. 11-15; Halit Fahri Ozansoy, *Edebiyatçılar Çevremde*, Ankara 1970, s. 228-230; Mehmed Çavuşoğlu, *Necâti Bey Divânı'nın Tahlili*, İstanbul 1971, s. 252; Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi*, İstanbul 1971, II, tür.yer.; Hasan Duman, *Katalog*, s. 206; Cemâl Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı (Tahlili)*, Ankara 1987, s. 439; M. Nejat Sefercioğlu, *Nevî Divânı'nın Tahlili*, Ankara 1990, s. 334-359; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1999, s. 236; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XXII, 298; Cengiz Yurdanur, "Kehkeşân", *TDEA*, V, 260.



NAZIM H. POLAT

KELÂBÂZÎ, Ahmed b. Muhammed (أحمد بن محمد الكلاباذي)

Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed
b. el-Hüseyn el-Buhârî el-Kelâbâzî
(ö. 398/1008)

Buhârî'nin râvilerine dair
eseriyle tanınan hadis âlimi.

323'te (935) Buhâra'nın bir semti olan Kelâbâz'da doğdu. Mâverâünnehir, Horasan ve Bağdat gibi ilim merkezlerini dolaşarak âlimlerden ders aldı. Hocaları arasında Heysem b. Küleyb eş-Şâfi, Ebû Ca'fer Muhammed b. Muhammed el-Cemâl, Ebû Ya'lâ Abdülmü'min b. Halef gibi muhaddisler bulunmaktadırlar. Dârekutnî, Hâkim en-Nisâbü'rî ve Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî gibi âlimler de onun talebeleri arasında yer almıştır. Kelâbâzî Cemâziyelâhîr 398'de (Şubat 1008) vefat etti. Bu tarih 378 (988) olarak da zikredilmiştir.

Buhârî rivayetleri hakkındaki geniş bilgisiyle tanınan ve güvenilir bir muhaddis olduğunda ihtilâf bulunmayan Kelâbâzî için Hatîb el-Bağdâdî sika ve hâfız, Hâkim en-Nisâbü'rî sebt ve mütkin terimlerini kullanmışlardır. Ayrıca öğrencisi Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî onun devrinde Mâverâünnehir'de en çok hadis bilen kimse olduğunu, Hâkim en-Nisâbü'rî de Mâverâünnehir'de benzeri bulunmadığını söylemiştir.

Kelâbâzî'nin *el-Hidâye ve'l-irşâd fî mâ'rifeti ehli's-sıka ve's-sedâd ellezîne ahrace lehüm el-Buhârî fî Câmî'ih* adlı eseri, Buhârî'nin 1525 râvisini alfabetik olarak ve kısa notlarla tanıtmakta olup Abdullah el-Leysî tarafından neşredilmiştir (Beyrut 1407/1987). Kitabı Abdullah b. Abdurrahman el-Cüzey 562'de (1167) tehzip etmiştir. İbnü'l-Kayserânî,

Şahîhâyn râvileri hakkında telif ettiği çalışmasında Buhârî'nin râvileriyle ilgili olarak Kelâbâzî'nin eserini esas almıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kelâbâzî, *Ricâlü Şahihi'l-Buhârî*, I, 15-24; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, IV, 434-435; Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1027-1028; a.mlf., *A'lâmü'n-nûbelâ*, XVII, 94-96; *Keşfü'z-zunûn*, I, 88, 555; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 280; *Hediyetü'l-ârifin*, I, 69; Sezgin, *GAS*, I, 216-217; a.mlf., *GAS* (Ar.), I, 443.



SAHAHATTİN POLAT

KELÂBÂZÎ, Mahmûd b. Ebû Bekir

(محمود بن أبي بكر الكلاباذي)

Ebû'l-Alâ Şemsüddîn Mahmûd
b. Ebî Bekr b. Mahmûd
el-Buhârî el-Kelâbâzî
(ö. 700/1300)

Hanefî fakihî ve hadis âlimi.

644'te (1246) veya 649 yılının Cemâziyelevvel ayının başlarında (Temmuz 1251 sonları) Buhara'nın büyük semtlerinden Kelâbâz'da dünyaya geldi. Hılâtî'den (ö. 652/1254) ders aldığına ve elli altı yaşında öldüğüne dair bilgiler doğru ise doğumu için 644 (1246) yılı tercih edilmelidir. Buhârî, ayrıca ferâiz alanındaki şöhreti sebebiyle Farâzî nisbeleriyle de anılır. Fıkhta temel öğrenimini Buhara'da yaptı. Necmeddin Ömer b. Muhammed el-Kâhuştüvânî'den ferâiz okudu. 670 (1272) yılı civarında Buhara'da Ahmed b. Ma'sher'den hadis öğrendiğine dair bilgiden o tarihlerde henüz memleketinde olduğu anlaşılmaktadır. Kelâbâzî hadis rivayet etmek için Merv, Ebîverd, Dâmegân ve Serahs'ı dolaşarak çeşitli âlimlerden hadis dinledikten sonra Bağdat, Musul, Mardin ve Düneyisr'e gidip Kevâşî ve Ebû'l-Fazl Muhammed b. Muhammed İbnü'd-Debbâb gibi âlimlerin yanında hadis öğrenimini sürdürdü. 677'de (1279) hacca gitti. 684 (1285) yılında Dimaşk'a geçerek Sümeysâtiyye Hankahı'na yerleşti; bizzat istinsah ettiği birçok eserden oluşan özel kütüphanesini buraya vakfetti. Fahreddin İbnü'l-Buhârî, Ebû Abdullah İbnü'l-Kemâl el-Makdisî, Abdürrahîm b. Abdülvehid el-Makdisî, Muhammed b. Abdülmü'min es-Sûrî gibi birçok muhaddisten hadis öğrendi. 680 (1281) yılından sonra Mısır'a göç etti; uzun süre kaldığı Kahire'de İbn Hamdân ve Ahmed b. İshak el-Eberkûhî gibi âlimlerden hadis okudu. Kendisinden hadis veya ferâiz öğrenen kişiler arasında Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî, Yûsuf b. Abdurrahman

el-Mizzî, Ebû Hayyân el-Endelûsî, İbn Seyyidünnâs, Kutbüddin el-Halebî ve Zehebî gibi önemli şahsiyetler yer almaktadır. Zehebî onu mütkin ve sika olarak nitelemektedir (*Mu'cemû's-şü'yûh*, s. 615). Tatar istilâsının doğuracağı kargaşadan kaçarak Mardin'e giden Kelâbâzî birkaç ay sonra 700 yılı Rebîülevvel ayının başlarında (Kasım 1300 ortaları) burada vefat etti. Kelâbâzî, özellikle miras hukuku, hadis ve ricâl ilimlerinde söz sahibi olup takvâ ehli bir kimse idi.

Eserleri. 1. *Ḍav'ü's-Sirâc*. Hanefî fakihî Muhammed b. Muhammed es-Secâvendî'nin *el-Ferâ'izü's-Sirâciyye*'sinin mezhepler arası karşılaştırmalı ve delilli bir şerhidir. Kelâbâzî bu eserini hocası Kâhuştüvânî'nin ferâiz derslerinde tuttuğu notlardan faydalanarak hazırlamış, son kısmında bazı ihtilâflı meselelere de yer ayırmıştır. 10 Cemâziyelevvel 676 (29 Eylül 1277) tarihinde tamamlanan kitabın Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi'nde (nr. 1147) aynı yıl istinsah edilmiş bir nüshası vardır. Bu şerh çok rağbet görmüş ve medreselerde ders kitabı olarak okutulmuştur. Hanefî fakihî Bâbertî, *el-Ferâ'izü's-Sirâciyye*'nin en güzel şerhlerinden biri olduğunu söylediği *Ḍav'ü's-Sirâc*'ı talebenin isteği üzerine özetleyip bazı yerlerini de açıklayarak *Şerhu's-Sirâciyye* adıyla anılan eserini kaleme almıştır. Leknevî, *Ḍav'ü's-Sirâc*'ın çeşitli meselelerde mezheplerin görüşlerini delilleriyle birlikte aktardığını ve müellifin bu ilme vukufunun derinliğini gösterdiğini söyler (*el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 211). Eser, Kelâbâzî tarafından *el-Minhâcü'l-müntehab min Ḍav'is-Sirâc* adıyla Bağdat'ta ihtisar edilmiş olup 678 (1279) yılında tamamlanan bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Nuri Arlasez, nr. 155), diğer bir nüshası da Manisa İl Halk Kütüphanesi'nde (nr. 1432) bulunmaktadır. Her iki yazmanın Türkiye kütüphanelerinde başka nüshaları da mevcuttur (bu iki eserin nüshaları için ayrıca bk. Brockelmann, *GAL*, I, 470; *Suppl.*, I, 650; *Tales*, s. 97). **2. *Telkîhu'l-efhâm fi şerhi mesâ'il zevi'l-erhâm*** (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1115; Kılıç Ali Paşa, nr. 513; Âtîf Efendi Ktp., Âtîf Efendi, nr. 1739; Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 658). **3. *Hallü'l-karâ'iz fi fenni'l-ferâ'iz*** (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1318). **4. *Müştebehü'n-nisbe*.** Zehebî, Kelâbâzî'nin bu kitabının müsvedesinden pek çok nakilde bulunduğu nu söyler (*el-Müştebih*, s. 452). **5. *Meşyeha*.** 750 civarında hocasının biyografisini ihtiva eden bir eserdir (Kureşî, III, 454).

BİBLİYOGRAFYA :

Zehebî, *Tezkiretül-l-huffâz*, IV, 1502; a.mlf., *Mu'cemû's-şü'yûh*'z-Zehebî (nşr. Rûhiyye Abdurrahman es-Süyûfî), Beyrut 1410/1990, s. 615; a.mlf., *el-Müştebih*, s. 452; Safedî, *el-Vâfi*, XXV, 291-292; a.mlf., *A'yânü'l-aşr* (nşr. Ali Ebû Zeyd v.dğr.), Beyrut-Dimaşk 1418/1998, V, 365-366; Yâfiî, *Mir'âtü'l-cenân* (Cübûrî), IV, 234; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḍiyye*, III, 453-455; Takıyyüddin el-Fâsî, *Târîhu 'ulemâ'i Bağdâd: el-Müntehabü'l-muhtâr* (nşr. Abbas el-Azzâvî), Bağdâd 1357/1938, s. 213-215; Makrîzî, *es-Sülûk* (Zi-yâde), I/3, s. 918; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, IV, 342-343; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, VIII, 197; a.mlf., *ed-Delîlû's-şâfi* (nşr. Fehîm M. Şeltût), Kahire 1399/1979, II, 721; İbn Kutluboğa, *Tâcû't-terâcim fi men şannefe mine'l-Hanefiyye* (nşr. İbrâhîm Sâlih), Dimaşk 1412/1992, s. 70; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1249; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 457-458; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 210-211; Brockelmann, *GAL*, I, 470; *Suppl.*, I, 650; *İzâhu'l-meknûn*, I, 417; II, 185, 486; *Hedîyyetü'l-ârifin*, II, 406; M. Es'ad *Tales*, *el-Keşşâf'an mahtûḥâtü'l-hazâ'ini kütübü'l-evkâf*, Bağdâd 1372/1953, s. 97; *Mevsû'atü Tabakâti'l-fukahâ'* (nşr. Ca'fer es-Sübḥânî), Kum 1418, VII, 268.



BİLAL SAKLAN

KELÂBÂZÎ, Muhammed b. İbrâhîm (محمد بن إبراهيم الكلاباذي)

Ebû Bekr Tâcülislâm Muhammed
b. Ebû İshâk İbrâhîm b. Ya'kûb
el-Buhârî el-Kelâbâzî
(ö. 380/990)

Tasavvufun temel kaynaklarından olan
et-Ta'arruf adlı eseriyle tanınan
mutasavvıf, fıkıh ve hadis âlimi.

Nisbesini Buhara'nın bir mahallesi olan Kelâbâz'dan almaktadır. Gulâbâdî nisbesiyle de anılan Kelâbâzî'nin ailesi, yetişme tarzı ve ziyaret ettiği yerler hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Tasavvufla ilgili iki önemli eseri olduğu halde sûfilere dair bilgi veren tabakat kitaplarında kendisine yer verilmemiş, sadece Abdurrahman-ı Câmî tasavvufta üstadı olan Fâris b. İshâ'dan bahsederken onun ismine temas etmiştir (*Nefehâtü'l-üns*, s. 205). İbn Kutluboğa ve Leknevî gibi daha ziyade Hanefî fıkıh âlimleri hakkında bilgi veren yazarlar bir Hanefî fakihî olması dolayısıyla ondan kısaca söz etmişlerdir (*Tâcû't-terâcim*, s. 87; *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 161).

Muhammed b. Fazl'dan fıkıh okuduğu bilinen Kelâbâzî, *Me'âni'l-aḥbâr* olarak da bilinen *Baḥrû'l-fevâ'id* adlı eserinde hadis öğrendiği hocalarının isimlerini kaydetmiştir. Tasavvuftaki üstadı ise Hallâc-ı Mansûr'un takipçilerinden Fâris b. İshâ'dır. Kelâbâzî, *Me'âni'l-aḥbâr* ve *et-Ta'ar-*

ruf'ta sohbetinde bulunduğu üstatlarının adını zikreder. Bunların bir kısmının Semerkantlı, Reyli, Hemedanlı, Kûfeli ve Bağdatlı olduğu dikkate alınırsa bu şerhleri ziyaret ettiği söylenebilir. Kızı Ümmü'l-Kâsım'ın *Me'âni'l-aḥbâr*'ı rivayet edenler arasında bulunması onun çocuklarının eğitimleriyle de ilgilendiğini göstermektedir. Buhara'da vefat eden Kelâbâzî'nin kabrinin Muhammed Pârsâ ve Ali b. Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî zamanında bir ziyaret yeri olduğu anlaşılmaktadır (*Tevhîde Giriş*, s. 99; *Reşehât Tercümesi*, s. 18).

Eserleri. 1. *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*. Tasavvuf konusunda erken dönemde yazılmış eserlerden biridir. Müellif giriş kısmında sûfî olmadıkları halde sûfî görünen istismarcılardan şikâyet eder, yaşadığı çağda gerçek sûfliliğin yok denecek kadar azaldığını söyler. Eserin ilk dört bölümünde sûflilik ve sûfiler hakkında özet bilgiler verilmiş, ikinci kısımda sûfilerin inanç konularındaki kanaatleri anlatılmıştır. Burada verilen bilgiler *el-Fıkḥü'l-ekber* ve Nesefî akaidindeki bilgilere benzer. Kelâbâzî bu bilgileri vererek sûfilerin akaid konularında Ehl-i sünnet mezhebinin takip ettiklerini gösterir ve onları savunur. Üçüncü kısımda bazı tasavvufî haller ve makamlar kısaca anlatılır. Dördüncü kısım vecd, fenâ, sekr, mârifet, tecellî ve tevhid gibi tasavvufun özünü oluşturan hususlar ve terimlere dairdir. Beşinci kısım riyâzet, halkla ilişkiler, ilham, rüya, keramet ve semâ gibi konuları içerir. Bu konularda verdiği özlü bilgilerle bir Sünnî tasavvufunun varlığını ortaya koyduğu için, "*Ta'arruf* olmasaydı tasavvuf bilinmezdi" denilmiştir. Eser İzzeddin el-Kâşî'nin de kaynakları arasında yer alır (*DîA*, XXIII, 555). *et-Ta'arruf* tasavvuf tarihinde etkili olmuş, üzerine şerhler yazılmış ve erken bir dönemde Farsça'ya tercüme edilmiştir. İsmâil b. Muhammed el-Müstemlî eseri *Nûrû'l-mürîdîn ve fazîhatü'l-müdde'in ve kam'u'l-mübtedi'in ve hüccetü Ehli's-sünne ve'l-mü'minîn* adıyla Farsça şerhetmiştir (I-II, Leknev 1328/1912; nşr. Muhammed Revşen, I-II, Tahrân 1984-87). Bu şerh, tasavvufla ilgili ilk önemli Farsça eser olması bakımından da değerlidir. Ahmed Ali Recâî tarafından *Hulûşa-yı Şerḥ-i Ta'arruf* adıyla yayımlanan (Tahrân 1349) ve yazarı belli olmayan kitap Müstemlî'nin şerhinin bir özetidir. Alâeddin Konevî'nin şerhi *Hüsnü'l-taḥarruf fi şerhi't-Ta'arruf* adını taşımaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1232).

Müellifi bilinmeyen başka bir şerhin çeşitli kütüphanelerde nüshaları bulunmak-tadır (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraccioğlu, nr. 1539; Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1028). Bu şerh Konevî şerhinin özetlenmiş bir şekli gibidir. Kaynaklarda Hâce Abdullah Herevî'nin de bir şerhi olduğu kaydedilmek-teyse de bu şerh elde mevcut değildir. Ayrıca Gîsûdirâz'ın eseri Farsça şerhettiği kaydedilmektedir (DîA, XIV, 94). *et-Ta'arruf*'u yayımlayan A. John Arberry (Kahire 1935) eseri *The Doctrine of the Sufis* adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (Cambridge 1935, 1977). Abdülhalim Mahmûd ve Tâhâ Abdülbâki Sürûr'un da neşrettiği eseri (Kahire 1380/1960) Süleyman Uludağ *Doğuş Devrinde Tasavvuf* (İstanbul 1979, 1992), Tacettin Okuyucu *Ehl-i Tasavvuf Yolu* (Konya 1981) adıyla Türkçe'ye çevirmiştir. Eserin Fransızca tercümesi R. Deladrière tarafından yapılmıştır (Kalâbâdhî Muhammed b. İbrâhîm, *Traité de soufisme: Les maîtres et les étapes. Kitâb al-Ta'arruf li-madhab ahl al-tasavvuf*, Paris-Sindbad 1996). Birçok yazma nüshasının bulunması, erken bir dönemde Farsça'ya tercüme edilmesi, üzerine şerhler yazılması *et-Ta'arruf*'un tasavvuf tarihinde etkili olduğunu göstermektedir.

2. *Me'âni'l-ahbâr* (*Bahrü'l-fevâ'id*). Eserde ibadet, tasavvuf, ahlâk ve edeple ilgili 222 hadis şerhedilmiştir. Bunlar şerhedilirken ayrıca 805 hadis kullanılmıştır. 222 hadisin 168'i *Kütüb-i Sitte*, *el-Muvaṭṭa'*, Dârimî ve Ahmed b. Hanbel'in eserlerinde, geri kalan elli beş hadisin kırk dokuzu da ikinci derecedeki hadis kitaplarında yer alır. Eser Bilal Saklan tarafından geniş bir şekilde tahlil edilmiştir (*Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Me'âni'l-ahbâr*, Konya 1991). *Me'âni'l-ahbâr*'dan ilk 100 hadisi Fikret Karapınar tahkik, tahrîc ve neşretmiştir (Konya 1999). Eser, Hakîm et-Tirmizî'nin *Nevâdirü'l-uşûl*'ü gibi hadisleri tasavvuf açısından yorumlayan ilk çalışmalardan biri olması bakımından önem taşır. Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*'ta yorum için başvurduğu âyet ve şîirlerin önemli bir bölümünü *Me'âni'l-ahbâr*'da da kullanmıştır. *Me'âni'l-ahbâr*'daki hadislerin tamamına yakın kısmı daha sonra *Ḳutû'l-kulûb*, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn* ve diğer tasavvufî eserlerde yer almıştır.

Kelâbâzî'nin kaynaklarda adı geçen *el-Erba'ün fi'l-hadîs*, *Emâlî fi'l-hadîs*, *Faşlû'l-hiṭâb*, *el-Eşfâ' ve'l-evtâr*, *Mu'addilü's-şalât* gibi eserleri günümüze ulaş-

mamıştır (*Keşfü'z-zunûn*, I, 53, 105, 163; *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 54; Brockelmann, I, 200; Sezgin, I, 668).

BİBLİYOGRAFYA :

Kelâbâzî, *Taarruf* (Uludağ), tercüme edenin girişi, s. 11-43; a.mlf., *The Doctrine of the Sufis* (trc. J. A. Arberry), Cambridge 1935, tercüme edenin girişi, s. IX-XVIII; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, XII, 39; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, X, 367; VI, 298, 522; Muhammed Pârsâ, *Tevhîde Giriş*; *Faşlû'l-hitâb Tercümesi* (trc. Ali Hüsrevoğlu), İstanbul 1988, s. 99, 216, 496; İbn Kutluboğa, *Tâcû't-terâcîm fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad 1962, s. 87; Câmî, *Nefehât*, Tahrân 1370, s. 157, 205; Reşehât Tercümesi, s. 18; *Keşfü'z-zunûn*, I, 53, 105, 163; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 161; H. Ritter, *Orientalia*, İstanbul 1933, s. 78-83; *Hedîyyetü'l-ârifîn*, II, 54; Brockelmann, *GAL*, I, 200; Sezgin, *GAS*, I, 668; Kays Âl-i Kays, *el-İrânîyyûn*, III, 1372-1374; Nusrettin Yılmaz, *Kelâbâzî'nin Tasavvuf ve Akaid Alanındaki Görüşleriyle Matürîdî'nin Mukayesesi* (yüksek lisans tezi, 1990), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Abdülhüseyn Zerrînkûb, *Dünbâle-i Cüstücû der Tasavvuf-ı İrân*, Tahrân 1369 hş., s. 68-69; Bilal Saklan, *Ebû Bekir Muhammed el-Kelâbâzî ve Me'âni'l-ahbâr* (Konya 1991), İSAM Ktp., nr. 58778; a.mlf., *Hadis İlimleri Açısından Muhaddis, Süfi ve Süfi-Muhaddisler* (h. IV/m. X. asır), Konya, ts.; Fikret Karapınar, *Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî'nin Me'âni'l-ahbâr Adlı Eserinin İlk Seksen Varağının Tahkik ve Tahriri* (yüksek lisans tezi, 1999), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; A. Schimmel, *İslâm'ın Mistik Boyutları* (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001; J. Chabbi, "Réflexions sur le soufisme iranien primitif", *JA*, CCXXVI (1978), s. 37-55; A. J. Arberry, "Kelâbâzî", *İA*, VI, 537-538; Paul Nwyia, "al-Kalâbâdhî", *EJ²* (İng.), IV, 467; W. Madelung, "Abû Bakr Kalâbâdhî", *Etr.*, I, 262-263; K. A. Nizami, "Gîsûdirâz", *DîA*, XIV, 94; Erhan Yetik, "İzzeddin el-Kâşî", a.e., XXIII, 555.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

KELÂİ

(الكلاعى)

Ebû'r-Rebî' Süleymân b. Mûsâ
b. Sâlim el-Kelâî
(ö. 634/1237)

Endülüslü hadis âlimi ve edip.

1 Ramazan 565'te (19 Mayıs 1170) Endülüs'te Mürsiye (Murcia) yakınlarında doğdu. Humus'ta yaşayan Kelâ' kabilesinden olup İbn Sâlim ve İbnü'l-Müdelîs ile kaplarıyla, ayrıca Himyerî, Belensî ve Endülüslü nisbeleriyle anılır. İki yaşında iken ailesiyle birlikte Belensiye'ye (Valencia) gitti ve orada hadis tahsiline başladı. Hadis öğrenimini ilerletmek için Mürsiye, Şâtıbe (Javita), İşbîliye (Sevilla), Gırnata (Granada), Mâlika, Dâniye (Denia), Sebte (Ceuta) ve İskenderiye'ye seyahat ederek İbn Hu-

beys, Ebû Abdullah İbn Zerkûn, İbn Rüşd, Ebû Muhammed İbnü'l-Feres, Ebû Bekir İbn Ebû Cemre gibi âlimlerden faydalandıktan sonra Belensiye'ye döndü. İbnü'l-Harrât gibi tanınmış kişilerden icâzet aldı. Hadis ilimlerinde, özellikle cerh ve ta'dîl ayrıca hadis ricâlindeki bilgisiyle tanındı. Edebiyat ve belâgattaki derinliği, mükemmel nazmı, kusursuz hitabeti, ayrıca hatasız ve düzgün yazısıyla dikkat çekti. Bir süre Belensiye Camii hatipliğinde bulundu ve bu şehirde kadılık yaptı. Başta İbnü'l-Ebbâr, Tunus kadısı Ahmed b. Muhammed İbnü'l-Gammâz olmak üzere birçok talebe ondan faydalandı. İbnü'l-Ebbâr'ı *et-Tekmile*'yi yazmaya teşvik etti. Münzirî de kendisinden mektupla icâzet aldı. İbn Müsdî, Endülüs'teki hadis hâfızlarının sonuncusu dediği Kelâî'den söz ederken asalet ve fazilet bakımından onun bir benzerini görmediğini, aklî ve naklî ilimlerle nesir ve nazımda otorite, Kur'an ilimleriyle edebiyat sahasında eşsiz olduğunu söyler. Güzel hitabeti sebebiyle meliklerin ona değer verdikleri, bulundukları meclislerde meramlarını onun vasıtasıyla ifade ettikleri belirtilmektedir. İlmî ve edebî kişiliği yanında cesareti ve talebelerin ihtiyaçlarıyla ilgilenmesiyle de tanınan Kelâî, düşmana karşı çarpışırken 20 Zilhicce 634'te (14 Ağustos 1237) Belensiye yakınlarındaki Eniş'e'de (el-Puig) şehid oldu. İbnü'l-Ebbâr hocasının ölümü üzerine 100 beyitten fazla bir mersiye kaleme almış, Nübâhî bu mersiye-yenin elli altı beytini iktibas etmiştir (bk. bibl.).

Eserleri. 1. *el-İktifâ' fî (bimâ tedamme-nehû min) meğâzî Resûlillâh ve's-se-lâseti'l-hulefâ'*. Hz. Peygamber'in hayatını, şemâilini, hasâisini, gazvelerini ve ilk üç halife devrinde yapılan İslâm fetihlerini anlatmaktadır. Kelâî eserini yazarken Asr-ı saâdet için büyük ölçüde İbn İshak'ın *es-Sîre*'si ile Mûsâ b. Ukbe'nin *el-Megâzî*'sinin planını esas kabul etmekle beraber bu eserlerdeki sened, lugat ve nesep bilgilerini almamış. Vâkıdî'nin *el-Meb'as*, Zübeyr b. Bekkâr'ın *Ensâbü'l-Kureys*, İbn Ebû Hayseme'nin *et-Târîhu'l-kebîr* ve Süheylî'nin *er-Ravzû'l-ünûf*'ünden istifade etmiş, ilk üç halife dönemi için de hocası İbn Hubeys'in *Kitâbü'l-Gazavât*'ı ile benzeri eserlerden faydalanmıştır. Bennânî kitabı *Me'âni'l-vefâ' bi-me'âni'l-İktifâ'* adıyla beş veya altı cilt halinde şerhetmiştir (Fas Karaviyyîn Ktp., nr. 710). *el-İktifâ'*'ın bir kısmını Henri Mas-sé oldukça hatalı şekilde (Cezayir 1931),

Mustafa Abdülvâhid (I-II, Kahire 1968-1970) ve Muhammed Kemâleddin İzzeddin Ali ise (I-IV, Beyrut 1417/1997) tamamını yayımlamışlardır. Ayrıca Ahmed Güneym eserin ridde olaylarına dair bölümünü dört nüshaya dayanarak *el-Hilâfetü'r-râşide ve'l-bu'ûletü'l-hâlide fi hurûbî'r-ridde* adıyla neşretmiş (Kahire 1401/1981), eserin bir bölümü üzerinde Cemâleddin Muhammed Sâdik el-Kâdî *Fütûhu's-Şam min Kitâbi'l-İktifâ' bimâ te'dammenehû min meğâzi Resûlillâh ve meğâzi's-selâseti'l-hulefâ'* ismiyle bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1412/1992, Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye kütüliyetü'd-da've ve usûlî'd-dîn). 2. *el-Müsellesât mine'l-eḥâdis ve'l-âşâr (ve'l-inşâdât)*. Kitabı müellifin kendi nüshasından talebesi Ebû Ca'fer Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm et-Tüccîbî istinsah etmiş (630/1232-33). Kelâî, eserin rivayet hakkını ona verdiğiine dair bu nüshaya kendi el yazısı ile not düşmüş, Zirikî, Kelâî'nin bu notunun filmini eserine almıştır (*el-A'lâm*, III, 136). Kitapta otuz beş müsellesel hadis, sâlih kişilerin hallerine dair dokuz rivayet bulunmakta ve yine Kelâî'nin derlediği Endülüslü şairlerin yirmi sekiz şiiri yer almaktadır (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 562). 3. *Cüdhü'n-naşîh ve ḥaz-zü'l-menîḥ min müsâceleti (mu'araḫati)'l-Ma'arri fi ḥuḫbeti'l-faḫîḥ*. Eserin Tunus Ahmediyye Kütüphanesi ile Dârü'l-kütübi'l-Misriyye'de birer nüshası bulunduğu kaydedilmektedir (*a.g.e.*, III, 136). 4. *Meydânü (Kitâbü Ḥâfilî)'s-sâbiḳin ve ḥilyetü's-sâdiḳine'l-muşaddiḳin fi zikri's-şahâbeti'l-ekremîn ve men 'adâhüm (fi 'idâdihim) bi-idrâki'l-'ahdi'l-kerîm min ekâbiri't-tâbi'in*. İbn Abdülber en-Nemerî'nin *el-İstî'âb*'ını ikmal etmek üzere kaleme alındığı, fakat tamamlanamadığı, Ahmed b. Muhammed el-Eş'arî'nin (ö. 690/1291'den sonra) *İkmâlü Meydânî's-sâbiḳin* adlı çalışmasıyla tamamlandığı belirtilmektedir. 5. *Mişbâhu'z-zulem min ḥadişi Resûlillâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem*. Kuzâî'nin *Şihâbü'l-aḥbâr*'ı tarzında bir çalışma olduğu zikredilmektedir. 6. *el-İ'lâm bi-aḥbârî'l-Buḥârî'l-imâm (Aḥbârü'l-İmâm Ebî Abdillâh el-Buḥârî ve şiretüh)*. Dört cüz hacminde olduğu kaydedilmektedir.

Hadis, siyer ve edebiyat sahalarında yirmi dört kadar eser verdiği belirtilen Kelâî'nin diğer çalışmaları arasında *el-Erba'üne ḥadişen 'an erba'ine şeyḫan li-erba'ine mine's-şahâbeti fi erba'ine ma'nâ* (bir cüz hacminde), *Bernâmecü*

merviyâtih, Dîvânü resâ'ilih, Dîvânü şîrih, Ḥilyetü'l-emâlî fi'l-muvâfâkât mine'l-'avâlî (dört cüz), *el-Mu'cem fi-men vâfeḳat künyetühû künyete zevcihî mine's-şahâbe, es-Sübâ'iyâtü'l-muḥarrece min eḥâdişi Ebî 'Alî eş-Şadeḫî* (üç cüz) zikredilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Münzirî, *et-Tekmile*, III, 461-462; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 134-139; a.mlf., *Târîḫü'l-İslâm: Sene 631-640*, s. 173-176; Safedî, *el-Vâfi*, XV, 432-436; Nübânî, *Târîḫü kuḫâtî'l-Endelûs* (nşr. Meryem Kâsım Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 152-157; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcû'l-müzheb*, I, 385-388; Himyerî, *er-Rauḫü'l-mi'târ*, s. 41-42; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, I, 180; Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Özbek), s. 126, 362, 407-408; Brockelmann, *GAL*, I, 458; *Suppl.*, I, 634; Zirikî, *el-A'lâm* (Fethullah), III, 136; Abdülhâdî Ahmed el-Hüseyn, *Mezâhîrü'n-neḫḫâtî'l-ḥadişiyye fi 'ahdi Ya'kübe'l-Manşûri'l-Muvahḫidi*, Tıtvân 1403/1983, II, 123-130; Cezzâr, *Medâḫilü'l-mu'ellifin*, III, 1374-1375; Ch. Pellat, "al-Kalâî", *EL²* (Fr.), IV, 489.



M. YAŞAR KANDEMİR

KELÂM

(الكلام)

Allah'a nisbet edilen
sübûti sıfatlardan biri.

Sözlükte "maddî ve mânevî açıdan etkilemek, yaralamak" anlamındaki **kelâm** kökünden masdar ismi olan **kelâm** "konuşma, söz söyleme, sözlü etkiyi algılamak" mânâsına gelir. "Konuşma melekesinden yoksun bulunmaya aykırı durum, zihinde bulunan anlamın dille ifade edilmesi" diye tanımlanan **kelâm** örfte ağızdan çıkan anlaşılır sese verilen addır. Dini bir terim olarak da "Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren sıfatı" diye tanımlanabilir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "klm" md.; Ebû'l-Bekâ, s. 756, 758).

Kur'an'da Allah'ın melekler, iblis ve peygamberlerle konuştuğu ve tükenmeyen kelimelerinin bulunduğu belirtilerek konuşmanın ulûhiyyete ait bir yetkinlik olduğuna dikkat çekilir. Âyetlerde "söyledi, konuştu, nidâ etti" gibi anlamlara gelen fiiller zikredilip Allah'ın yaratıklarıyla konuştuğu açıkça ifade edilir (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kvl", "klm", "ndy" md.leri). Hz. Mûsâ örneğinde olduğu üzere Allah insanlarla perde arkasından doğrudan doğruya konuştuğu gibi vahiy yoluyla veya elçi göndermek suretiyle de konuşmuştur (el-A'râf 7/143; eş-Şûrâ 42/51). Bu sebeple vahiyler "kelânullah" denil-

miştir. Allah'ın kelâmına vasıtasız olarak muhatap kılınan Hz. Mûsâ diğer insanlar arasından seçilmiş, ona Tûr dağının sağ yanından "ey Mûsâ" diye seslenilmiştir (el-A'râf 7/144; Meryem 19/52). "Ol" sözüyle yaratılan İsâ peygambere "kelimetullah" unvanı verilmiştir (Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/171).

Hadislerde de Allah'ın konuşan bir varlık olduğuna temas edilmiştir. Çeşitli rivayetlerde yer aldığına göre Allah dünyada bazı insanlarla sadece perde arkasından konuşmuştur (İbn Mâce, "Muḫaddime", 13), âhirette ise arada bir vasıta olmadan müminlere hitap edecek (Buhârî, "Rikâk", 49), ilâhî emirlere aykırı davranan günahkârlarla konuşmayacaktır (*Müsned*, II, 253; krş. el-Bakara 2/174; Âl-i İmrân 3/77). Hadislerde Hz. İsâ Allah'ın kelimesi, Kur'an da Allah kelâmı olarak nitelendirilmiştir (Dârimî, "Muḫaddime", 8). Ayrıca bazı rivayetlerde müminlerin gördüğü sadık rüyalar bir tür ilâhî kelâm olarak nitelendirilmiştir (İbn Ebû Âsım, I, 213-214).

Kelâm sıfatına ilişkin tartışmalar erken dönemde başlamış ve hem kelâm ilminin doğması hem adlandırılması üzerinde etkili olmuştur. Kelâm âlimleri, keyfiyeti konusunda farklı görüşler ileri sürmekle birlikte Allah'ın kelâm sıfatı bulunduğu görüşünde birleşmiş ve nasların yanı sıra aklî delillerden hareketle bunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Buna göre konuşmak bir yetkinlik, konuşmamak ise eksiklik ve aczdir. Mahlûkatı konuşturan Allah'ın, mahiyeti insanlarca tam olarak bilinmeyen bir konuşma sıfatına sahip olması yetkin varlık oluşunun gereğidir; konuşmamak ise Allah hakkında muhaldır. Allah'ın emreden, nehyeden ve bunları yaratıklarına bildiren bir varlık olması da kelâmın ulûhiyyetin ayrılmaz vasıfları arasında yer aldığını gösterir. Peygamberlerin Allah ile yaratıkları arasında elçilik görevi ifa eden insanlar oldukları dikkate alınırsa onların getirip sundukları kelâmın kendilerine değil Allah'a ait olduğu anlaşılır. Bu da Allah'ın kelâm sıfatı bulunduğunu kanıtlar (Mâtürîdî, s. 57-58; Seyfeddin el-Âmidî, s. 85-91; Teftâzânî, IV, 144).

İslâm âlimleri kelâm sıfatını daha çok mahiyeti, kadîm veya hâdis oluşu ve yaratıklar tarafından işitilmesi açısından ele almışlardır. Bu konudaki görüşleri şöylece özetlemek mümkündür : 1. Kelâm "harflerden ve seslerden oluşan ifade" mânâsına geldiğine göre Allah'ın konuşması zâtı dışında herhangi bir nesnede harf ve ses yaratmasıyla mümkün olur. Yara-

tilan harfler ve sesler hâdis olup zâtıyla kâim değildir. Çünkü zâtı hâdislere konu teşkil etmediği gibi ezelde henüz bulunmayan yaratıklarıyla konuşması da mâkul değildir. Ayrıca kelâm fiilî bir sıfat olduğu için bütün fiilî sıfatlar gibi hâdistir, aksi takdirde yaratıkların da ezeli olması gerekir (Eş'arî, s. 516-517; Kâdî Abdülcebâr, I, 193-195; Neseffî, I, 259-263; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 59-61). Kur'an'da Allah'ın, Nûh'u kavmine peygamber olarak göndermesi ve Nûh ile kavmi arasındaki münasebetler geçmiş zaman kipleriyle anlatılmıştır (Nûh 71/1-28). Henüz Nûh ve kavmi yokken bu tür ifadelerin kullanılması "yalan konuşma" anlamına gelir. İlahî kelâm harf ve ses vasıtasıyla gerçekleştiğinden bir tür bilgi demek olan kelâm-ı nefsi ile açıklanamaz. Zira Allah'a kelâm-ı nefsi nisbet etmek son tahlilde kelâm sıfatını inkâr etmeye götürür. Cehmiyye, Mu'tezile ve Şîa âlimleri bu görüştedir. 2. Allah dilediği zaman konuşan bir varlıktır. Konuşması harf ve seslerle gerçekleşir. Harf ve sesler zâtıyla kâim olup ezeldir. Her ne kadar belirli harf ve seslerin kendileri ezeli değilse de bunlar tür olarak kadîmdir. Allah'ın harf ve sesle konuşması organa muhtaç olmasını gerektirmez, zira konuşmak için ağız ve dilin bulunması şart değildir. Nitekim cehenemin yanı sıra ağız ve dili bulunmayan el ve ayakların âhirette konuşurulacağı haber verilmiştir (Yâsîn 36/65; Kâf 50/30). Hadislerde Allah'ın sesle konuştuğu açıkça beyan edilmiştir (Buhârî, "Tevhîd", 32). Ancak O'nun sesi yaratıkların sesine benzemez. O'nun kelâmını oluşturan ses ve harflerin zâtı dışında bir varlıkta olduğu da iddia edilemez, çünkü bu tür harf ve sesler Allah'a ait bir kelâm olmaz. Aksi takdirde insanlarda konuşmayı yaratan Allah olduğuna göre bütün konuşmalarının O'na ait olması gerekirdi. Kelâm sıfatının hâdis kabul edilmesi Allah'ın ezelde bu yetkin sıfattan mahrum olması anlamına gelir. Selefiyye'ye mensup âlimler bu görüştedir (Ahmed b. Hanbel, s. 70-71; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, III, 454-509; Sefîrînî, I, 138-141). 3. Kelâm sıfatı Allah'ın ezelde konuşma gücü bulunması ve zâtında kelâm yaratması demek olup konuşma gücü ezeli, zâtında harf ve ses yaratmak suretiyle söz söylemesi ise hâdistir, çünkü zâtının hâdis olaylara konu teşkil etmesinde bir sakınca yoktur. Aksi takdirde naslarda Allah'ın yaratıklarıyla konuştuğuna ilişkin bilgilere mâkul bir açıklama getirmek mümkün olmaz. Kerâmîyye âlimleri bu görüşü benimsemiş-

tir (Eş'arî, s. 517; Teftâzânî, IV, 143-145; Süheyr Muhammed Muhtâr, s. 526-527). 4. Allah'ın konuşan bir varlık olmakla nitelenmesi, akl-ı faal vasıtasıyla ilâhî bilginin peygamberin kalbine akması (feyiz) demektir. Allah'ın zâtı arazlara konu teşkil etmediğinden O'nun kelâmının beşerî kelâm türünden olması mümkün değildir. İlahî kelâm kavli değil fiilidir. Göklerin ve yerin ilâhî emir karşısında, "İtaat ederek geldik" demesi (Fussilet 41/11) bunu gösterir. İbn Sînâ gibi bazı İslâm filozofları bu görüşü savunur (İbn Sînâ, s. 30-31; Fâtîma Ahmed Rif'at, s. 450-454). 5. Kelâm Allah'ın zâtıyla kâim mânalardan ibaret olup ezeldir. Kelâm-ı nefsi adını alan bu mânalar ilimle iradeden farklıdır ve gerçek ilâhî kelâmı teşkil eder. Allah'ın zâtında mevcut mânalar Arapça ile ifade edilince Kur'an, İbrânice ile anlatılınca Tevrat, Süryânice ile nakledilince İncil adını almıştır. İlahî kelâmın emir, nehiy ve haber şeklini alması muhatapların yaratılmasıyla vuku bulur. Hem Kur'an'da hem Arap dilinde kelâm-ı nefsiye işaret edilmiştir. İlahî sözleri kullara ulaştıran harf ve seslere kelâm-ı lafzî denir. Bunlar Allah'ın zâtında bulunmayıp herhangi bir nesnede yaratıldıklarından hâdistir ve mecazi olarak kelâm-ı ilâhî diye adlandırılır. Kelâm-ı nefsi, ezelde henüz gerçekleşmemiş olan olayların gelecekte vuku bulacağı tarzında Allah'ın zâtında mevcuttur. Olaylar gerçekleşince onlardan "vuku bulmuş" diye kelâm-ı lafzî ile haber verilir. Yaratıklar yokken Allah'ın ezelde kelâm sıfatı bulunması bir problem oluşturmaz. Zira yaratıklara kelâm-ı nefsi ile değil kelâm-ı lafzî ile hitap edilir. Allah'ın yaratıklarla konuşması ancak harf ve ses yaratmasıyla mümkün olur. Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye âlimleri bu görüştedir (İbn Fûrek, s. 65-67; Neseffî, I, 259-264, 282-285; Teftâzânî, IV, 144-149; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 138-143, 178-182).

Kelâm sıfatıyla ilgili konulardan biri de ilâhî kelâmın insanlar tarafından gerçek haliyle işitilip işitilemeyeceği hususudur. Bu konudaki görüşler de şöyledir: a) Allah, ezeli kelâmını harf ve ses vasıtası olmaksızın hârikulâde çerçevesinde dilediği kuluna işittirir. Nitekim Hz. Mûsâ'nın "kelîmullah" olmasının mânası budur. Eş'arî, Gazzâlî ve Takıyyüddin es-Sübkî gibi âlimler bu görüşü benimsemiştir. b) Allah'ın kelâmı yarattığı bir ses aracılığıyla âdet üstü bir tarzda işitilebilir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî ve Eş'arîler'den Ebû İshak el-İsferâyînî'nin kanaati budur. c) Allah'ın zâtında bulunan ezeli kelâmı işi-

tilemez, sadece onlara delâlet eden lafızlar işitilebilir. Eş'arîler'in çoğunluğu bu görüşü benimsemiştir (Mâtürîdî, s. 59; İbn Fûrek, s. 59; Gazzâlî, s. 82-83; Teftâzânî, IV, 156-157).

Kelâm sıfatı konusunda ileri sürülen farklı görüşler arasında ortak noktaların bulunduğu görülmektedir. Ancak bu sıfatın sadece harf ve ses yaratmaktan ibaret sayılması Allah'ın zâtında mevcut bir kelâm niteliğini inkâr etme anlamına geldiğini söylemek gerekir. Zira harf ve ses yaratana mükellim değil hâlik ve fâil denir. Şu halde kelâm emir ve nehye kaynak teşkil ettiğinden yaratmadan ayrı bir sıfat olmalıdır. Bu sebeple kelâmın fiilî değil sübûti bir sıfat olması daha isabetli görünmektedir. Teşbihe götüreceği endişesiyle Allah'ın zâtında mevcut kelâm sıfatını reddedenler, duyu ötesini duyular âlemiyle kıyaslamaları yüzünden bu sonuca varmışlardır. Halbuki bu yöntemi ilâhî sıfatlara uygulamak her zaman doğru değildir. Netice olarak ilâhî sıfatların mahiyetini bilmek imkânsız olmakla birlikte teşbihten kaçınmak şartıyla Allah'ın ilim ve iradeden ayrı sübûti bir kelâm sıfatı bulunduğunu savunan görüş tercihe şayan görünmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "klm" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kvl", "klm", "ndy" md.leri; *Müsned*, I, 461; II, 253; Dârimî, "Mu-kaddime", 8, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 5, "Rikâk", 84; Buhârî, "Tevhîd", 32, "Rikâk", 49; İbn Mâce, "Mu-kaddime", 8, 13; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü's-Sünne* (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saïd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1405/1985, s. 70-71; Osman b. Saïd ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye* (nşr. G. Vitestam), Leiden 1960, s. 71-73, 84-85; İbn Ebû Âsım, *Kitâbü's-Sünne* (nşr. M. Nâsirüddin el-Elbânî), Beyrut 1400/1980, I, 213-214; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 516-517; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 57-59; İbn Fûrek, *Müccerredü'l-Makâlât*, s. 44, 59, 65-67; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muhtaşar fi usûl'd-dîn* (nşr. Muhammed Amâre, *Resâ'ilü'l-'adl ve't-tevhîd* içinde), Kahire 1971, I, 193-195; İbn Sînâ, *es-Risâletü'l-'arşîyye fi hakâ'iki't-tevhîd ve işbâti'n-nübüvve* (nşr. İbrâhîm Hilâl), Kahire 1980, s. 30-31; Cüveynî, *el-İrşâd* (Temîm), s. 109-110, 125-130; a.mlf., *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye* (nşr. M. Zâhid Kevserî), Kahire 1367/1948, s. 26-29; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-'itikâd*, Beyrut 1403/1983, s. 75-78, 82-83; Beyhâkî, *el-Esmâ' ve's-sıfât*, s. 237-267; Neseffî, *Tebşîratü'l-edille*, I, 259-264, 280-286; Seyfeddin el-Âmidî, *Ğâyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif), Kahire 1391/1971, s. 85-105; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü'l-hak ve keşfü's-şıdk*, Kum 1407, s. 59-61; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, III, 454-509; a.mlf., *Muvâfakatü şahihi'l-menkül*, Beyrut 1405/1985, I, 327-329, 339-345; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâşid* (nşr. Abdurrahman Umeire), Beyrut 1409/1989, IV, 143-163; Ebû'l-Be-

kâ. el-Küllîyyât, s. 756-761; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 138-144, 178-183; Seffârîni, *Levâmî'u'l-envârî'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 133-141; M. Muhyiddin Abdülhamîd, *en-Nizâmü'l-ferîd bi-tahkîki Cevhereti't-tevhîd*, [baskı yeri yok] 1955 (Mektebetü't-ticâreti'l-küb-râ), s. 103-106; Süheyr Muhammed Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-müslimîn*, Kahire 1971, s. 225-228, 526-527; Fâtıma Ahmed Rif'at, *Mezhebü ehli's-sünne ve'l-cema'a ve menziletühüm fi'l-fikri'l-İslâmî*, İskenderiye 1989, s. 447-454.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

KELÂM

(الكلام)

İslâm dininin
ana ilkelerini konu edinen ilim.

Kelimenin çoğulu olan kelâm sözlükte “yaralamak, etkilemek” anlamındaki kelm kökünden türemiş bir isim olup “bir fikri tam olarak anlatan söz” demektir. Kelâm ilmi konusu, amacı ve ekolleri dikkate alınarak farklı şekillerde tanımlanabilir. Konusuna göre yapılan tanımların bir kısmı Allah’tan başka nübüvveti, bir kısmı da âhireti tarifi kapsama almakla yetinmiş (*et-Ta’rifat*, “Kelâm” md., Topaloğlu, s. 48), bir kısmı imanın üç temel esasına da yer vermiştir. Buna göre kelâm “Allah’ın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet konularından, başlangıç ve sonuç itibariyle kâinatın hallerinden İslâm kanunu üzere bahseden bir ilimdir” (Bilmen, s. 5). Kelâmın gayesine göre yapılan tanımları arasında Ebû Nasr el-Fârâbî ile Adudüddin el-İcî’nin tarifleri kabul görmüştür. Fârâbî’nin tanımı şöyledir: “Kelâm sanatı, din kurucusunun açıkça belirttiği belli düşünce ve davranışları teyit edip bunlara aykırı olan her şeyin yanlışlığını sözle gösterme gücü kazandıran bir tartışma yeteneğidir” (*İhşâ’ü'l-‘ulûm*, s. 71). Fârâbî, bu tanımında kelâm alanına sadece inançları değil davranışlara ilişkin temel dinî ilkeleri de dahil etmiş ve kelâmın genel çerçevede dini korumayı amaçlayan bir disiplin olduğuna dikkat çekmiştir. Adudüddin el-İcî’nin tarifi de bir yönüyle Fârâbî’nin tarifiyle paralellik gösterir: “Kelâm, kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilimdir” (*el-Mevâkıf*, s. 11).

Gerek konusu gerekse amacı öne çıkarılarak yapılan tanımlarda kelâm, belli bir ekolü değil bütün kelâm ekollerini içine alan bir disiplin olarak kabul edildiği hal-

de Gazzâlî kelâmı Ehl-i sünnet inancını koruyan ve Ehl-i bid’at’ın eleştirileri karşısında onu savunan bir ilim olarak görmüş (*el-Münkız*, s. 96), dinin temel esaslarıyla aklın ilkelerini uzlaştırmayı Ehl-i sünnet’in başardığını söylemiş. Haşviyye ile müfrit Mu’tazile gibi iki aşırı uçta bulunan fırkaların bu fonksiyonu icra edecek yöntemlerden yoksun bulunduğunu ileri sürmüştür (*el-İktisâd fi'l-İtikâd*, s. 3-4). İbn Haldûn’un da kelâmı, “inanç esaslarını akli delillerle tartışarak üstün kılmaya ve akaid alanında Selef ile Ehl-i sünnet yolundan yüz çeviren bid’atçıları reddetmeye dair bilgileri içeren ilim” diye tanımlamıştır (*Muqaddime*, III, 1069). Ancak müteahhir dönem kelâmcıları bu yaklaşımın isabetli olmadığını, Sünnî yöneme bağlı olsun veya olmasın dinin doğrudan doğruya itikadî, dolaylı olarak da amelî hükümlerini akli delillerle temellendirmeye yönelik bütün faaliyetlerin kelâm kapsamına dahil edilmesi gerektiğini söylemişlerdir (Tehânevî, I, 30). Esasen İslâm’ın ana ilkelerini başarıyla savunan Mu’tazile ve Şîa kelâmcılarınca kaleme alınmış eserler, sadece Sünnî ekolün yöntemine göre yürütülen çalışmaları kelâm kabul edip diğerlerini bunun dışında bırakmanın doğru olmadığını gösteren kanıtlardır. Diğer taraftan yeni araştırmacılar, kelâmın sınırlarını iman esaslarının dışına çıkarıp her dinin doğruluğu adına yapılan bütün ilmi çalışmaların kelâmın kapsamına alınmasının gerektiği, hatta kelâmın sadece dinin esaslarını nakli ve akli delillerle kanıtlayan bir ilim olmayıp siyasî ve içtimai bütün problemleri çözmeye yönelik bir disiplin durumunda bulunduğu tezini ileri sürmüşlerdir (Hasan Hanefî, I, 67-69). Ancak fıkıh ve ahlâk gibi İslâmî ilimlerin yanı sıra birçok sosyal bilimin işlevini kelâma yüklemek anlamına gelen bu yaklaşımı doğru bulmak mümkün görünmemektedir.

Kelâm, İslâm dininin bütününe yönelik eleştirileri cevaplamaya çalışan bir disiplin olduğuna göre sadece inanç esaslarını hedef almaması, zamanımızda küresel seviyede bir dünyevîleşmenin de etkisiyle İslâmiyet’in davranışlara ilişkin ilkelerine yönelttilen eleştiriler karşısında onları da savunması gerektiğini dikkate alarak kelâmın bu işlevi kapsayacak şekilde tanımlanması icap etmektedir. Buna göre kelâm, “İslâm dininin inanç ve davranışlara dair ilkelerini naslardan hareketle belirleyen ve akli yöntemlerle temellendirip destekleyen bir ilim” diye tarif edilebilir. Fârâbî ve Ebû Hayyân et-Tevhidî gibi dü-

şünürlerin benzer şekilde yaptıkları bu tanımın (Mustafa Abdürrezzâk, s. 259) zamanımızda da geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Aynı tarif, Taşkoprîzâde’nin bir disipline kelâm denilebilmesinin iki şartı bulunduğu yolundaki açıklamasıyla da örtüşür. Bunlardan biri, doğruluğuna inanılacak esaslara ve ortaya konacak davranışlara dair ilkelerin Kur’an ve sahîh sünnette mevcut olması, diğeri de bu ilkelerin akli yöntemlerle teyit edilmesi-dir (*Miftâhu’s-sa’âde*, II, 150). Kelâm, her ne kadar inkârcılarca ileri sürülecek fikir ve itirazları reddedip İslâm dinini savunan bir disiplin ise de onun işlevi sadece savunmak değil, bunun yanında İslâmî ilkelerin doğruluğunu hem akli yöntemlere dayanarak hem de irtibatlı olduğu noktalarda sosyal ve fen bilimlerinin verilerinden faydalanarak kanıtlamaktır. Dolayısıyla kelâmın yalnız savunmacı bir disiplin olduğuna ilişkin iddialar isabetli değildir (Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 12). Bu ilme kelâm adının yanı sıra “tevhid, usûlü’l-dîn, el-fikhü’l-ekber, akaid, nazar ve istidlâl ilmi” gibi değişik isimler verilmişse de kelâm adı yaygınlık kazanmıştır. Bu adlandırma konusunda ise çeşitli açıklamalar yapılmıştır. İlk yazılan eserlerde konu başlıklarının “el-Kelâm fî...” tarzında başlaması, erken devirlerde kelâm sıfatının ve buna bağlı olarak halku’l-Kur’ân meselesinin önemli bir tartışma konusu haline gelmesi, kelâmın dinî alanlarda insana tartışma ve delillendirme gücü kazandırması itibarıyla “söz” yani “kelâm” anlamına gelen mantık bilimine tekabül etmesi, tartışma yapmayı gerektiren bir konumu bulunması bakımından söze fazlaca ihtiyaç duyan bir ilim olması gibi sebepler bunların başında yer alır (Teftâzânî, s. 6-7).

Başlangıçtan itibaren kelâm ilminin konusunda gittikçe gelişmeler kaydeden değişiklikler meydana gelmiştir. İslâm düşüncesinin ve müslüman toplum hayatının inkişafıyla paralellik gösteren bu değişikliklerin ilk döneminde kelâmın konusunu Allah’ın birliği, sıfatlarının üstünlüğü, kıdemi veya hudûsü, tekfir ve kader meseleleri teşkil ediyordu. Peygamberlik, âhirete iman ve imâmet konuları ikinci sırada yer alıyordu. Şîa kelâmında ise imâmet dinin aslî hükümleri kabul edilmiş ve diğer hususlar onunla irtibatlandırılmıştır. Kesin naslarla sabit olan inanç esasları her dönemde kelâmın değişmeyen konularıdır (mesâil). Bunların açıklanması ve kanıtlanması etrafında başvuru- lan sosyal bilimler, insanî ilimler ve poziti-

tif bilimlerden elde edilebilen yardımcı bilgiler ise (vesâil) bu ilimlerin gelişmesine paralel olarak değişiklik arzeder.

İslâm dünyasında bir taraftan çeşitli sebeplerle ortaya çıkan ihtiyaç, diğer yandan eski Yunan düşüncesinden yapılan tercümelerle felsefenin yayılmaya başlaması karşısında inanç konularıyla ilgilenen âlimler kelâm disiplinine fikrî bir alt yapı hazırlama konumuna gelmişlerdir. İman esaslarının temelini oluşturan ulûhiyyet bahsinin ilk meselesi, bütünyle tabiatın (âlem) yaratılmış olduğunu ve bunun bir yaratıcısının bulunduğunu ispat etmekte. Bu sebeple kelâm ilminin konusu fiilen var olan her şeyi (mevcut) kapsayacak şekilde genişlemiştir. Ancak kelâm tabiatından söz ederken yöntem açısından nassa bağlı kalmayı prensip edinmiş ve bu yolla sırf akıldan hareket eden felsefeden ayrılmıştır. Bunun dışında kelâm tabiatı başlangıcı yani ilk var edilişi ve sonu bakımından ele almış, böylece de pozitif bilimden ayrılmıştır. Tabiatın eğer bir başlangıcı varsa yaratıcısı da vardır, tabiat (insanların bağlı bulunduğu kozmik sistem) sonlu ve fânî ise âhiret hayatı da olacaktır.

Gazzâlî'nin İslâm felsefesiyle ilgilenmesi ve mantık disiplini İslâmî ilimler arasına almasının ardından kelâmın konusu bu doğrultuda gelişmeye başlamış, hem haricte hem zihinde mevcut varlıkları kapsayacak şekilde İslâm'ın ana ilkelerini doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren bütün bilgileri bünyesine almış, böylece kelâmın konusu "bilginin alanına giren her şey" (ma'lûm) diye belirlenmiştir. Bu dönemden itibaren kelâm ilminde kullanılan deliller mantıkla irtibatlı olup verilen hükümlerle yapılan tanımların doğru olması bu sayede sağlanmak istenmiştir (Tehânevî, I, 30-31; Taşkôprizâde, II, 597-598).

İslâm dünyasında fetihlerin genişlemesi ve müslüman toplumun çeşitli inanç, felsefe ve kültürlere sahip milletlerle karşılaşmasından sonra İslâm dinine yönelik iyi niyetli veya art düşünceli fikirler çoğalmaya başlamıştır. Dinin temel hükümlerini ilgilendiren ve alabildiğine genişlemiş bulunan müslüman ülkesinin gerek içinden gerekse dışından gelen eleştiriler II. (VIII.) yüzyıldan itibaren Mu'tezile âlimleri tarafından cevaplandırılmaya başlamıştır. Genellikle muhafazakâr âlimlerin ilgi göstermediği bu ilmî faaliyeti daha sonra Sünnî kelâmcılar sürdürmüştür. Bu çerçevede başta Hristiyanlık ve Yahudi-

lik olmak üzere Mecûsîlik, Seneviyye (düalizm), Maniheizm, Brahmanizm gibi dinî; dehrîlik, Yeni Eflâtunculuk, materyalizm, pozitivizm gibi felsefî görüşlerin reddi kelâm literatüründe yer alan konulardandır. Aydınlanma döneminden itibaren Batı'da hızla gelişen sosyal ilimler ve fen bilimlerine mensup bazı kişiler, bilimsel gelişmeleri mutlak mânada dinin ve İslâm'ın aleyhine bir delil olarak kullanmak istemişlerdir. Batı'daki teologlara paralel olarak İslâm âlimleri de bu tür gelişmeleri takip etmiş, bunların içinde bilimsel gerçek niteliği taşıyanlardan dinî metinlerin yorumlanması hususunda faydalanmış, bu niteliği taşımayan teorilere dayalı görüşleri ise reddetmiştir.

Çağdaş bazı araştırmacılar kelâmın aslı konusunun Allah'ın zâtı değil insanın kendisi olması gerektiğini savunur. Zira dinin kaynağını teşkil eden vahyin merkezinde insana yer verilmiş, fakat kelâmcılar bunu tanrı merkezli hale getirmişlerdir (Hasan Hanefî, I, 87). Ancak sadece insanı merkeze almak suretiyle yürütülecek bir kelâm faaliyetinin metot ve konu bakımından doğru olmayacağı ve bunun vahiy çizgisiyle örtüşmeyeceği açıktır. Çünkü vahiyde sadece insan değil Allah ve evren de merkezde yer alır.

Kelâm, insanlara doğru inanç ve isabetli davranışlardan oluşan hidayeti açıklamak, dünyada erdemli yaşamak, âhirette ebedî mutluluğa ulaşmalarına yardımcı olmak gibi yüce bir hedefi amaç edinir. Literatürde bu temel amacın dışında bazı gayeleri de hedef edindiği belirtilir. Öğrettiği güçlü kanıtlar sayesinde müslümanları taklit seviyesinden kurtarıp bilerek inanma ve yaşama derecesine yükseltmek, hidayeti arayanlara yol göstermek, İslâm'ı eleştirenlere mâkul cevaplar vererek ve sağlam bilgiler üreterek İslâm'ın yüceliğini kanıtlamak, inatçıların ileri sürdüğü karşı delil ve itirazları geçersiz kılmak, diğer İslâm bilimlerine dayanak oluşturmak ve dünyada adaletli bir hayatın kurulup devam etmesine katkıda bulunmak bu gayeler arasında zikredilir (Tehânevî, I, 31; Adudüddin el-Îcî, s. 14; Seffârî, I, 5).

Kelâmın önemi ve değeri konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Çoğunluğunu hadisçilerin teşkil ettiği Selefiyye'ye mensup âlimlerle bazı sûfiler ve filozoflar kelâma karşı olumsuz bir tavır almış, hem kullanılan yöntem hem deliller açısından onu eleştirmiştir. Onlara göre kelâm, genellikle muhaliflerin temel

kabullerini dikkate alarak gerçeğe aykırı bulduğu fikirleri reddeden bir tartışma yöntemine dayandığı için varlığa ilişkin problemlere çözüm getirememiş, ayrıca düşünce alanında üretici olamamış, hatta derinleşmeyi engellemiştir (Gazzâlî, *el-Münkız*, s. 101-102; M. Muhammed Hasaneyn, sy. 10 [1413/1992], s. 225-226). Mâlik b. Enes, Şâfî ve Ahmed b. Hanbel gibi müctehid âlimler kelâmın aleyhinde bulunmuş, kelâmı müslümanlar arasında fikir ayrılıklarını ve taassubu körükleyip dinî-ahlâkî hayatı zayıflatan, müslümanların birbirini tekfir etmesine yol açan, zihinlerde şüpheler uyandıran ve dolayısıyla insanı arzularına tâbî kılıp zındıklığa sevkeden bir ilim olarak kabul etmişlerdir (İbn Asâkir, s. 336-337; Taşkôprizâde, II, 154-157; İnâyetullah İblâğ, s. 85). Ayrıca kelâm akli nasların önüne geçirmiş, insanı duyular dünyasından uzaklaştırıp Kur'an'a aykırı bir akılcı yöntem izlemiş, felsefî ve mantıkî kıyaslara dayanarak zayıf deliller geliştirdiği halde Kur'an delillerini zannî saymış, akıl yürütmeye aşırı derecede güvenip akli metafizik alanda tamamen yetkili görmüş, çok defa özgün düşünceler üretmek yerine filozofların görüşlerini taklit etmiştir (İbn Rüşd, s. 49-50; Takıyyüddin İbn Teymiyye, I, 80; Ebü'l-Hasan Ali en-Nedvî, I, 275-277; Macit Fahri, s. 250). Bunun dışında kelâm, önemini ve geçerliliğini kaybetmiş Ortaçağ tartışmalarını günümüze taşımış, güncelden koparak yeni düşünce ve ideolojiler karşısında İslâm'ı yeterince savunamamış, vahyin amaçlarından biri olan insanı ve tabiatı incelemekten uzaklaşmıştır (Hasan Hanefî, I, 127-128; M. Muhammed Hasaneyn, sy. 10 [1413/1992], s. 218-219). Kelâm insanın psikolojik ve duygusal yönünü ihmal ettiğinden iman hayatını besleyememiş, sadece onun soyut zihinsel yapısını dikkate alarak faaliyet yürütmüştür. Bu da halkın ihtiyacına cevap vermesini engellemiştir (Takıyyüddin İbn Teymiyye, I, 38-41; M. Muhammed Hasaneyn, sy. 10 [1413/1992], s. 229-230).

İslâm âlimlerinin çoğunluğu ise kelâmı önemli görmüş, onu öğrenip geliştirmenin farz-ı kifâye türünden bir yükümlülük olduğuna hükmetmiştir. Bu âlimlerin temel gerekçeleri şöyle özetlenebilir: Kelâm İslâm'ın ana ilkelerini belirleyip temellendiren bir disiplin olduğuna göre dinî ilimlerin aslını oluşturur, diğer İslâmî ilimler ise ikinci sırada yer alır. Zira Allah'ın varlığı ve birliği, peygamberliğin ve âhiretin gerçekliği, ibadetlerin yanı sıra diğer dinî hükümlerin doğruluğu bilinmeden İs-

lâm'dan bahsetmek mümkün değildir. Bu sebeple kelâmı uğraşmayı zararlı veya haram telakki etmek isabetsiz ve sübjektif bir yaklaşımdır (Câhiz, IV, 249-250; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, s. 9; İbn Asâkir, s. 355-356). Kelâmın üstlendiği şey Kur'an'da yapılan ve peygamberlere emredilen bir faaliyetten ibarettir. Bu açıdan düşünüldüğü takdirde kelâmın öncülüğünü peygamberler yapmıştır, böyle bir şeyin bid'at kabul edilmesi anlamsızdır (Fahredden er-Râzî, II, 90-98; XVII, 195-218). Kelâmın bid'at kabul edilmesi halinde Hz. Peygamber ve ashab döneminde tedvin edilmiş hiçbir İslâmî ilim bulunmadığına göre bütün bu ilimlerin bid'at sayılması gerekir (Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 111-112). Mezhep kurucusu olan müctehid âlimler de İslâm'ın temel ilkelerinin doğruluğunu kanıtlamaya çalışmış ve bir tür kelâm faaliyeti yapmıştır. Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in bu konuda eserler yazdıkları bilinmektedir (Bağdâdî, s. 363). Bazı kaynaklarda bu âlimlere nisbet edilen kelâm aleyhtarı sözler mutlak anlamda olmayıp Kur'an ve Sünnet'le bağdaşmayan ve akli bunların önüne geçirmeyi bir ilke haline getiren ehl-i bid'atın uyguladığı kelâmdır. Cüveynî, Gazzâlî ve Râzî gibi kelâmcıların sözleri kelâmın daha verimli hale getirilmesiyle ilgili olup bu ilmin gereksizliğiyle ilgili değildir (Taşköprizâde, II, 157-161). Kelâm bugün de dinî hayatın gelişmesi için gerekli olan bir disiplindir. Zira gelişmenin sağlanması geçmişten intikal eden kültürün özeleştiriyi tâbi tutulması ve akıl yürütmekle mümkündür. Bunu sağlayacak İslâmî ilimlerin başında kelâm gelir (Hasan Hanefî, I, 125-130).

Kelâm İlminin Doğuşu ve Gelişmesi. Kelâm ilminin bir kısmı İslâm'ın kendi yapısından, ayrıca müslümanların dinî, siyasî ve içtimâî problemlerinden kaynaklanan iç sebeplerin, bir kısmı da müslümanların İslâm dışı din ve felsefelerden oluşan yabancı kültürle karşılaşmasından kaynaklanan dış sebeplerin etkisiyle doğduğu kabul edilir. Her ne kadar bazı şarkiyatçılar kelâmın tamamen yabancı kültürün, bazı müslüman yazarlar da sadece iç sebeplerin tesiriyle doğup geliştiğini ileri sürmüşlerse de her iki görüşünü müslüman olan ve olmayan araştırmacıların çoğunluğunca isabetli bulunmamış, kelâmın doğmasında iç ve dış sebeplerin ortaklaşa etkili olduğu görüşü benimsenmiştir (İrfan Abdülhamid, *Dirâsat fi'l-fırak*, s. 143; M. Ali Ebû Reyân, s. 266-267). İslâm'ın yayılmasından sonra dinî düşün-

cede derinleşme ihtiyacı duyan müslümanlar, zâhirî mânaları itibarıyla birbirine akaid ve fıkıh alanında ters düşer gibi görünen nasları (müteşâbih) çözmeye çalışmışlardır; bunun sonucu olarak da akaid ve fıkıh alanında farklı görüş ve anlayışlar ortaya çıkmıştır (İbn Haldûn, III, 1076-1077; Ahmed Emîn, I, 345). Pek çok âyetle insanlar hem kendileri hem diğer varlık ve olaylar üzerinde gözlem yapmaya, bu gözlemlerden yararlanarak nesne ve olayları ontolojik ve epistemolojik açıdan yorumlamaya davet edilmiş, düşünüp akıl yürütenlerin doğru bilgilere ulaşacakları vurgulanmış, buna karşılık atalarından öğrendikleri inançları taklit edenlerin hak inanç ve doğru davranış bilgisine ulaşamayacakları, dolayısıyla sapıklıkta kalacakları belirtilmiştir (Yavuz, s. 45-53). Müslümanlar, bu ilâhî emre uyarak dinî düşünceyi temellendiren bilgiler üretmeye yönelmişlerdir. Bu durum kelâmın doğmasına olumlu etkide bulunmuştur (Ömer Ferruh, s. 87-88; Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 49-52). Ayrıca Kur'an'da başta Allah'ın varlığı, birliği ve üstün nitelikleri olmak üzere peygamberlik, kader, iman-günah, iyi-kötü davranışlar gibi birçok meselenin akli delillerine temas edilmiş, bunlara yapılan itirazlara akli ve mantıkî cevaplar verilmiş, değişik din mensuplarının bâtil inanç ve davranışları açıklanarak eleştirilmiş, onlarla en uygun biçimde fikrî mücadelede bulunulması peygambere ve dolayısıyla müslümanlara emredilmiştir. Bu bir anlamda kelâm inşa etmeyi içeren bir emirdir (Ahmed Emîn, III, 1-2; Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 53-54). Hz. Peygamber'in vefatından sonra kısa bir süre içinde çeşitli inançlara bağlı toplumların bulunduğu bölgeler fethedilmiş ve birçok insan müslüman olmuştur. Farklı dinlerden gelen yeni müslümanların zihinlerindeki dinî problemleri çözmek için âlimlere sorular sorup cevaplar almaları da kelâm faaliyetine katkıda bulunmuştur (Ömer Ferruh, s. 90-91). Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra müslümanlar arasında ilk fikrî ayrılık siyasî konularda olmuştur. Peygamber'in yerine kimin halife olacağına dair tartışmalar Ebû Bekir'in seçilmesiyle çözülmüş gibi görünse de devlet başkanlığı zamanla müslümanlar arasında önemli bir problem teşkil etmiş, özellikle Ali b. Ebû Tâlib'in sonraki taraftarları, dinî temeli bulunduğunu öne sürerek halifeyi belirlemenin insanlara bırakılabilecek basit bir mesele olmadığını, hilâfetin vahiy yoluyla Ali b. Ebû Tâlib'e ve onun soyun-

dan gelen kişilere tahsis edildiğini ileri sürmüş ve konuyu dinin aslî unsurları arasında mütalaa etmiştir (M. Rızâ el-Ca'ferî, s. 146). Yine devlet başkanlığı etrafındaki tartışmaların bir sonucu olarak Osman b. Affân'ın öldürülmesinin ardından Ali b. Ebû Tâlib'in hilâfeti döneminde meydana gelen Cemel ve Siffin savaşları sebebiyle bir müslümanı öldürmenin dinî hükmü, iman-günah, kader-cebir, tekfir gibi konular tartışılmış ve çözümler aranmıştır. Siyasî iktidarı bir türlü ele geçiremeyen muhalif gruplar ise iktidar ümitlerini canlı tutmak için kurtarıcı mehdî inancını icat etmişlerdir. Öte yandan Emevî idarecileri icraatlarını meşrulaştırmak amacıyla cebir inancını yaymaya çalışmışlardır. Bütün bunlar kelâm disiplininin doğmasına sebep teşkil eden iç faktörlerdir (Ömer Ferruh, s. 89-90; Ahmed Emîn, III, 4-7, 235-241).

Kelâm ilminin ortaya çıkışını etkileyen dış sebeplerin başında müslümanların yabancı dinlerle karşılaşması hususu gelir. Hulefâ-yi Râşidin devrinden itibaren İslâm coğrafyasının hızla genişlemesi sonunda müslümanlar değişik dinlere mensup âlimlerle karşılaşmış ve onlarla kültürel bir ilişkiye girip dinî konularda tartışmıştır. Bundan dolayı müslüman âlimler İslâm'a yapılan itirazlara cevap bulmak mecburiyetinde kalmıştır. Kendileriyle dinî konularda tartışmaların yapıldığı grupların başında hristiyanlar gelir. Özellikle Emevîler devrinde halifelerin doğu hristiyan bilginleriyle diyaloga girdikleri, sayarlarında onlara çeşitli görevler verdikleri ve bunların önde gelenlerinden biri olan Yuhannâ ed-Dımaşkî'nin İslâm'ı eleştiren bir kitap yazdığı bilinmektedir. Hz. İsa'nın ulûhiyyeti iddialarını kanıtlamak için Kur'an'da ondan "Allah'ın kelimesi" diye bahsedilmesini ve ilâhî kelimelerin ezelf olması gerektiği delilini ileri sürerek halku'l-Kur'an ile zât-sıfat tartışmalarının ortaya çıkmasında hristiyan âlimlerin kısmî bir rolü bulunduğu kabul edilmektedir (Câhiz, III, 320-321). Hristiyanların yanı sıra teşbih ve tecsîme dair konuların müslümanlar arasında tartışılmasında yahudilerin payı bulunduğunu gösteren ipuçları mevcuttur. Nitekim yahudilerin teşbih inancı konusunda hadis uydurdıkları bilinmektedir. Yine yahudilerin müslümanlar arasında Sebeiiyye ve Gâliyye gibi aşırı fırkaların ortaya çıkıp taraftar bulmasında bizzat rol aldıklarına dair rivayetler mevcuttur. Ayrıca Seneviyye, Mecûsîlik, Deysânîlik, Brahmanizm gibi eski Doğu din mensuplarının tenâ-

süh vb. fikirler ileri sürdükleri, az sayıda da olsa bunlardan etkilenenlerin bulunduğunu bilinen bir husustur (Ahmed Emîn, I, 327-344; Ali Abdülfettah el-Mağribî, s. 84-96). İslâm'ı eleştiren yabancı dinlere mensup bilginlerin bunu yaparken felsefeden, özellikle Grek düşüncesinden yararlanmaları müslüman bilginleri de felsefe kültürünü öğrenmeye sevk etmiştir. Esasen müslümanların fethettikleri Mısır'da Grek felsefesi İskenderiye okulu aracılığıyla yayılmıştı. Bunun dışında felsefî eserler de Arapça'ya tercüme edilmişti (Ömer Ferruh, s. 134-149; M. Ali Ebû Reyân, s. 252-253).

Hız. Peygamber devrinde müslümanların zihninde oluşan meseleler bizzat vahiy kaynağından alınan cevaplarla çözüme kavuşturuluyordu. Bununla birlikte ashabın bazı problemlerle karşılaştığını bildiren rivayetler de vardır. Resûl-i Ekrem, göklerin ve yerin yaratılışında öz akıl sahipleri için Allah'ın varlığına ve yüceliğine ilişkin delillerin bulunduğunu bildiren âyeti (Âl-i İmrân 3/190) okuyup muhtevası konusunda düşünmeyenleri kınamış (İbn Kesîr, I, 440), bunun yanında ashabtan bazılarının kader meselesini tartışmalarına şahit olunca bu tür faydasız bir tartışmayı menetmiştir (Tirmizî, "Kader", 1). Yine onun emir ve tavsiyelerine uyan ashab vahiy kaynağından gelen açıklama ve yönlendirmelerle tatmin olmuş, bilhassa ulûhiyyetle irtibatlı konuların aklın gücünü aştığını düşünerek teslimiyete dayanan bir iman anlayışını benimsemiş ve yoğun itikadî tartışmalara girmekten kaçınarak ihtilâfa düşmekten kurtulmuştur (İbn Haldûn, III, 1076). Ancak Resûlullah'ın vefatından sonra ashab, yeni bir dinî problem ortaya çıkınca ona ilişkin hükümü bulup açıklamayı da görev bilmiştir. Hız. Ebû Bekir'in zekât vermek istemeyenlerle savaşması, Hız. Ömer'in kader inancının insanın iradesini yok edip düşünmeden hareket etmesi anlamına gelecek şekilde yorumlanmasına tepki göstermesi ve gerçeğin böyle olmadığını belirtmesi, Hız. Ali'nin insana ait hiçbir fiilin kaderin kapsamı dışında kalmadığını, bununla birlikte ilâhî kaderin insanı irade ve eylem gücünden yoksun bırakmadığını açıklamaları (Bağdâdî, s. 362) bunun örnekleri arasında yer alır. Yine de literatürde ashabın itikadî alanda yoğun tartışmalar yaptığını gösteren bilgiler mevcut değildir (Mustafa Abdürrezzâk, s. 269-273). Adudüddin el-İcî ise bu tür tartışmaların ashab arasında bulunabileceğini, fakat kayıtlara geçirilmediği için günümüzde

intikal etmediğini söyler (M. Ali Ebû Reyân, s. 246).

Hız. Ali'nin hilâfeti zamanında meydana gelen Cemal ve Sıffin savaşlarının ardından İslâm hakkında yeterli bilgisi bulunmayan ve halifeyi Hakem Vak'ası'na razı edip daha sonra bundan ötürü onu tekfir eden bedevîler ilk itikadî ayrılığa yol açmışlardır. Büyük günah (kebîre) işleyen kişiyi tekfir etmekle başlayan ve naslara yüzeysel olarak bakan bu hareket Havâric diye anılan bir grup teşkil etmiş, ardından da çeşitli alt gruplara bölünmüştür (bk. HÂRİCİLER; İBÂZİYYE). Emevîler devrinde, büyük günah işleyenleri tekfir eden Hâricîler'e karşılık Saîd b. Cübeyr ve Saîd b. Kutne büyük günah işlemenin kişiyi dinden çıkarmayacağını, hatta imana zarar vermeyeceğini ileri sürerek Mürcie diye tanınan yeni bir fırkanın öncülüğünü yapmışlardır (Ömer Ferruh, s. 91-100). İlk defa Ebû Yûnus el-Esvârî, Ma'bed el-Cühenî ve Atâ b. Yesâr, Emevî yöneticileri tarafından yayılan cebir inancını reddedererek insanın fiillerini iradesiyle yaptığı ve kişiyi fiil işlemeye zorlayan bir kaderin bulunmadığı fikrini ileri sürmüşlerdir (İbnü'n-Nedîm, s. 201). Buna karşılık Ca'd b. Dirhem cebir fikrini benimsemekle birlikte Kur'an'ın mahlûk olması, ilâhî sıfatların nefyi, maddenin hâdis olan cevher ve arazlardan meydana gelmesi gibi yeni görüşler ortaya atmıştır. Şam'da Gaylân ed-Dimaşkı, Ma'bed el-Cühenî'nin ve Saîd b. Kutne'nin görüşlerini, Mukâtil b. Süleyman'a ait teşbih ve tescim telakkilerinin yayıldığı Horasan'da da Cehm b. Safvân Ca'd b. Dirhem'in fikirlerini benimseyip nasları bunlar doğrultusunda ve akfî delillere başvurarak yorumlamıştır. Cehmiyye'nin kurucusu kabul edilen Cehm b. Safvân, böylece belirgin bir şekilde akli nasların önüne geçirerek onları aklın ışığında yoruma tâbi tuttu. Geliştirdiği bu yönleme bağlı olarak ulûhiyyet, âhiret vb. konularda yeni itikadî görüşler ileri sürdü ve kelâm yöntemini kullanan ilk âlim oldu; bu yöntemi daha kapsamlı bir şekilde uygulayacak olan Mu'tezile'nin doğuşuna da zemin hazırladı. Basra'da Hasan-ı Basrî'nin öğrencilerinden olan Vâsıl b. Atâ, büyük günah işleyenin imanla inkâr arasında bir yerde (el-menzile beyne'l-menzileteyn) durduğunu söylemek ve bu konudaki nasları aklın ışığı altında yorumlamak suretiyle Mu'tezile'nin kuruluşunu başlattı. Tesbit edilebildiği kadarıyla kelâma dair ilk eseri de İbn Atâ yazdı (Taşköprizâde, II, 165; Sefârînî, I, 12). Mu'tezile kaynaklarında, Vâsıl b. Atâ'nın

görüşlerini Ebû Hâşim Abdullah b. Muhammed b. Hanefiyye vasıtasıyla Ali b. Ebû Tâlib'e dayandıran rivayetler varsa da bunu doğrulayan başka bilgiler mevcut değildir. 100-120 (718-738) yıllarında ortaya çıkan bu hareket Amr b. Ubeyd, İbn Keysân el-Esam, Dirâr b. Amr, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Nazzâm, Câhiz, Bişr b. Mu'temir, Ca'fer b. Harb, Ca'fer b. Mübeşşir, Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât, Ebû Ali el-Cübbâî, Kâ'bî, Kâdî Abdülcebbar, Ebû Reşid en-Nisâbü'rî gibi âlimlerle gelişip önemli bir kelâm ekolü haline gelmiştir. Basra ve Bağdat kelâmcıları olmak üzere iki gruba ayrılan Mu'tezile âlimleri ayrınıtlarda farklı görüşler benimsemekle birlikte nasların aklın ışığında yorumlanması gerektiğinde birleşmişlerdir. Ayrıca Allah'ın varlığını, zâtından ayrı olarak düşünülen sıfatların nefyi esasından hareket eden birliğini ve insanların fiillerinde hür olduğu fikrine dayanan adaletini akfî verilerle kanıtlamak, iyi ve kötünün belirlenmesinde aklın yetkinliğini kabul etmek, büyük günah işleyen kimsenin imandan çıkıp küfre girmediğine hükmetmek, kul için en iyi olanı gözetmeyi Allah hakkında zorunlu görmek ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmak gibi ana ilkelerde ittifak etmişlerdir. Tabiat felsefesinde ise çoğunluk atomcu nazariyeyi kabul etmiştir.

Kelâm ilminin Cehmiyye ve Mu'tezile elinde doğmasının ardından Selefiyye, Sünnî kelâm ekolleri ve İmâmiyye-İsnâaşeriyye kelâmı da teşekkül etmiştir. Şii âlimleri kelâmı, başta Hız. Ali ve Ca'fer-i Sâdik olmak üzere Ehl-i beyt'e mensup imamlarla başlatır ve Şeyh Sadûk'un *İ'ti-kâdâtü'l-İmâmiyye*'si ile Şeyh Müfid'in *Taşhîhu'l-İ'tikâd*'ını bu konuda yeterli bir delil olarak ileri sürer. Bununla birlikte literatürde Şîa'ya nisbet edilen ilk kelâmcı Hişâm b. Hakem'dir. Şîa kelâmı daha çok imâmet merkezli bir ekoldür. Mu'tezile'den esinlenen bu ekolün ondan farklı genelde imâmetle irtibatlıdır (Ahmed Emîn, III, 208-213, 267-268; M. Rızâ el-Ca'ferî, s. 162-169, 231-239).

Kelâm ekollerinin ortaya çıkmasından itibaren çoğunluğunu hadisçilerin teşkil ettiği muhafazakâr âlimler kelâm hareketine tepki göstererek Kur'an ve Sünnet'e bağlı kalmak gerektiğini savunmuş, dinin ana ilkelerini aklın veya Şîa'da olduğu gibi siyasî tercihlerin ışığında yorumlamaya karşı çıkmışlardır. III. (IX.) yüzyılda belirgin bir şekilde ekolleşen Ehl-i sünnet iki gruba ayrılarak gelişmiştir. Bunların ilki Ahmed b. Hanbel'in öncülüğün-

de, ayrıca Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî, Tirmizî, İbn Kuteybe, Ebû Saîd ed-Dârimî gibi hadisçilerin de katkısıyla gelişen Selefiyye'dir. Bu ekol naslarla yetinip akli bilgilere başvurmaya reddetmiş, gittikçe mensupları azaltmakla birlikte her asırda çeşitli âlimlerce temsil edilerek ve zamanla naslarda yer alan akli bilgilerle sınırlı bir akılcılığa kapısını aralayarak devam etmiş; tabiat felsefesi, ulûhiyyet ve iman konularında aha görüşlerini koruyup farklı bir Sünnî ekol olma hüviyetini sürdürmüştür (bk. SELEFİYYE).

Ehl-i sünnet'in ikinci ve en büyük grubunu Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye'den oluşan Sünnî kelâm ekolü oluşturmuştur. Nasları hareket noktası kabul etmekle birlikte dinî ilkeleri akli bilgiler ve dil kurallarına dayanan yorumlarla temellendirme yöntemini benimseyen Sünnî kelâm hareketinin III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında Hâris el-Muhâsibî, İbn Küllâb el-Basrî ve Abdülazîz el-Mekkî'nin çalışmalarıyla başladığını söylemek mümkündür. Bunların ardından münferit Sünnî kelâmcılar olarak Ebû'l-Abbâs el-Kalânîsî ve Ebû Ali el-Kerâbisî dikkat çeker. Sünnî kelâmın o dönemlerde İslâm dünyasının en önemli kültür havzasını oluşturan Ortadoğu'daki asıl kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî olmuştur. Mu'tezile'nin önemli bilginlerinden Ebû Ali el-Cübbâî'den kelâm dersleri alan ve kırk yaşına kadar Mu'tezilî düşüncüyü savunan Eş'arî, başta "vücûb alellah" ilkesi olmak üzere Mu'tezile'nin görüşlerini nasların yanı sıra akli bilgilere de aykırı bularak bu ekolden ayrıldığını ve Ehl-i sünnet'e geçtiğini açıklamıştır (Eş'arî, *Maḳālât*, s. 297). Eş'arî akaid konularında hadislerin delil olarak kullanılmasını benimsemiş, es-sıfâtü'l-meânîyi ispat etmiş, insanların fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin kaderin kapsamına girdiğini ve insanların kesb yoluyla tesir ettiği fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını kabul etmiş, rûyetullahın, naslarda açıklanan diğer âhiret hallerinin akıl açısından mümkün olup mutlaka vuku bulacağını savunmuş, büyük günah işleyenlerin imandan çıkmadığını söylemiş ve Hulefâ-yi Râşidîn'in meşruyetine hükmetmiştir. Eş'arî, genelde Mu'tezile tarafından reddedilen bu görüşlerini akli bilgilerle temellendirmeye çalışmıştır. Ayrıca atomculuğa dayanan tabiat felsefesini Ehl-i sünnet'e taşımıştır (Eş'arî, *el-Lûma'*, tür.yer.; İbn Fûrek, s. 10-23, 30-79; İbn Asâkir, s. 104-105).

Muhtemelen Eş'arî'den de önce Sünnî kelâm ekolünü Mâverâunnehir civarında

kuran bir diğer âlim Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmuştur. Ebû Hanîfe'nin ilim geleneğine mensup bulunan Mâtürîdî, Eş'arî'ye nisbetle kelâmda daha akılcı bir yöntem geliştirip uygulamış ve Sünnî inançları daha doyurucu bir muhteva ile temellendirmeye çalışmış, bu sebeple kurduğu ekol Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında, fakat akılcılıkta Mu'tezile'ye daha yakın kabul edilmiş (M. Ali Ebû Reyân, s. 322-323) ve Ebû Hanîfe'nin fıkıh mezhebiyle birleşerek tek başına müslüman çoğunluğunu kendisine bağlamayı başarmıştır. Mâtürîdî bilgi problemi, isbât-ı vâcib, ilâhî fiillerin hikmetli oluşu, insanın kendi fiillerinin fâili kılınışı, nübüvvetin gerekliliği ve imanın dindeki yerinin önemli gibi konulara ağırlık verip özellikle Mu'tezile kelâmını eleştirmiştir (*Kitâbü't-Tevhîd*, tür.yer.). Mâtürîdî'nin istidlâl şekilleri, bu arada kullandığı çeşitli malzeme ve örnekler sonraki Sünnî kelâm eserleri için model oluşturmuştur.

Sünnî kelâm ekolünün kurulmasına paralel olarak bir taraftan Kindî ve Fârâbî ile felsefe geleneğine bağlı görüşler İslâm dünyasında akis buldu, diğer taraftan tasavvufî düşünceler Sûfiyye ekolüyle kurumsallaşmaya başladı. IV. (X.) yüzyılın ortalarından itibaren İslâm dünyasında Doğu'da Mâtürîdiyye, Ortadoğu ile Kuzey Afrika'da Eş'ariyye âlimleri ve bazı yöneticilerin katkısıyla Sünnî kelâm giderek yayıldı. Zamanla yüzde doksanı aşkın müslüman çoğunluğunu bünyesinde taşıyan bu ekol, sonraki asırlarda da kelâm ilmini geliştirme görevini üstlenmiş oldu.

Kelâmcıların mütekaddimîn dönemi Eş'ariyye'de Gazzâlî, Mâtürîdiyye'de Ebû'l-Muîn en-Nesefî ile sona erer. Bu dönemin önemli kelâmcıları arasında Bâkîllânî, İbn Fûrek, Ebû Bekir el-Beyhakî, Cüveynî, Hakîm es-Semerkindî, Ebû Seleme es-Semerkindî, Ebû'l-Yûsr el-Pezdevî ve Ebû'l-Muîn en-Nesefî yer alır. Mütekaddimîn kelâmının en belirgin özelliği, klasik mantık ve felsefeden uzak durarak son tahlilde özü Kur'an'da bulunan bir akılcılıkla İslâmî ilkeleri temellendirmesi, İslâmî mantık ve usul ilmini geliştirmesidir. Bu sebeple dönemin kelâmî felsefî bir metafizik olmaktan çok bir usûlî'din ilmidir. Bu çerçevede naklî ve akli delillerden oluşan özgün bir istidlâl yöntemi benimsenmiş, temsîlî kıyas, kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid (duyu ötesini duyulur âlemle karşılaştırma), sebr ve taksîm (ihtimalleri tartışma usulü), in'ikâsü'l-edille (delilin geçersizliğiyle konunun da geçersiz kabul edilişi) gibi istidlâl vasıtaları

kullanılmıştır. Bunlardan in'ikâsü'l-edille, inançların kanıtlanmasına aracılık yapan delillerin inanç esasları gibi kabul edilmesinden kaynaklanmıştır (İbn Haldûn, III, 1080-1081; Özervarlı, s. 11-12). Bu devirde Allah'ın varlığı hudûs deliliyle temellendirilmiş ve daha çok sıfat tartışmalarına ağırlık verilmiş, müteşâbih âyetler te'vil edilmiş, mütevâtir olmadıkları halde -benimsenen bilgi anlayışına aykırı olarak bazı âhad rivayetler naklî deliller arasına alınmıştır. Ulûhiyyet, nübüvvet ve "ba's-ı cismânî"yi kanıtlamak düşüncesiyle atomcu bir tabiat felsefesi savunularak normal şartlarda bile sebep-sonuç arasındaki ilişkinin zorunluluğu reddedilmiştir (İbn Hazm, V, 184-186). Dönemin kelâmcıları mezhep kurucularının görüşlerini dogmatik olmaya yönelmiş, mantık ve felsefeye âsina olmadıklarından bu disiplinlere ait eleştirilerinde başarılı olamamışlardır (Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, I, 165, 173-174).

Sonraki Dönem ve Yeni İlm-i Kelâm. Gazzâlî ile başlatılan bu devrin kelâmcıları arasında Ebû'l-Muîn en-Nesefî, Necmeddin en-Nesefî, Sirâceddin el-Üşî, Şehristânî, Nûreddin es-Sâbûnî, Şemseddin es-Semerkindî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Kâdî Beyzâvî, Adudüddin el-İcî, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Teftâzânî, Cürcânî, İbnü'l-Hümâm, Celâleddin ed-Devvânî gibi isimler yer alır. Gazzâlî, ilk önce klasik mantığı İslâm ilimleri arasında alarak mantık kurallarına aykırı düşen in'ikâsü'l-edilleyi reddetmiş, akaidle örtüşmeyen felsefî görüşleri eleştirmek amacıyla bu disipline ağırlık vermiş, ayrıca tasavvufla kelâmı uzlaştırmaya çaba göstermiştir. Gazzâlî'nin kelâm ilminde başlattığı bu yenilikler kendisinden sonra gelenler tarafından benimsenip daha ileri boyutlara götürülmüştür. İsbât-ı vâcibde imkân delilini öne çıkaran Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî ve Kâdî Beyzâvî ile kelâm eserlerinin muhtevasında felsefî bahisler kelâmî konulardan fazla bir hacim işgal etmeye başlamıştır (İbn Haldûn, III, 1082-1083). Bu dönemde İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi müteahhir Selef âlimleri kelâm, felsefe ve tasavvufi oluşturan İslâmî düşünce alanına eleştiriler yöneltilmiş ve muhafazakâr geleneği aklı da büsbütün ihmal etmeden hâkim kılmaya çalışmıştır. Tasavvufî düşünce Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile felsefeleşerek geniş bir çevre bulmuştur. Diğer İslâmî ilimlere paralel olarak kelâmda Adudüddin el-İcî'den itibaren şerh ve hâşiye geleneği başlayıp Teftâzâ-

nî, Cürçânî ve Devvânî ile zirveye ulaşmış, dolayısıyla kelâm ilmi gerileme dönemine girmiştir. Bu zihniyeti temsil edenler arasında Senûsî, Lekânî, Siyâlkûtî, Bâcûrî gibi isimler zikredilebilir (Topaloğlu, s. 34-35).

İslâm dünyasının Batı kültürü ile teması geçtiği XIX. yüzyılda felsefede büyük değişiklikler meydana geldi, pozitif ilimler ilerleme kaydetti ve Batı toplumları dünyevileşme sürecine girdi. Bu süreçte birlikte materyalizm, evrimcilik, pozitivizm ve Freudizm gibi mukaddesatı inkâr etmeye varan akımlar ortaya çıktı. Bu akımlarca dine yönelik olmak üzere bazı teori veya senaryolardan beslenen felsefi, biyolojik, psikolojik ve sosyolojik tenkitler üretildi. Bilimsel kisveye bürünen bu eleştiriler Avrupa ve Latin Amerika'da dinî düşüncüyü şiddetli bir şekilde sarstı. Batı'da eğitim gören aydınların yaptıkları tercümeler ve yazdıkları kitaplar aracılığı ile inkârcı düşünceler kısa zamanda İslâm dünyasına taşındı. Bu düşünceler karşısında bin yıl öncesinin kültürünü yansıtan klasik kelâm ilminin bazı delil ve istidlâl şekilleri artık yetersiz kaldı. Hüseyin Kâzım Kadri ve Mustafa Sabri Efendi gibi isimler dışında devrin hemen bütün bilginleri, yeni bir kelâmın inşa edilmesi ihtiyacını hissederek dine yöneltilen eleştirileri karşılamak amacıyla İslâm ilimlerinde yorumlama tekniğini geliştirdiler ve İslâm'ın ilk kaynaklarına dönmek suretiyle aslî hüviyetini ortaya çıkarmaya çalıştılar. Bu âlimler, faaliyetleriyle İslâm kültürünün varlığını bir şekilde sürdürmesine katkıda bulundular. Yeni devir kelâmcıları arasında İzmirli İsmail Hakkı, İsmail Fenni Ertuğrul, Elmalılı Muhammed Hamdi, Filibeli Ahmed Hilmi, M. Ferîd Vecdî, Cemâleddin-i Efgânî, Muhammed Abdüh, Seyyid Ahmed Han, Şiblî Nu'mânî, Emîr Ali ve Muhammed İkbâl dikkat çeker. Adı geçen bilginlerce inşa edilmeye çalışılan yeni ilm-i kelâm sayesinde taklide olan güven sarsılarak ictihad kapısı aralandı, buna bağlı olarak mezhepçi yaklaşım kısmen terk edilip klasik kelâm problemleri gözden geçirilerek tartışmaya açıldı. Seyyid Ahmed Han ve Ferîd Vecdî gibi âlimler, bilim adına ileri sürülen teori veya senaryolardan beslenen düşünceleri teslimiyetçi bir yaklaşımla doğru kabul edip dini bu doğrultuda yorumlarken bilginlerin çoğu İslâm dininin dünyevileşmiş Batılı anlayışlara göre yorumlanmasını isabetsiz buldu.

Yeni devirde kelâm meseleleriyle ilgili olarak öne çıkan yaklaşımlar şöylece

özetlenebilir: Ulûhiyyet konusunda zât-sıfat ilişkisi yerine Allah'ın varlığı temel problem olarak görülüp bilimsel verilerle teyit edilen gaye ve nizam deliline önem verildi. Mekanizm fikrinin temelsizliği üzerinde durulup materyalist evrimin bilimsel yöntemlerle kanıtlanamadığına dikkat çekilerek evolüsyonizm, XX. yüzyıl tecrübesine atfı yapılarak insanların din-den vazgeçemedikleri belirtilmek suretiyle pozitivizm, anormal ve hasta tipler üzerinde yapılan araştırmalara dayandığına işaret edilerek Freudizm eleştirildi. Kader inancının insanın fiil işleme irade ve gücünden yoksun bulunduğu anlamına gelmediğine vurgu yapıldı. Nübüvvet, hissî mucizeler yerine peygamberlerin getirdikleri hidayete ilişkin bilgilerle temellendirildi ve bu bilgilere ulaşmak sadece peygamberlere ait bir kabiliyet olarak görüldü. İnancın bilimselleştirilmesi gerektiği tezinden hareket eden bazı kelâmcılar ise melek ve cin gibi gaybî varlıkları duyularla algılanan mikrop ve bedvî insan türünden maddî varlık olarak yorumladı. Klasik dönemde tartışma konusu olmayan din-bilim ilişkisiyle kadının toplumsal ve bireysel statüsü gibi yeni konular kelâmın kapsamına alınarak İslâm'ın bilimle çatışmadığı, kadını hukukî güvenceye kavuşturduğu, ona psikolojik ve fizyolojik yaratılışına uygun yaklaşımlarda bulunduğu açıklandı. Yeni dönemde, gayb âlemini ve gaybî bilgileri dışlayan bir akılcılık ve bilimcilik felsefesi olan moderniteye boyun eğme ve modernitenin hâkim olduğu dünyada vahyi de içine alan bir akılcılık geliştirme gayreti kelâmın önemli konularından birini oluşturdu (Özervarlı, s. 22-26, 53-89).

Batı'da ortaya çıkan ve modern dönemin devamında genel kabul görmeyen bazı görüşleri savunmak gibi olumsuzlukları da beraberinde getiren yeni kelâm hareketi, İslâm'ın inanç ve davranış ilkeleri etrafında oluşan klasik kültürü irdelemeyi başarmış ve geçmişle bağlantıyı koparmadan yeni bir dinî düşüncenin şekkûlüne kapı aralamıştır. Mısır ve Türkiye gibi Batı ile fazla ilişkisi bulunan ve dinin temel ilkeleri alanında naklin yanın da akla rol vermenin önemini kavrayan İslâm ülkelerinde akademik seviyede gerçekleştirilen kelâm çalışmalarının bir kısmı kelâm tarihi, bir kısmı da kelâm problemleriyle ilgili olarak gerçekleştirilmiştir. Bunların bir bölümü daha çok klasik kelâm kültürünün tekrarı mahiyetindedir, diğerleri ise çağdaş akımların ortaya çıkardığı problemleri incelemektedir. Sö-

zû edilen ilmî faaliyetler vahiy bilgileriyle aklî istidlâllerin yanı sıra sosyal ve pozitif bilimlerin sonuçlarından çıkan yorumları da dikkate almak suretiyle oluşmakta ve gelişmektedir. Bu yönüyle kelâm ilmi özgün bir İslâm felsefesi mahiyeti taşır. Geçmişte yaşanan tecrübelerin ışığı altında kelâm ilminin her zaman yenilenmesinin gerektiği açık bir gerçektir. Bunun için temelde vahye dayanan inanç alanında aklın sınırsız metafizik bilgiler üretmeyeceği gerçeğini görmek ve insanın hem zihnine hem gönlüne hitap etmek suretiyle iman bilincini ve dinî hayatın sıcaklığını canlı tutan bir yöntem geliştirilmelidir. Bunun örnekleri Kur'an içinde bol miktarda bulunmaktadır.

Literatür. Kelâmın konusuna göre tarrifi göz önünde bulundurulduğu takdirde İslâm dininin inanç esaslarının yanı sıra Hz. Peygamber'in dinin hükmü diye tebliğ ettiği kesin olarak bilinen her şeyin bu ilmin muhtevasına girdiği ortaya çıkar. Kur'an-ı Kerim'de ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiretle ilgili olmak üzere yer alan birçok âyetten başka geçmiş peygamberlerin tebliğleri, insanlık tarihi boyunca süregelen hak-bâtıl mücadelesi, hatta ibadet ve ahlâkla ilgili ilâhî beyanların dindeki statüsünü konu edinen âyetler genel konuları açısından akaid ve kelâm alanı içinde mütalaa edilir. *Kütüb-i Sitte*'de mevcut ana konuların (kitab) kırkı aşan bir kısmı akaide dairdir. İslâm telif tarihi boyunca kelâm ilmi içinde mütalaa edilen muhtelif konularda çeşitli eserler kaleme alınmıştır: İsbât-ı vâcib, tevhid, esmâ-i hüsnâ, esmâ ve sıfât, irade ve kader, mucizeler, delâilü'n-nübüvve, eşrât-ı sâat, âhiret, cennet ve cehennem gibi. Burada çeşitli ekollerin kelâmî konuların genelini içeren eserlerine örnek mahiyetinde temas edilmekle yetinilecektir (ayrıca bk. **AKAİD**).

1. Mu'tezile. Çeşitli tabakat kitaplarında Mu'tezile kelâmcılarına çok sayıda eser nisbet edilmesine rağmen bunların pek azı zamanımıza ulaşmıştır. Günümüze kadar gelen ilk eserler Câhiz'e aittir. Onun kelâm konularını da ihtiva eden çeşitli risâleleri *Resâ'ilü'l-Câhiz* adıyla yayımlanmıştır (Kahire 1399/1979). Câhiz'in *el-'Osmâniyye*'siyle (Kahire 1955) *Taşvîbü 'Alî fî tahkimi'l-hakemeyn* adlı kitabı (Beyrut 1958) siyasî düşüncesine aittir. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın kaleme aldığı *el-İntişâr* da (Beyrut 1957) Mu'tezile kelâmına ilişkin diğer bir eserdir. Mu'tezile kelâmını günümüze ulaştıran asıl kitaplar Kâdî Abdülcebbar'a aittir.

Değişik tarihlerde Kahire'de basılan ve aslı yirmi cilt olup on beş kadar cildi yayımlanan *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* bunların başında yer alır. Kendisine nisbet edilen *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse* ile (Kahire 1965) *Tegbîtü delâ'ili'n-nübüvve* (Tunus 1974) diğer kelâm kitaplarıdır. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Mu'tezilî düşünceyi yansıtan *el-Mu'temed* (Beyrut 1983), Ebû Reşîd en-Nisâbü'rî'nin *el-Mesâ'il fi'l-hilâf beyne'l-Başriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (Beyrut 1979) ve İbnü'l-Murtazâ'nın *Tabakâtü'l-Mu'tezile* (Wiesbaden 1961) adlı eserleri bu ekole ait müteahhir kaynaklardır. Ayrıca burada Cemâleddin el-Kâsımî'nin *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile* (Beyrut 1981), Zühdi Cârullah'ın *el-Mu'tezile* (Beyrut 1990) ve Albert Nasrî Nâdir'in *Felsefetü'l-Mu'tezile*'si de (İskenderiye 1950-1951) sayılabilir.

2. Eş'ariyye. Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin *el-İbâne 'an uşûli'd-diyâne* (Dimaşk 1411/1990), *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (Beyrut 1988), İbn Fûrek'in *Mücerredü ma'kâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (Beyrut 1986), Bâküllânî'nin *Temhîdül-evâ'il ve telhîşu'd-delâ'il* (Beyrut 1987), Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *Uşûlû'd-dîn* (İstanbul 1928), Beyhakî'nin *el-Esmâ' ve's-sifât* (Beyrut 1984) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn* (İskenderiye 1969) adlı eserleri mütekaddimin devri Eş'ariyye kelâmcılarının önemli kitaplarıdır. Gazzâlî'nin *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut 1983), Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm fi'ilmî'l-kelâm* (London 1934), Fahreddin er-Râzî'nin *el-Metâlibü'l-'âliye* (Beyrut 1987) ve *el-Muḥaṣṣal* (Kahire, ts.), Seyfeddin el-Âmidî'nin *Gâyetü'l-merâm fi'ilmî'l-kelâm* (Kahire 1971) ve *Ebkârü'l-efkâr* (Süleymaniye Ktp., nr. 5452), Kâdî Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr* (Kahire 1339), Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf fi'ilmî'l-kelâm* (Kahire 1325), Teftâzânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'id* (İstanbul 1304) ve *Şerhu'l-Makâşid* (İstanbul 1305), Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* (İstanbul 1239), Devvânî'nin *Şerhu'l-'Akâ'id* (İstanbul 1325), Senûsî'nin *'Akîdetü ehli't-tevhîd* (İstanbul 1310) ve *'Umdetü ehli't-tevfîk* (Kahire 1317), Lekânî'nin *Cevheretü't-tevhîd* (Kahire 1279) adlı kitapları da müteahhirin devri Eş'ariyye literatüründendir.

3. Mâtürîdiyye. Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber*, *el-'Âlim ve'l-müte'allim ve el-Vaşıyye* (İstanbul 1981) adlı risâleleri bu ekolün öncülüğünü yapan ilk eserler-

dir. Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i (Beyrut 1970) ve tefsire dair olmakla birlikte kelâm meselelerine fazlaca yer veren *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'ı (Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40) ekolün temel kaynaklarıdır. Daha sonra kaleme alınan Hakîm es-Semerkan-dî'nin *es-Sevâdü'l-a'zam* (İstanbul, ts.), Sadrü'lislâm el-Pezdevî'nin *Uşûlû'd-dîn* (Kahire 1963) ve Ebû Seleme es-Semerkan-dî'nin *Cümelü uşûli'd-dîn* (İstanbul 1989) adlı kitapları bu ekolün muhtasar eserlerini teşkil eder. Mâtürîdiyye'nin görüşlerini açıklayıp yayan asıl kaynak Ebû'l-Muîn en-Neseffî'nin *Tebşîratü'l-edille*'sidir (Dimaşk 1990-1993). Müteahhirin döneminde, Eş'ariyye ekolü güçlü kelâmcılarca temsil edilmesinin de etkisiyle hâkim kültür durumuna gelince Mâtürîdiyye ekolüne ilişkin yeterli eserler yazılamamakla birlikte onun bir kelâm ekolü olarak devam etmesini sağlayan bazı kitaplar kaleme alınmıştır. Necmeddin en-Neseffî'nin *el-'Akâ'id* (İstanbul 1304), Sirâceddin el-Üşî'nin *el-Emâli* (İstanbul 1266), Sâbûnî'nin *el-Bidâye fi uşûli'd-dîn* (Dimaşk 1979) ve *el-Kifâye fi'l-hidâye* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2348), Muhammed b. Eşref es-Semerkan-dî'nin *eş-Şahâ'ifü'l-ilâhiyye* (Küveyt 1985), Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin *el-'Umde* (Malatya 2000), İbnü'l-Hümâm'ın *el-Müsâyere* (İstanbul 1979), Hızır Bey'in *el-Kaşide-tü'n-nûniyye* (Kahire [?], 1297), Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber* (Kahire 1323), Beyâzîzâde'nin *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtî'l-İmâm* (Kahire 1949), Mütercim Ahmed Âsım'ın *Merahu'l-meâlî fi şerhi'l-Emâli* (İstanbul 1266) ve İbrâhim Hilmi'nin *es-Selâmü'l-aḥkem 'ale's-Sevâdi'l-a'zam* (İstanbul, ts.) adlı eserleri bunlar arasında sayılabilir.

4. Yeni Devir Kelâm Eserleri. Yeni dönemde akaidin temel konularını ihtiva eden kitaplar yazıldığı gibi Allah'ın varlığına ve inkârcı akımların eleştirisine dair eserler de kaleme alınmıştır. Bunlar arasında şu çalışmaları zikretmek mümkündür: Abdüllatif Harpûti, *Tenkiḥu'l-kelâm fi 'akâ'id ehli'l-İslâm* (İstanbul 1911); İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm* (İstanbul 1339 [1343]); Muhammed Abduh, *Risâletü't-tevhîd* (Kahire 1353); Şiblî Nu'mânî, *'İlmü'l-kelâm* (Karaçi 1929); Filibeli Ahmed Hilmi, *Üss-i İslâm-Yeni Akaid* (İstanbul 1923); Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm* (İstanbul 1923); Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahor 1989). İnkârcı akımların eleştirisine ve isbât-ı vâcibe dair eserle-

rin bir kısmı da şunlardır: İsmail Fennî Ertuğrul, *Maddiyyûn Mezhebinin İzmihlâli* (İstanbul 1928); Cemâleddîn-i el-Efgânî, *er-Red 'ale'd-dehriyyîn* (Kahire 1955); Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzûr-ı Akl ve Fende Maddiyyûnun Meslek-i Dalâleti* (İstanbul 1332), *Allah'ı İnkâr Mümkün müdür* (İstanbul 1327); Mehmet Ali Aynî, *Reybilik Bedbinlik Lâilâhilik Nedir* (İstanbul 1927); Abbas Mahmûd el-Akkâd, *Allâh* (Kahire 1964); Ömer Ferîd Vecdî, *el-İslâm fi 'aşri'l-İlm* (Kahire 1932), *el-Hadîkatü'l-fikriyye* (Kahire 1901); Ferit Kam, *İlmü Maba'de't-tabâia* (İstanbul 1343); Bekir Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı* (Ankara 1979).

Kelâm tarihine ilişkin bazı çalışmalar da şöylece sıralanabilir: Şiblî Nu'mânî, *Târîh-i 'İlm-i Kelâm* (Tahran 1332); Ali Asgar Halebî, *Târîh-i 'İlm-i Kelâm der İrân ve Cihân-i İslâm* (Tahran 1373); Faysal Bedr Avn, *'İlmü'l-kelâm ve medârisüh* (Kahire 1982); Ebû Muhammed Ali b. Ahmed, *'İlmü'l-kelâm 'alâ mezhebi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a* (Kahire 1979); Ali Abdülfettâh el-Mağribî, *el-Fıraku'l-kelâmiyye el-İslâmiyye* (Kahire 1986); Abdülmecîd İbn Hamde, *el-Medârisü'l-kelâmiyye bi-İfrîkiyye ilâ zuhûri'l-Eş'ariyye* (Tunus 1986); Muhammed Sâlih Muhammed Seyyid, *Aşâletü 'İlmî'l-kelâm* (Kahire 1987); Hasan b. Muhammed İbnü'l-Hanefiyye, *Bidâyetü 'İlmî'l-kelâm fi'l-İslâm* (Beyrut 1978); Arthur Stanley Tritton, *İslâm Kelâmı* (Ankara 1983); H. Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (London 1976); Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş* (İstanbul 1993); M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yeni-lik Arayışları* (İstanbul 1998).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "Kelâm" md.; Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), I, 29-31; *Müsned*, I, 240; II, 456; a.mlf., *er-Red 'ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye* ('Akâ'idü's-selefiçinde), s. 65-66; Tirmizî, "Kader", I; Câhiz, *Fî şinâ'ati'l-kelâm* (*Resâ'ilü'l-Câhiz* içinde), nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 320-321; IV, 249-250; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Ritter), s. 297; a.mlf., *el-Lüma'* (nşr. Hammûde Gurâbe), Kahire 1975, s. 17-31, 61-123; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, tür.yer.; Fârâbî, *İḥşâ'ü'l-ülûm* (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1350/1931, s. 71-72; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüddü), s. 201-202; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtiḥü'l-ülûm* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 58; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlat*, s. 10-23, 30-79; Bağdâdî, *el-Fark* (Abdülhamîd), s. 362-364; İbn Hazm, *el-Faṣl*, V, 184-186; Gazzâlî, *el-Münkız mine'd-dalâl*, Kahire, ts. (Dârü'l-kütübî'l-hadîse), s. 96-102; a.mlf., *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Kahire, ts. (Matbaatü Mustafa el-Bâbî), s. 3-9; İbn Asâkir, *Tebyînü kezîbi'l-müfteri*, s. 104-108, 116, 334-

359; İbn Rüşd, *el-Keşf'an menâhici'l-edille*, Beyrut 1402/1982, s. 49-59; İbnü'l-Cevzî, *Me-nâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (nşr. Adil Nü-veyhiz), Beyrut 1977, s. 156; Fahreddin er-Râzî, *Mefâlihü'l-gayb*, II, 90-98; XVII, 195-218; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'an*, Beyrut 1969, I, 440; Ta-kıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'âruzi'l-âkl ve'n-naql* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1979, I, 38-41, 80; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fi 'il-mi'l-kelâm*, İstanbul 1279, s. 11, 14; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul 1304, s. 5-7; İbn Hal-dûn, *Mukaddime*, III, 1069-1083; Taşköprizâ-de, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 150-167, 597-598; Sef-fârîni, *Levâmi'u'l-envâri'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), I, 5-12; İzmîrî, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 47-59; Mustafa Abdürrâzık, *Tem-hid li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1363/1944, s. 258-283; Ebû'l-Hasan Ali en-Nedvî, *Ri-câlü'l-fikr ve'd-da've fi'l-İslâm*, Dımaşk 1385/1965, I, 150-174, 261-277; Ömer Ferruh, *el-Fik-rü'l-Ârabî*, Beyrut 1966, s. 87-104, 134-152; Ahmed Emîn, *Duha'l-İslâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Arabî), I, 327-345, 380-381; III, 1-15, 69-73, 90-141, 208-246, 267-268, 330-346; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, İstan-bul, ts. (Bilmen Yayınevi), s. 5; Faysal Bedir Avn, *İlmü'l-kelâm ve medârisüh*, Kahire 1982, s. 38-52; Yusuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Te-fekkür ve Tartışma Metodu*, İstanbul 1983, s. 45-53; İrfan Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-fırâk ve'l-âkâ'id li'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 143; a.mlf., *Dirâsât fi'l-fikri'l-Arabîyyi'l-İslâmî*, Bey-rut 1991, s. 181-182; Ali Abdülfettâh el-Mağri-bî, *el-Fırâku'l-kelâmiyye el-İslâmiyye*, Kahire 1986, tür. yer.; M. Ali Ebû Reyân, *Târîhu'l-fik-ri'l-felsefi fi'l-İslâm*, İskenderiye 1986, s. 241-267, 305-348; Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Târ-ihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 3-5, 163, 249-281; İnâyetullah İbîlâğ, *el-İmâmü'l-A'zam Ebû Hanîfe el-mütekellim*, Kahire 1987, s. 72-86; M. Takî el-Müderrişî, *el-İrfânü'l-İslâ-mî*, Beyrut 1988, s. 16-59; Hasan Hanefî, *Mi-ne'l-âkıde ile's-sevve*, Beyrut 1409/1988, I, 64-87, 125-130; M. Rızâ el-Ca'ferî, "el-Kelâm 'in-de'l-İmâmîyye", *Türâşünâ*, Kum 1413, s. 146-183, 231-239; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmî: Gi-riş*, İstanbul 1993, s. 19-40, 47-62; Hâlid Abdur-rahman el-Ak, *el-Uşûlü'l-fikriyye li-menâhici's-Selefiyye 'inde Şeyhilislâm İbn Teymiyye*, Beyrut 1995, s. 120-124; M. Sait Özervarlı, *Ke-lâmâda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 11-12, 17-35, 53-145; M. Muhammed Haseneyn, "Nazarât nakdiyye fi 'ilmi'l-kelâm", *Havliyye Külliyyeti's-şer'ia ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye*, sy. 10, Devha 1413/1992, s. 218-230.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

KELÂNTER

(كلانتر)

Bir bölgenin veya bir şehrin temsilcisi, önde geleni anlamında özellikle İran sahasında kullanılan unvan.

Farsça "büyük" mânasında kelândan gelir. Türkçe'ye kelânter biçiminde geç-miş ve daha sonra kalantor şeklini almış-tır. Osmanlı devlet ve toplumu ile doğru-

dan bağlantısı olmamakla birlikte bugün-kü Türkçe'de kalantor söylenişiyse güçlü, mevki sahibi, paralı kişileri ifade eder bir anlam kazanmıştır. Bu sıfatın Azerbaycan ve Doğu Anadolu yoluyla halk diline yer-leştiği, İran'daki Safevî, Karakoyunlu, Ak-koyunlu dönemlerinden kalan bir deyiş ol-duğu anlaşılmaktadır. Uzun Hasan'ın 874 (1469-70) tarihli Horasan ve Mâverâün-nehir'e yazılan fermanında "kelânterân" bölgenin yetkilileri olan zümrelerin elkâbı şeklinde geçer. Karakoyunlular'da da bu yetkiliyle ilgili kayıtlara rastlanır. Cihan Şah'ın Ramazan 857 (Eylül 1453) tarihli fermanında "kelânterân ve kedhüdâyân ve reâyâ-i mevzi-i Culah ..." ifadesi bulu-nur.

A. Katharina Swynford Lambton'a göre XV. yüzyıldan beri İran'da kelânter şehrin önde geleni, bir lonca temsilcisi (kethüdâ) veya kırsal kesimde bir kabilenin başı ola-rak sivil hiyerarşide yer alır; devlet bürok-rasisinin üyesi olmaktan çok muhatabıdır. Bununla birlikte Heribert Busse'nin yayımladığı belgelerden ve Jeas Baptiste Tavernier gibi seyyahların notlarından daha başka mânalara geldiği de anlaşılır. Lambton, kelânterin Selçuklular'daki reis gibi bir bölgenin temsilcisi kabul edildiği-ni belirtir, ancak görevinin bundan daha fazla olduğunu, özellikle vergi konulması ve toplanmasında önemli rolü bulundu-ğunu yazar. Askerî ve merkeziyetçi karak-teri ön planda gelen Selçuklu ve Osmanlı idaresinde buna benzer görevlerin işlev-lerinin ağırlıklı olması mümkün değildir. Safevîler devrinde kelânterin şah tarafın-dan tayin edilmesi bu açıdan dikkat çeki-cidir. Bilhassa bu memuriyetin Safevîler'de ulaştığı mevki Osmanlı ve Selçuklu devletlerinde görülmez. Kelânter vergi toplar, tahsildarlar tayin eder, lonca reis-leri ve bölge temsilcilerini gereğinde bir araya getirirdi. Vergilerin arasında "rû-sûm-ı kelânteri"nin varlığı loncalar üze-rindeki bu kontrolüne işaret eder. Kelân-ter, loncalar ve bir bölge halkı arasındaki anlaşmazlıklarda da uzlaştırmacı rol oynar. Fakat bu bir yargı görevi değildi. Eyalet-lerde malî, idarî ve murakabe görevleri bulunan kelânterin tayininde halkın ve yetkili otoritelerin etkisi olduğu görülmektedir. Kelânterin göreve gelmesi hu-kuk usulü bakımından bir seçime dayan-maz; ancak mahallin ileri gelenlerinin istişare ve kanaatine başvurulduğu ve ka-bul gören birinin bu göreve tayin edildiği anlaşılır. Esasen halkın arzu ve şikâyetle-rini devlet temsilcilerine, devletin emir-lerini de halka bildirmek ve halkı ikna et-

mekle görevli bir aracı durumundadır. XIX. yüzyılda kelânterlik İran idaresi mer-kezleştikçe önemini kaybetmiştir. Kelân-terlik gibi mahallî temsil niteliği yüksek bir memuriyet, meselâ XVII. yüzyılda İsfah-an yanındaki Culfa şehrinde bir Ermeni tarafından ifa ediliyordu. 1663-1664'teki seyahati sırasında Culfa'ya uğrayan Jean Baptiste Tavernier kelânterden Ermeni-ler nezdindeki yönetici diye söz eder ve onların görevinin gelen giden önemli ki-şileri misafir etmek olduğunu yazar (*Les six voyages*, II, 190-191). Kelânterliğin, Osmanlılar'da bilhassa XVIII. yüzyılda te-mayüz eden bir mahallî temsilcilik denile-bilecek âyanlıkla benzer işlevleri varsa da daha güçlü ve oturmuş bir kurum oldu-ğundan paralellik kurulması pek müm-kün değildir. Bu kelime günümüzde İran'da bir mahallin belediye reisi, nahiye mü-dürü ve vali gibi ileri gelen kimseler için kullanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

J. B. Tavernier, *Les six voyages de Turquie et de Perse* (ed. S. Yerasimos), Paris 1981, II, 190-191; J. Malcolm, *History of Persia*, London 1829, II, 324-325; Du Mans, *Etat de la Perse en 1660*, Paris 1890, s. 36; H. Busse, *Untersuchungen zum islamischen Kanzleiwesen*, Kairo 1959, s. 149; A. K. S. Lambton, "The Office of Kalantar under the Safawids and Afshars", *Mélanges Massé*, Tahran 1963, s. 206-218; a.mlf., "Kalantar", *El²* (İng.), IV, 474-476; Cl. Huart, "Kelânter", *IA*, VI, 545.



DİA

KELB (Benî Kelb) (بنو كلب)

Kahtâniler'e mensup bir Arap kabilesi.

Kabilenin nesebi Kelb b. Vebere b. Tağ-lib b. Hulvân b. İmrân b. Halef b. Hâfî b. Kudâa vasıtasıyla Kahtân'a ulaşır. Aslen Yemen menşeli olan Kelbîler Suriye böl-gesinde Dûmetülcendel, Tedmür, Sava ve Semâve civarında oturuyorlardı. Kabile-nin başlıca kolları Benî Adî, Benî Züheyr, Benî Uleym, Benî Cenâb b. Hubel, Benî Abdullah ve Benî Ureyne'dir. Câhiliye dö-neminde Kelbîler de Kudâalılar gibi Dû-metülcendel'de bulunan Ved adındaki pu-ta tapıyorlardı. Bu devirde Kelbîler'den kahrmanlığı ile tanınan Züheyr b. Ce-nâb, Gatafânîlar'ın Mekke'deki Kâbe gibi bir mâbed yaptıklarını duymuş ve onlar-la savaşip mâbedlerini yıkmıştır. Kelbîler, Câhiliye döneminde de İslâm'ın gelmesin-den sonra da Dûmetülcendel'de rebûlev-vel ayında panayır kuruyorlardı ve bu pa-

neyrın başkanlığını Gatafânîliler'la nöbetleşe yapıyorlardı. Geçim kaynakları ticaret, tarım ve hayvancılıktı; özellikle koyun yetiştiriciliğinde ünlüydüler.

Hız. Peygamber, Kelb'in kollarından Benî Abdullah'ı bi'setin onuncu yılında (631) taşıdığı "Allah'ın kulu" anlamındaki isminden dolayı överek İslâm'a davet etmiş, ancak red cevabı almıştı. Hicretin 6. yılında ise (627-28) yine Kelbîliler'in bir başka kolu olan Üreyneliler sekiz kişilik bir heyetle Resûl-i Ekrem'e gelerek İslâmiyet'i kabul etmişlerdir. Mekke döneminde Zeyd b. Hârîse ve Dihye b. Halîfe gibi Kelb kabilesine mensup bazı kişilerin ferdî planında kalan ihtidâları görülürse de Hız. Peygamber'in Kelbîliler'le ciddi anlamda doğrudan ilk münasebeti "senetü'l-vüfûd" denilen 9. yılda (630) gerçekleşmiş, o yıl kabilenin reislerinden Hârîse b. Katan ve Hamel b. Sa'dâne başkanlığında bir heyet Medine'ye gelip müslüman olmuştur. Resûl-i Ekrem Hamel'e bir bayrak, Hârîse'ye de bir mektup vermiştir. Bu mektupta, Hârîse'nin yönetimindeki Kelbîliler'le Dûmetülcendel civarında yaşayan ona bağlı kabilelerin vergilerini ödeyip namazlarını kıldıkları takdirde Allah ve Resulü'nün himayesi altında olacakları belirtilmiştir. Dört halife döneminde Kelbîliler'le ilgili önemli bir olaya rastlanmamaktadır. Ancak Hız. Osman'ın Nâile adında Kelbli bir hanımla evlenmesi, daha sonraki yıllarda görülen Kelbîliler'le Emevîler arasındaki yakınlığın başlangıcı olarak kabul edilebilir.

Muâviye b. Ebû Süfyan'ın hilâfet müca-delesinde Kelbîliler onun yanında yer almışlardır; ancak bu durum, onların Kayslılar'la uzun süre devam edecek olan düşmanlıklarını başlatmıştır. Muâviye'nin Şam bölgesindeki en ateşli destekçileri Kelbîliler idi. Bunun başlıca sebeplerinden biri muhtemelen, Muâviye'nin Şam'da Kelb mahallesinde oturması ve Hız. Osman gibi onlardan bir hanımla evli olmasıdır. Nitekim Muâviye, hısımlarının kendisine verdikleri desteği boşa çıkarmamak için Kelbli hanımından doğan I. Yazîd'i veliaht ilân etmiştir. Böylece Kelbîliler, müstakbel halifenin dayıları sıfatıyla Emevî Devleti'ni sahiplenmede ön plana çıkmışlardır. Onlardan Hassân b. Mâlik b. Behdel en önemli kumandanlıklardan birine getirilmiş, Mısır ve Kuzey Afrika'dakiler dahil taşra valiliklerinden bazıları, özellikle Kelbîliler'in rakibi Kayslılar'ın çoğunlukta bulunduğu yerlerdeki idarecilikler onlara verilmiştir. Bu yüzden Kayslılar

II. Muâviye zamanında Kinnesrîn, Karkisiyâ ve Harran'da isyan etmişler ve onun halifeliğini tanımamışlardır.

Muâviye b. Yazîd'in ölümünden sonra İslâm coğrafyasındaki valiler Hicaz bölgesinde halifeliğini ilân eden Abdullah b. Zübeyr'e biat ederken Dimaşk'ta bulunan Dahhâk b. Kays Emevîler'e sadık kalmıştı. Ancak onun da zaman içinde Abdullah'a yöneldiğini sezen Hassân b. Mâlik b. Behdel harekete geçti ve Mercirâhit savaşında (64/683-84) Dahhâk'ı yenerek halifeliğin öncelikle Şam bölgesinde Emevîler'in elinde kalmasını sağladı. Gerek bu savaşta gerekse daha sonra Abdullah b. Zübeyr gâilesi bertaraf edilirken pek çok Kayslı'nın öldürülmesi, Kelbîliler ile Kayslılar'ın yeni düşmanlıklar içine girmesine ve özellikle Kinnesrîn bölgesinde karşılıklı birçok öldürme vakasının meydana gelmesine yol açtı. Öte yandan Emevîler adına vergi toplama yetkisi bulunan Hassân b. Mâlik b. Behdel'in yeğeni Humeyd b. Hureys b. Behdel'in Medine'deki Kays kökenli Fezâreliler'i sıkıştırıp pek çoğunu öldürmesi ve Kayslılar'ın da bunun intikamını alması iki kabile arasında yeni mücadelelere sebep oldu. Medine'deki bu olaylar Halife Abdülmelik'in Kelbîliler'e daha da yakınlaşması sonucunu doğurmuştur.

Emevîler'in son halifesi Mervân b. Muhammed hilâfeti ele geçirirken Kayslılar'dan yardım görmüş ve devletin başşehirini Dimaşk'tan onların çoğunlukta olduğu el-Cezîre bölgesindeki Harran'a taşımıştı. Kelbîliler bu durum karşısında Dimaşk ve Filistin bölgelerinde ayaklanmışlar, ayrıca yine II. Mervân'a karşı ayaklanan Abdullah b. Ömer b. Abdülazîz'i desteklemişlerdir. Aynı şekilde Emevîler'in yıkılışı sırasında II. Mervân'dan dolayı bu aileye yardım etmedikleri, hatta Abbâsîler'in yanında yer aldıkları görülmektedir. Ancak Abbâsîler'in hilâfet merkezini Irak'a taşımaları, Suriyeliler'in ve dolayısıyla Kelbîliler'in hilâfet üzerindeki etkilerini bir anda ortadan kaldırmıştır.

Kelbli-Kayslı mücadelesi sadece hilâfet bölgesiyle sınırlı kalmamış, Kuzey Afrika'da da doğudaki olaylara paralel biçimde gelişmiştir. Emevî halifelerinin bu bölgeye genellikle Kelbli valiler göndermesi burada da huzursuzluğun kaynağı olmuştur. Fakat Kelbîliler'in Kuzey Afrika sahillerine ve Korsika, Sardinya, Sicilya gibi adalara düzenlenen seferlerin mimarları oldukları ve Akdeniz'de İslâm hâkimiyetinin pekişmesine büyük katkıda bulundukları bir gerçektir (bk. KELBÎLER). Endülü's'te ise

Kelbli vali Ebû'l-Hattâr zamanından (743-747) itibaren Endülü's Emevî Devleti kuruluncaya kadar Kelbli-Kayslı mücadelesi devam etmiştir. Ancak burada Kayslılar Kelbîliler'e galip gelmiş ve bu durum Kelbîliler'in siyasetten çekilip kültürel ve ekonomik konulara ağırlık vermesine yol açmıştır. Kelb kabilesinden, Muhammed b. Sâib el-Kelbî ile oğlu Hişâm b. Muhammed el-Kelbî ve İbn Cüzey gibi meşhur âlimler yetişmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1380/1960, I, 334-335; Halîfe b. Hayyât, *et-Târîh* (Zekkâr), I, 381; II, 475, 479, 490, 496, 498, 504, 506, 510, 515, 517; İbn Abdülhakem, *Fütûhu Mısır* (Torrey), s. 215-217, 221, 223-224, 229; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 84; İbn Abdürrabbih, *el-İkdû'l-ferîd* (nşr. Muhammed Saîd el-Uryân), Kahire 1940, I, 247-248; II, 23, 201, 289; III, 288; VI, 3, 9, 23, 37, 67-77, 90, 92, 154; VIII, 60, 130; Kindî, *el-Vülât ve'l-kuḍât* (Guest), s. 71, 72, 75-79, 87; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân* (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1866, II, 164-165; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, II, 207, 212; IV, 44; V, 136, 146, 185, 191-194, 272-273, 311-320; İbn İzâri, *el-Beyânü'l-mugrib*, I, 49-51, 58-60; Kalkaşendî, *Nihâyetü'l-ereb*, Beyrut 1405/1984, s. 30-31, 365; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, Kahire 1383/1963, I, 244-245, 266, 281-283, 288, 294, 296, 301-303; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 35, 358; H. Lammens, "Kelb", *IA*, VI, 548-549; J. W. Fück - A. A. Dixon, "Kalb b. Wabara", *El²* (İng.), IV, 492-494.



NADİR ÖZKUYUMCU

KELBÎ, Ebû'l-Kâsim

(bk. İBN CÜZEY).

KELBÎ, Hişâm b. Muhammed

(هشام بن محمد الكلبى)

Ebû'l-Münzir Hişâm b. Muhammed b. Sâib b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî (ö. 204/819 [?])

Nesep âlimi ve tarihçi.

Muhtemelen 120 (738) yılında Kûfe'de doğdu. Nisbesi mensup olduğu Kelb kabilesinden gelir; İbnü'l-Kelbî ve İbnü's-Sâib diye de anılır. İlk bilgilerini Kûfe'de hadisçi, nesep âlimi ve müfessir olan babası Muhammed b. Sâib ile diğer bazı âlimlerden aldıktan sonra Bağdat'a gitti ve orada yetişti. Geniş bilgisi sayesinde Abbâsî Halifesi Mehdî-Billâh'ın yanında büyük bir itibar ve servete ulaştı. 204'te (819) veya 206'da (821) Kûfe'de vefat etti. Arkasında 150'den fazla eser bırakmış (Yâkût, XIX, 288-292; *Keşfü'z-zunûn*, I, 178-179), ancak bunların çoğu günümüze

ulaşmamıştır. İbn Sa'd, Muhammed b. Habîb, Câhiz, Belâzürî, Muhammed b. Cerîr et-Taberî, İbn Düreyd, Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, Yâ-kût el-Hamevî, Abdülkâdir el-Bağdâdî, Halîfe b. Hayyât ve Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm gibi tanınmış âlimler ondan faydalanmış ve ictibasta bulunmuşlardır.

Eserleri. 1. Kitâbü'l-Eşnâm* (*Kitâbü Tenkisi'l-eşnâm*). Câhiliye devri putları hakkında yegâne kaynak olan ve ilk neşri Ahmed Zeki Paşa tarafından gerçekleştirilen (Kahire 1914, 1924, 1946, 1965) eserin metnini geniş notlarla Rosa Klinke-Rosenberger *Das Götzenbuch des Ibn al-Kalbî* adıyla Almanca'ya tercüme etmiş (Leipzig 1941), bu tercüme yine asıl metinle birlikte Beyza Düşüngen tarafından *Putlar Kitabı* adı altında Türkçe'ye kazandırılmıştır (Ankara 1969). Kitap diğer bazı dillere de çevrilmiş ve hakkında birçok araştırma yapılmıştır. 2. *Cemheretü'n-neseb*. Araplar'ın soy kütüğüne dair en eski çalışma olup bütün ensâb, tarih ve tabakat âlimlerinin dayandığı ana kaynaktır. Günümüze sadece eksik bir nüshası ulaşan eseri Werner Caskel – Gert Strenziok *Ġamharat an-nasab, das genealogische Werk des Hišām ibn Muḥammad al-Kalbî* adıyla iki cilt halinde yayımlamıştır (Leiden 1966). Abdüssettâr Ahmed Ferrâc ile (I, Küveyt 1403/1983) Mahmûd Firdevs el-Azm (I-III, Dimaşk 1983-1986) ve Nâcî Hasan (Beyrut 1407/1986) tarafından tekrar yayımlanan eserin biri Yâkût el-Hamevî'ye ait olmak üzere (*el-Mukteḍab min Kitâbi Cemhereti'n-neseb* [nşr. Nâcî Hasan], Beyrut 1987) iki muhtasarı bulunmaktadır. 3. *Ensâbü'l-ḥayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve aḥbârühâ* (*Nesebü fuhûli'l-ḥayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*). Özellikle Câhiliye devrindeki ünlü atlar hakkında bilgiler ve onlar için söylenmiş şiirler içeren tarihî-edebî bir kitaptır. Türünün ilk ürünü olması bakımından dikkat çeken eser, Carl Heinrich Becker tarafından istinsah edilerek tanıtıldıktan sonra ("Die Ibn el-Kalbî-Handschriften im Escorial", *ZDMG*, LVI [1902], s. 796-799) Giorgio Levi della Vida tarafından *Kitâbü Nesebi'l-ḥayl fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm ve aḥbârühâ* (= *Les livres des chevaux*) adı altında Ebû Abdullah İbnü'l-A'râbî'nin *Kitâbü Esmâ'i ḥayli'l-'Arab ve fursânihâ* sıyyla birlikte neşredilmiştir (Leiden 1928). Eserin ayrıca biri Ahmed Zeki Paşa'nın hazırladığı ve ölümünden sonra basılan (Kahire 1946, 1384/1965), diğeri yine İbnü'l-A'râbî'nin kitabıyla birlikte Nûrî Hammûdî el-Kaysî ve

Hâtim Sâlih ed-Dâmin'in gerçekleştirdiği (Beyrut 1407/1987) iki neşri daha bulunmaktadır. 4. *Meşâlibü'l-'Arab* (*Kitâbü'l-Meşâlib*). Araplar'ın kusurlarından bahseden bir eser olup Kahire (Dârü'l-kütüb, Edeb, nr. 9602) ve Bağdat'ta (el-Methafü'l-İrâkî, nr. 1465) birer nüshası vardır. 5. *Aḥbârü Bekr ve Taḡlib*. Bağdat'ta (el-Methafü'l-İrâkî, nr. 12) bir yazma nüshası mevcuttur. 6. *Nesebü Me'ad ve'l-Yemeni'l-kebîr*. Nâcî Hasan (I-II, Beyrut 1408/1988) ve M. Mahmûd Firdevs el-Azm (I-III, Dimaşk 1988) tarafından yayımlanan eser genellikle *Cemhere*'nin devamı olarak düşünülür. 7. *Kaşidetü'n-nezîr*. İbn Düreyd'in şerhettiği kasidenin Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde kayıtlı bir nüshası bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 2329). 8. *Kitâbü İftirâkı vüldi Nizâr*. İyâd b. Nizâr hakkındadır.

Kelbî'nin çeşitli kaynaklarda atıfları yer alan ve ictibasta bulunulan eserleri de şunlardır: *Kitâbü'l-Kulâb*, *Kitâbü's-Süyûf*, *el-Emsâl*, *Aḥbârü* (*Haberü*) *Mecnûn*, *Fütûḥu's-Şâm*, *Kitâbü İftirâkı'l-'Arab*, *Kitâbü Ensâbi'l-büldân* (*Kitâbü Ensâbi'l-mevâdî*), *Meşâlibü's-şahâbe*, *Kitâbü'l-Hire*, *Kitâbü İbtidâ'i'l-ġinâ ve'l-'İdân*, *Kitâbü'l-Cemel*, *Kitâbü Aḥbâri Şıffîn*, *Kitâbü'l-Elkâb*, *Kitâbü Es-vâkı'l-'Arab*, *Kitâbü'l-Lübâb*. Ayrıca Hâtim et-Tâî ve Lakîb b. Ya'mer'in divanları Kelbî'nin rivayetiyle günümüze ulaşmıştır (Brockelmann, *GAL*, I, 145; *Suppl.*, I, 211-212; Sezgin, *GAS*, I, 270). Evâile dair ilk eserin de ona ait olduğu anlaşılmaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 437).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kelbî, *Putlar Kitabı* : *Kitâb al-Asnâm* (trc. Beyza Düşüngen), Ankara 1969, R. Klinke Rosenberger'in girişi, s. 13-21; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 358-359; Halîfe b. Hayyât, *et-Tabakât* (Ömerî), s. 167; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukâşe), s. 535-536; Ebû't-Tayyib el-Lugavî, *Merâtibü'n-naḥviyyîn* (nşr. M. Ebû'l-Fazl), Kahire 1375/1955, s. 69-71; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 435-443; Yâkût, *Mu'cemü'l-üde-bâ*, XIX, 287-292; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VI, 82-84; Yâfîi, *Mir'âtü'l-cenân*, II, 29; *Keşfü'z-zunûn*, I, 178-179, 605; II, 1258, 2002; C. J. Lyall, "Ibn al-Kalbî's Account of the First Day of al-Kulâb", *Orientalische Studien Th. Nöldeke Gewidmet*, Giessen 1906, I, 127-154; Brockelmann, *GAL*, I, 139-145; *Suppl.*, I, 211-212; a.m.f., "Kelbî", *IA*, VI, 549-550; H. S. Nyberg, "Bemerkungen zum 'Buch der Götzenbilder' von Ibn al-Kalbî", *Dragma. Festschrift für Martin P. Nilsson*, Stockholm 1939, s. 346-366; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşâni'î's-Şi'a*, Tahrân 1387/1968, I, 323-324; Sezgin, *GAS*, I, 268-271; VII, 841; a.m.f., *GAS* (Ar.), II/2, s. 120-177; M. S. Marmardji, "Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn al-Kalbî", *Revue biblique*, XXXV, Paris 1926, s. 397-420; F. Stummer, "Be-

merkungen zum Götzenbuch des Ibn al-Kalbî", *ZDMG*, XC VIII (1944), s. 377-394; *Cevâd Ali*, "Cemheretü'n-neseb li'bni'l-Kelbî", *MMllr.*, I (1950), s. 337-348; Hamed el-Câsir, "Muḥtaşaru Cemhereti'n-neseb", *MMlAdm.*, XXVII (1952), s. 41-51; G. Monnot, "Un inédit de Dar al-Kotob le 'Kitab al-Mathalib' d'Ibn al-Kalbî", *MIDEO*, XIII (1977), s. 315-321; İhsan en-Nas, "Kütübü'l-Ensâbi'l-'Arabiyye", *MMlAdm.*, LXIV/4 (1989), s. 558-580; W. Atallah, "al-Kalbî", *El²* (İng.), IV, 494-496.



SÜLEYMAN TULÜCÜ

KELBÎ, Muhammed b. Sâib

(محمد بن السائب الكلبى)

Ebû'n-Nadr Muhammed b. Sâib
b. Bişr el-Kelbî el-Kûfî
(ö. 146/763)

Tefsir ve nesep âlimi.

66 (685) yılından önce Kûfe'de doğdu. Babasına nisbetle İbnü's-Sâib diye de anılır. Kudâa kabilesinin Kelb b. Vebere kolundandır. Dedesi Bişr b. Amr, kardeşleri Ubeyd ve Abdurrahman'la birlikte Cemel ve Sıffin savaşlarında Hz. Ali'nin saflarında yer aldılar. Babası Mus'ab b. Zübeyr'in yanında şehid düştü. Kendisi de İbnü'l-Eş'as'ın taraftarı olarak Deyrülcemâcım savaşına katıldı (82/701). Daha sonra ilme yöneldi; nesep, tarih, dil ve tefsir alanlarında yoğunlaşarak kendini yetiştirdi. Şam'daki kabilesinin nesep ilmiyle ilgisi onun bu alanda ilerlemesini kolaylaştırdı. Önde gelen nesep âlimlerinin ilki olmakla birlikte bu ilmin rivayetiyle yetindi. Onun bu konudaki birikimi oğlu Hişâm'ın sayısı 150'ye yaklaşan eserlerine yansıdı (Şâkir Mustafa, I, 190-191). Kardeşleri Süfyân ve Seleme ile Asbağ b. Nübâte, Ebû Sâlih Bâzân (Bâzâm), Âmir eş-Şa'bî gibi âlimlerden hadis rivayet eden Kelbî şiirle de ilgilendi; Ferezdak'ın *Neḳâ'iz*'ini bizzat kendisinden okudu (İbn Hallikân, III, 436). Kûfe'de tefsir ve tarih dersleri verdi. Basra Valisi Süleyman b. Ali onu Basra'ya getirip kendi evinde oturmasını sağladı ve tefsir okutmakla görevlendirdi. Süleyman b. Ali bu derslerle yakından ilgilenmiş. Tevbe sûresinin bir âyetinde Kelbî'nin bilinenlere aykırı bir görüş ileri sürmesine karşı çıkan talebelere müdahale ederek onun yazdığını şeylerin aynen kaydedilmesini emretmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 433). Kendisinden rivayette bulunanlar arasında oğlu Hişâm, Hammâd b. Seleme, Süfyân es-Sevrî, Süfyân b. Uyeyne, Abdullah b. Mübarek, Ebû Bekir b. Ayyâş gibi âlimler yer alır. İbn Kuteybe'nin, adına Mürchie'ye mensup âlimler arasında yer verdiği Kelbî'nin Sebeiyye'ye mensup

olduğu söylenmiş, hatta bizzat kendisinin bunu beyan ettiği rivayet edilmiştir (İbn Hibbân, II, 253). Kelbî 146'da (763) Kûfe'de vefat etti. İbn Hibbân bu tarihi 140 (757) olarak zikreder.

Hadis otoritelerinin Kelbî hakkındaki değerlendirmeleri genellikle olumsuzdur. Yahyâ b. Saîd ve Abdurrahman b. Mehdî ondan hadis almamış, Hammâd b. Seleme ve Nesâî sika olmadığını bildirmiş, Nesâî daha da ileri giderek rivayetlerinin yazılamayacağını belirtmiştir (Mizzî, XXV, 251). Leys b. Ebû Sa'd ise Kûfe'de iki yalancının bulunduğunu, bunlardan birinin Kelbî olduğunu söylemiştir. Kelbî'nin rivayetlerinden sakınması gerektiği uyarısını yapan Süfyân es-Sevrî, kendisinin ondan niçin rivayette bulunduğu sorusuna da, "Ben onun doğrusunu yalanından ayırabiliyorum" cevabını vermiştir. Ancak Süfyân'ın Kelbî'den hadis rivayet ederken tanınmasını diye adı ve nisbesi yerine Ebû'n-Nadr künyesini kullandığı belirtilmiştir (İbn Hibbân, II, 253, 254). Ahmed b. Hanbel aynı yola, ona Ebû Saîd künyesini vererek kendisinden tefsir nakleden Atıyye el-Avfi'nin de başvurduğunu söylemekte (*el-İlel*, I, 222), İbn Hibbân, Atıyye'nin bununla Ebû Saîd el-Hudrî'nin anlaşılmasını istediğini ileri sürmektedir (*el-Mecrûhîn*, II, 253). İbn Ebû Hâtim'e göre de Kelbî'nin hadislerinin terkedilmesi konusunda âlimlerin icmâi vardır (*el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 271).

Kelbî'nin tefsiri hakkında yapılan eleştiriler de ağırdır. Ahmed b. Hanbel onun bu eserinin yalanla dolu olduğunu, esere bakmanın dahi câiz görülmediğini söylemiştir. Mervân b. Muhammed de bu tefsirin butlânından söz etmiştir. Genel olarak Kelbî-Ebû Sâlih Bâzân-Abdullah b. Abbas zinciriyle gelen tefsir rivayetlerine karşı uyarılar yapılmış, bunların gerçek dışı şeyler olduğuna dikkat çekilmiştir. Süyûtî, İbn Abbas'tan gelen tefsirle ilgili rivayet tariklerinin en zayıfının bu tarik olduğunu söyler; ayrıca Sa'lebî ve Vâhidî'nin tefsirlerinde bu tariki çokça kullandıklarını belirtir. Ebû Dâvûd *et-Teferrüd fi's-sünen* adlı eserinde, Tirmizî ve İbn Mâce de *es-Sünen*'lerinde Kelbî'nin tefsirle ilgili rivayetlerine yer vermişlerdir. İbn Cerîr *et-Taberî* ise *Câmi'u'l-beyân*'da Kelbî'nin nakillerinden sakınmış, ancak *Târîh*'inde az da olsa onun rivayetlerini kaydetmiştir (Yâkût, XVIII, 64-65). Kelbî hakkında kısmen iyimser bir değerlendirme yapan İbn Adî, onun özellikle Ebû Sâlih – İbn Abbas tarikiyle gelen hadis riva-

yetleri içinde münker şeylerin bulunduğunu kabul etmekle birlikte sahih hadislerinin de olduğunu, Süfyân es-Sevrî ve Şu'be b. Haccâc'ın az da olsa kendisinden rivayette bulunduğunu, Süfyân b. Uyeyne, Hammâd b. Seleme gibi güvenilir âlimlerin Kelbî'nin râvileri arasında yer alıp tefsir konusunda onu beğendiklerini belirtmiştir (*el-Kâmil*, VI, 2132).

Kelbî'nin *et-Tefsîr*'i (*Tefsîrû'l-Kur'ân*) *Keşfü'z-zunûn*'da *Tefsîrû'l-Kelbî* adıyla kaydedilmekte olup (I, 457) eserin pek çok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır (Sezgin, I, 81-82). Onun ayrıca Abdullah b. Abbas'tan yaptığı rivayetlerden meydana gelen *Ahkkâmü'l-Kur'ân*'i ile *en-Nâsih ve'l-mensûh* adlı bir eserinin bulunduğu kaydedilmektedir (son iki eser için bk. İbn Kuteybe, s. 536; İbnü'n-Nedim, s. 434).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, VI, 358-359; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel* (Koçyiğit), I, 222, 339; II, 168, 238; Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I, 101; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 535-536, 625; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VII, 270-271; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, II, 253-256; İbn Adî, *el-Kâmil*, VI, 2127-2132; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist* (Şüveymî), s. 432-434; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, XVIII, 64-65; İbn Hallikân, *Vefeyât* (Abdülhamîd), III, 436-438; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, XXV, 246-253; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, III, 556-559; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, IX, 178-181; Süyûtî, *el-İtkân* (Ebû'l-Fazl), IV, 209; *Keşfü'z-zunûn*, I, 457; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 331-332; Sezgin, *GAS* (Ar.), I, 80-82; I. Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîr*'i-İslâmî (trc. Abdülhalîm en-Neccâr), Kahire 1374/1955, s. 109, 134; Abdülazîz ed-Dürî, *Bahş fi neş'eti 'ilmi't-târîh 'inde'l-Arab* (Beyrut 1960), Beyrut 1993, s. 40-41; a.mlf., "Kütübü'l-ensâb ve târihu'l-Cezîretî'l-Arabiyye", *Meşâdiru târihi'l-Cezîretî'l-Arabiyye* (nşr. Abdurrahman Tayyib el-Ensârî v.dğr.), Riyad 1399/1979, s. 129-130; Remzî Na'nâa, *el-İsrâ'iliyyât ve eşeruhâ fi kütübi't-tefsîr*, Dimaşk 1390/1970, s. 195-196; Şâkir Mustafa, *et-Târîhu'l-Arabî ve'l-mü'errihûn*, Beyrut 1983, I, 190-191; W. Atallah, "al-Kalbi", *EF* (İng.), IV, 494-495; "Âyâtü'l-ahkâm", *DMT*, s. 477-478.



İSMAİL CERRAHOĞLU

KELBÎLER

(الكليوب)

947-1053 yılları arasında
Sicilya'yı yöneten
yarı bağımsız vali ailesi.

Fâtımî Halifesi Mansûr-Billâh'ın Benî Taberî isyanını bastırmak için Hasan b. Ali el-Kelbî'yi yarı müstakil idare yetkisi vererek Sicilya'ya göndermesi (335/947) üzerine başlayan Kelbîler döneminde adada

Bizans hâkimiyetinde kalan son şehirler de fethedilmiş ve akınlar Güney İtalya'ya taşınmıştır. Hasan b. Ali, Benî Taberî isyanını bastırmasının ve isyancıları mallarını müsadere ederek İfrîkiye'ye göndermesinin ardından kuzeye yöneldi ve Güney İtalya sahillerine akınlara başladı. 950'de Bizanslıları mütarekeye mecbur etti. İki yıl sonra aldığı takviye kuvvetleriyle geri dönerek Killevariye (Calabria) bölgesindeki Reyyû (Reggio) şehrini ele geçirdi ve buraya büyük bir cami yaptırdı; fakat cami uzun ömürlü olmadı, kendisinin ayrılması üzerine hristiyan çoğunluk tarafından yıkıldı. Hasan b. Ali, Mansûr-Billâh'ın ölümünden (341/953) sonra yerine oğlu Ahmed'i bırakarak yeni halife Muiz-Lidînilâh'ın yanına gitti ve onun en önemli kumandanı olup Sicilya valiliğine bir daha dönmedi. 351 (962) yılında oğlu Ahmed yedi aylık bir kuşatmanın ardından Tabermîn (Taormina) Kalesi'ni fethetti ve adını Halife Muiz-Lidînilâh'a atfen Muizziye olarak değiştirdi. 354'te (965) Ahmed'in yardım çağırısı üzerine halife tarafından güçlü bir orduyla Sicilya'ya gönderilen Hasan b. Ali, Bizanslıları denizde ve karada büyük bir bozguna uğrattı; ardından Ramte'yi (Rametta) kuşattı. Şehir fethedildiyse de kendisi kuşatma sırasında öldü. Onun ölümü üzerine adadaki hâkimiyetin tamamıyla bu kuvvetli aileye geçmesinden korkan Muiz-Lidînilâh idarede birtakım değişiklikler yapmaya yöneldi ve on altı yıllık başarılı hizmetini dikkate almadan Vali Ahmed'i ve bütün Kelbîler'i İfrîkiye'ye çağırdı; onun yerine de Hasan b. Ali'nin âzâtlısı Yaîş'i vali tayin etti (358/969). Fakat halk bundan memnun kalmadı ve yer yer ayaklanmalar başladı. Durumun kötüye gittiğini gören Muiz, Yaîş'in yerine Ahmed'in kardeşi Ebû'l-Kâsım'ı getirdi; böylece Sicilya'nın yönetimi yıkıncaya kadar bir daha değişmemek üzere tekrar Kelbî ailesinin eline geçmiş oldu. Kelbîler, Fâtımîler'in hilâfet merkezini Mehdiye'den Kahire'ye taşımalarıyla (361/972) bağımsızlıklarını ilân etmek için bir fırsat yakalamalarına rağmen hiçbir zaman bu yolu denememişler ve şeklen İfrîkiye'de yönetimi devralan Zîrîler'e bağlı görünseler de daima Fâtımî halifelerine sadık kalmışlardır.

Ebû'l-Kâsım'dan sonra yönetime oğlu Câbir geçti, ancak başarılı olamadı ve halkın şikâyeti üzerine görevden alınarak yerine Ca'fer b. Muhammed getirildi. Ca'fer b. Muhammed (983-986), bir danışmanlar heyeti kurarak sosyal refah düzeyini arttırıcı çalışmalar yaptı ve halk ta-

rafından çok sevildi. Fakat Halife Azîz ile arası açıldı ve birkaç gemiyle Endülûs'e kaçmak zorunda kaldı. Yerine geçen kardeşi Abdullah b. Muhammed'in valiliği kısa sürdü. Abdullah'tan sonra oğlu Sîkatüddeve Ebû'l-Fütûh Yûsuf (987-998) işleri düzene koydu. Belermu'daki (Palermo) sarayına âlim ve edipleri toplayan Yûsuf adaletiyle tanınmıştır. Yûsuf hastalanıp devlet işlerinden uzaklaşmak zorunda kalınca yerine oğlu Ca'fer geçti (998-1019). Ca'fer babası kadar başarılı olamadı ve Kelbî yönetimi onun döneminde zayıflamaya başladı; sonuçta babası Yûsuf tarafından görevinden alınarak yerine kardeşi Ahmed getirildi (1019-1038). Ancak Ahmed'in yönetiminden rahatsızlık duyan halk Zîrîler'den yardım istedi ve Ahmed adaya gelen Zîrî kuvvetlerince öldürüldü. Daha sonra pişman olan halk yerine kardeşi Hasan'ı (1038-1053) getiriyse de aradan on beş yıl geçince tekrar ayaklandı ve Kelbî idaresine kesin biçimde son verdi.

Sicilya, Kelbîler zamanında Fâtîmî hilâfetinin en zengin bölgesi durumuna gelmiş, halk bolluk ve refah içinde yaşamıştır. Kelbîler adada adalet mekanizmasını yaygın hale getirmişler, ziraatı geliştirici faaliyetlerde bulunmuşlar ve zimmî ahaliden fazla vergi almamışlardır. Vali Ebû'l-Kâsım döneminde 362 (972) yılında Sicilya'yı ziyaret eden İbn Havkal ada hakkında ayrıntılı bilgi vermekte, özellikle Palermo'yu, ticaret ve ziraat sahalarındaki gelişmeleri, camileri, medreseleri tanıtmakta, bu arada halkın bazı davranışlarını da eleştirmektedir. Meselâ şehirde 300 kadar müderrisin bulunduğunu ve bunların çoğunun amacının cihaddan kaçmak olduğunu söylemektedir. Sicilya'dan olan veya dışarıdan gelecek burada yaşayan ilim adamları arasında İbn Reşîk el-Kayrevânî, İbn Mekki ve İbnü'l-Kattâ' es-Sikilî en meşhur olanlardır. Kelbîler zamanında daha önceki dönemlerde olduğu gibi bayındırlık, tarım ve özellikle sulama, ticaret, sanayi ve gemicilik alanlarında başarılı çalışmalar yapılmıştır. Palermo'daki Emîr Ca'fer Saray'ının ön duvar kalıntısı halen ayakta durmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Havkal, *Şûretü'l-arz*, s. 113-125; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VIII, 71, 207, 337, 471-474, 543, 556-558, 610-611; IX, 348-349; X, 196-198; İbn Haldûn, *el-İber*, IV, 207-208, 210; Hasan Husni Abdulvehhab, "Contribution à l'histoire de l'Afrique du nord et la Sicilie, extraite du 'A'mal al-A'lam' d'Ibn al-Hatib", *Centenario della nascita di Michele Amari*, Palermo 1910,

II, 476, 478-479; M. M. Moreno, *el-Müslimûn fi Şıkkiliye*, Beyrut 1968, s. 52-53; İhsan Abbas, *el-'Arab fi Şıkkiliye*, Beyrut 1975, s. 46; Aziz Ahmed, *Târîhu Şıkkiliyeti'l-İslâmiyye* (trc. Emîn Tefvîk et-Tayyibî), Trablusgarp 1399/1980, s. 38-39, 40-44; Hasan İbrâhim Hasan, *Târîhu devleti'l-Fâtîmiyye*, Kahire 1981, s. 100, 106-107, 256; Ahmed Tefvîk el-Medenî, *el-Müslimûn fi cezîreti Şıkkiliye ve cenûbi İtalyâ*, Cezayir 1985, s. 123-156; V. di Maria, *La Sicilia e La Storia*, Catania 1989, s. 27-28, 30-31; W. Montgomery Watt, *İslâm Avrupa'da* (trc. Hulûsi Yavuz), İstanbul 1989, s. 103; M. Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, Palermo 1991, II, 331; IV, 285, 322-333, 335; İbrahim Altan, *İslâm Tarihinde Sicilya Adası'nın Yeri* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 111-131; U. Rizzitano, "Kalbids", *EP* (İng.), IV, 496.



İBRAHİM ALTAN

KELDÂNİLER

Batı Sâmi kavimlerinden
Ârâmîler'in bir kolu olup
isimlerini yaşadıkları Kalde bölgesinden
alan kabileler topluluğu.

Milâttan önce II. binin sonunda Güney Mezopotamya'ya gelen ve zamanla Yeni Babilonya İmparatorluğu'nun hâkim sınıfını teşkil eden bir kavimdir. Keldânîler'le ilgili en eski referans olan, milâttan önce IX. yüzyıla ait Asur krallık yazıtlarında, Fırat ile Dicle nehirleri boyunca Pers körfezinden Babilonya'nın güney şehirlerine kadar uzanan bölgeye Kaldu, orada yaşayanlara da Kaldai denilmekte, Grekçe kaynaklarda ise bu bölgeden Chaldaia, orada yaşayanlardan da Chaldaioi diye bahsedilmektedir (IDB, I, 550; *New Catholic Encyclopedia*, III, 432). Bulundukları bölgelere göre farklı isimler alan Asurlular'la Keldânîler ve Süryânîler aynı kökten gelen kavimlerdir. Aslında aynı kavmin monofizit inancı benimseyenlerine Süryânî, Nestorius'un görüşlerini kabul edenlere Nestûrî veya Asurî, Nestûrî iken Katolik olup Roma'ya bağlananlara da Keldânî denilmektedir. Katolikiği benimseyip Roma'ya bağlanan Nestûrîler'i ifade eden Keldânî adlandırması Batı menşelidir. Papalık, Sâsânî İmparatorluğu topraklarında yaşayan Nestûrî hristiyanlardan Katolikiği benimseyip Roma'ya bağlananlara Keldânî adını vermiştir. Roma'ya bağlanmayanlara ise Nestûrîler veya Asurîler (Assyrians) denilmektedir. Çoğunlukla Doğu Asurî kilisesi mensubu olan Urmiye ve Hakkâri bölgesi kabileleri kendilerini Asurî, Ninevâ ve çevresinde yaşayanlar Keldânî, Kuzey Mezopotamya, Güneydoğu Anadolu ve Suriye'de yaşayanlar

ise Süryânî diye adlandırmaktadır. Akkadca kaynaklarda Kaldu, Kaldû ve Kaldaya olarak geçen bu kelime Babilonya dilinde Kasdu, Eski Ahid'de Kasdim şeklindedir. Kelime, bu etnik grubun isim babası olarak kabul edilen ve Hz. İbrâhim'in kardeşi Nahor'un çocuklarından biri olan Kesed'e bağlanmaktadır (Tekvîn, 22/22). Rabbinik kaynaklarda Kaldiyyim ve Kalda'ei şekilleri de yer almaktadır (Ejd., V, 330). Kelimenin Ârâmîce şekli Kasdai ve Kasdaya'dır. Türkçe'de Kaldeliler veya Keldânîler diye anılan bu kavimden Arapça kaynaklarda Keldâniyyûn diye söz edilmektedir (İbnü'n-Nedîm, s. 383). Eski Ahid'de Kalde ve Keldânîler kelimeleri, Babilonya ve Bâbilliler'le eş anlamlı olarak ayrıca Ârâmî anlamında da kullanılmıştır. Daniel kitabında bu kelime bazan Bâbilliler (1/4; 2/5; 5/30; 9/1), bazan da Yunanca'daki Chaldaioi gibi "müneccim ve sihirbaz" anlamında (2/5, 10; 4/4; 5/7) geçmektedir (Ejd., V, 330; *Elr.*, V, 353). Babilonya'da Keldânî kelimesi Bel-Marduk rahibi anlamında idi, zira merkezde dinî görevleri Keldânîler üstlenmişlerdi (NDB, s. 125). Bu kelime, İskender'in ölümünden sonra Yunan ve Romalı yazarlar tarafından müneccim ve kâhinleri ifade için kullanılmıştır (*New Catholic Encyclopedia*, III, 432).

Ninevâ'daki krallık arşivinde Yeni Asur kralları dönemi Keldânî-Asur ilişkilerine dair mektuplar bulunmakla birlikte Kel-

Yuhanna İncil'nden Keldânîce bir pasaj



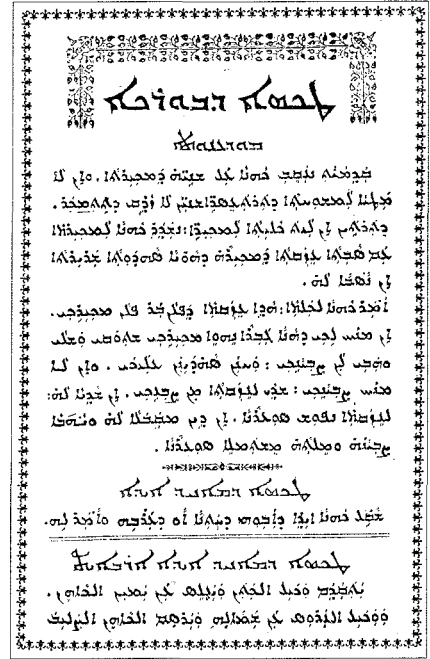
dânîler tarihinin Asur İmparatorluğu'nun çöküşüyle sona eren ilk dönemleriyle ilgili çok az bilgi vardır. Bu konudaki ilk atıf Asur Kralı II. Aşurnasirpal'e (m.ö. 883-859) ait bir yıllıkta yer almaktadır. III. Salmanasar (858-824) yıllıkları, kabileler halinde yaşayan Keldânîler'in kabile taksimatıyla ilgili bilgiler vermektedir. III. Salmanasar 850'de Kalde'yi almış ve "Kaldû denizi" dediği Pers körfezine kadar ilerlemiştir. Onun döneminde bu kabileler küçük krallıklara dönüşmüştü (bk. ÂRÂMÎLER). II. Sargon (721-705) ve Sennacherib (704-681) dönemlerinde kabileler, Eski Ahid'de de kendisinden bahsedilen (İşaya, 39/1) Merodach-Baladan (Marduk-Apal-Iddin II) tarafından yönetilmiştir. 731'de Asur Kralı III. Tiglat-pileser'e boyun eğen Merodach-Baladan, Keldânîler'in Elamlılar ve İranlılar'la iş birliği yaparak Asurlular'ı yenmesi sonucunda 721'de Babilonya tahtına geçmiş ve 710'a kadar hüküm sürmüştür. 703'te Sennacherib, Babilonya-Elam ittifakını Nippur'da mağlûp etmiş, Asur Kralı Assurbanipal'in ölümünden (626) sonra Keldânî lideri Nabopolassar, Yeni Babilonya veya Keldânî hânedanlığını kurmuştur. Nabopolassar'ın oğlu II. Nebukadnezar'ın saltanatı (605-562) Keldânî hânedanlığının en güçlü dönemi olmuş ve bu hükümdar Fıravun Neco'yu 605'te Karkemiş'te yenmiş, Kudüs'ü iki defa kuşatarak (597 ve 586) yıkmıştır (bk. BUHTUNNASR). II. Nebukadnezar'ın ve ondan sonra gelen Nabonidus'un (556-539) saltanatları sebebiyle Keldânî kavramı Bâbilli ile eş anlamlı hale gelmiştir. Keldânî saltanatı Mezopotamya'nın Ahamenîler tarafından 539'da alınışına kadar devam etmiş, bölge daha sonra Ahamenî (539-332), Büyük İskender (332-323), Selevki (312-171), Part (171-

m.s. 226) ve Sâsânî (226-641) hâkimiyetinde kalmış, nihayet müslümanlar tarafından fethedilmiştir.

Keldânîler astroloji ve gökyüzüyle ilgili araştırmalarda diğer kavimlere göre çok ileri idiler. Bâbil bilimlerini, özellikle kâhinliği tekellerinde tutan ve bunları milâttan önce II. yüzyıldan başlayarak bütün Akdeniz havzasına yayan Aşağı Mezopotamya'lı rahip, yazıcı ve kâhinlere Yunanlılar ve Latinler Kaldeliler diyorlardı. Batı'nın bütün gizli bilim geleneği Keldânîler'i ata olarak kabul eder. Greko-Romen dünyası için Keldânîler her şeyden önce münecim idiler. Onlar astronomik gözlemler yapmak için çok katlı kuleler yapıyor, gök ve atmosferi incelemek suretiyle geleceğe yönelik kehanetlerde bulunuyorlardı. Doğu menşeli sihirbaz, büyücü ve münecimler arasında Keldânîler'in ayrı bir yeri vardı. Sumer-Akkad ilminin mirasçısı olan Keldânîler, Mezopotamya dinlerinin menşesine kadar giden birtakım formül ve uygulamaları bütün dünyaya yayıyorlardı (Dhorme, s. 54, 178, 258, 282).

Dilleri Ârâmîce olan Keldânîler'in konuştuğu lehçe Yeni Bâbil döneminde gelişme ve yayılmasını sürdürmüş (IDB, I, 550; DĪA, III, 269), Babilonya'nın ortak dili olan Akkadca'nın yerini almıştır. Eski Ahid onların dilinden Ârâmîce diye bahsetmektedir (Daniel, 2/4). Günümüzde Keldânîler, Eski Babilonya'nın ve Hz. İsa'nın dili olan Ârâmîce konuşmaktadır.

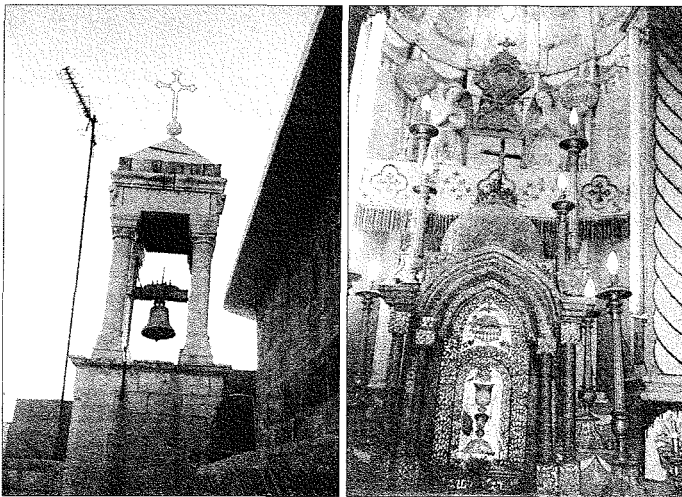
Keldânîler daha ilk yüzyıllarda Hıristiyanlığı kabul etmişlerdir. IV. yüzyıla ait Süryânî hıristiyan geleneğine göre havâri Thomas, Hz. İsa'nın seçtiği yetmiş kişiden olan Mar Addai ile (Thaddeus) talebeleri Mar Mari ve Mar Agai Mezopotamya ve Pers ülkesinde faaliyet göstermiş, böy-



Evlilik âyinine okunan Keldânîce dua metni

lece Hıristiyanlık I. yüzyılın ortalarından itibaren Batı Süryânîleri'nin, II. yüzyılın ortalarından itibaren de Urfa (Edessa) yoluyla Doğu Süryânîleri yani Keldânîler'in yaşadıkları bölgede yayılmıştır. III. yüzyılda Hıristiyanlık Sâsânî Devleti'nin merkezi olan Seleucia-Ctesiphon'a ulaşmış ve Mar Phafa (Papa) tarafından burada bir piskoposluk kurulmuş. Keldânî ve Süryânî kiliselerinin başlangıcını teşkil eden bu gelişmeler sonucunda III. yüzyılın sonuna kadar Urfa'ya bağlı olan Mezopotamya hıristiyanları bu piskoposluk etrafında toplanmıştır.

Sâsânîler'in Zerdüştlüğü devlet dini kabul etmeleri ve hıristiyanları din değiştirmeye zorlamaları üzerine bölgenin hıristiyanları bir taraftan Sâsânîler'in, diğer taraftan Bizans'ın baskısı altında kalmış, ancak I. Yezdicerd döneminde (399-420) baskı durmuş ve 410'da Seleucia'da toplanan konsil I. İznik Konsili kararlarını kabul etmiş, Seleucia-Ctesiphon piskoposluğu Doğu kilisesi patriklik / katolikosluk merkezi olmuş ve piskopos patrik yerine katolikos unvanını almış, 424'te Markabta Sinodu Pers kilisesinin bağımsızlığını ilân etmiştir. Bizans'ın doğusundaki topraklarda yaşayan ve imparatorluktan ayrılarak millî bir kilise meydana getiren hıristiyanlar Doğu kilisesi diye adlandırıl-



Mardin Keldânî Kilisesi'nin can kulesi ile içinden bir görünüş

makta, Doğu kelimesiyle Bizans'ın doğusunda kalan ve günümüzde Irak, İran ve Güneydoğu Anadolu'dan oluşan bölge anlaşılmaktadır. Bölgedeki Hristiyanlık V. yüzyılda Nestorius'un fikirlerinin benimsenmesi sebebiyle Nestûrî, XIX. yüzyıldan itibaren de Asurî kilisesi şeklinde adlandırılmıştır (ER, X, 369).

Nestorius'un Hz. İsa'nın tabiatı ve şahsiyetiyle ilgili görüşleri sebebiyle aforoz edilmesi üzerine onun görüşlerini benimseyenler Bizans İmparatorluğu sınırları dışına kaçarak Pers İmparatorluğu'na sığınmışlar, Nestûrîlik İran hristiyanları arasında yayılmış, Doğu kilisesinin doğu kısmının önemli bir bölümü, özellikle de daha ilk yüzyıllarda hristiyan olan Keldânîler, Efes Konsili'ni (431) kabul etmeyecek Nestûrîliğe girmiştir. 451 Kadıköy Konsili sonrasında Batı Süryânîleri'nin monofizit oluşu neticesinde Antakya patrikliğinin kalan kısmıyla da irtibat kesilmiş, Seleucia Konsili'nde (486) Pers kilisesi resmen Nestûrîliği benimsemiş, 497 ve 544 konsilleri de bu kararı teyit etmiştir. 637'de bölge müslümanlarca fethedilmiş, Abbâsîler'in Bağdat'ı başşehir yapmaları üzerine 762 yılında katolikosluk Bağdat'a nakledilmiş, Nestûrî Katolikosu I. Timotheus, Abbâsî Halifesi Mehdi-Bilâh ile dinî konularda fikir alışverişinde bulunmuştur.

Haçlı seferleri esnasında Batılı misyonerlerin faaliyetleri sonucunda Doğu ve Batı kiliseleri arasında temaslar başlamış, Keldânî topluluğunun papalıkla münasebetleri de bu dönemde ortaya çıkmıştır. Roma ile temasa geçen ilk Nestûrî patriği 1226-1257 yıllarında görev yapan V. Sabrişo (İbnü'l-Mesihî) olmuştur. Kıbrıs Nestûrî başpiskoposu ve beraberindeki Nestûrîler 1445'te Katolikliği benimsemişler, ancak Keldânîler'in Katolikliği kabul ederek Roma'ya bağlanmaları çok daha sonra XVI. yüzyılda gerçekleşmiştir. 1552'de seçilen yeni patrik VII. (VIII. [?]) Şimon (Şemun) Bar-Mama'yı tanımayan bazı Nestûrîler patrik olarak Yuhanna Sulaka'yı seçmişler, Roma'ya giden Sulaka Katolikliği kabul etmiş ve 20 Şubat 1553'te Papa III. Julius tarafından VIII. Şimon adıyla patrik ilân edilmiş, böylece Keldânî Katolik kilisesi resmen kurulmuştur. Sulaka 12 Kasım 1553'te patriklik merkezi olan Diyarbakir'e dönmüş, aralık ayında sultandan Keldânî milletinin başı olduğuna dair beratı almış, 1555'te öldürülmüştür. Diyarbakir, Mardin ve Siirt bölgesi Roma ile birleşme hareketinin merkeziydi.

Urmiye, Salamas ve Hakkâri bölgesinin Batı misyonerleriyle irtibatı yoktu. Rabban Hormizd Manastırı'nı da kapsayan Ninevâ bölgesiyle Musul ovasının yerleşim merkezleri ise bu iki akımın çatışma alanını teşkil ediyordu. Roma'nın Doğu kilisesine nüfuzu ve doğrudan kendisine bağlı Katolik Keldânî grupların ortaya çıkması Doğu kilisesini büyük bir kaostan içine sürüklemiş, patriklerden bazıları Katoliklik'le Nestûrîlik arasında gidip gelmiştir.

Sulaka ile birlikte Keldânîler arasında biri Katolik Sulaka'nın, diğeri Nestûrî Şimon VII. Bar-Mama'nın halefleri olmak üzere iki patriklik varlığını sürdürmüştür. Sulaka'nın ardından patriklik merkezi Abdışo IV. Mârûn ve IV. Mar Yabalaha dönemlerinde Siirt, IX. Mar Şimon Denha döneminde Urmiye, X. Şimon ve XI. Şimon zamanında Salamas, XII. Şimon döneminde ise tekrar Urmiye olmuştur. 1662'de patrik olan XIII. Şimon Denha, Katolikliği terkederek Nestûrîliğe dönmüş ve piskoposluk merkezini Koçanis'e (Hakkâri'nin 6 km. kuzeyinde şimdiki Konak) taşımıştır. Günümüz Nestûrî kilisesi patrikliği bu yolla devam etmiş, XIII. Şimon'dan sonra Şimon ortak adını taşıyan ve XIV. Şimon'dan XXI. Şimon'a kadar devam eden diğer patrikler görev yapmışlardır. Günümüz Doğu Asurî (Nestûrî) kilisesi patriği Chicago'da ikamet eden IV. Mar Denha'dır.

Öte yandan Diyarbakir Nestûrî Başpiskoposu I. Yûsuf'un 1672'de Katolikliğe girmesi ve 1681'de Papa XI. Innocent'ten patrik unvanı almasıyla Sulaka silsilesi Katolikliği devam etmiş ve kendisi Diyarbakir Keldânîleri'nin katolikosu olmuştur. Halefi II. Yûsuf ise Papa XI. Clement'ten Babilonya patriği unvanını kullanma yetkisini almıştır. Yûsuf adını taşıyan beş patrik 1828 yılına kadar Diyarbakir'de görev yapmıştır.

1828'de papalık o zamana kadar devam eden iki patrikliğin doğru olmadığı

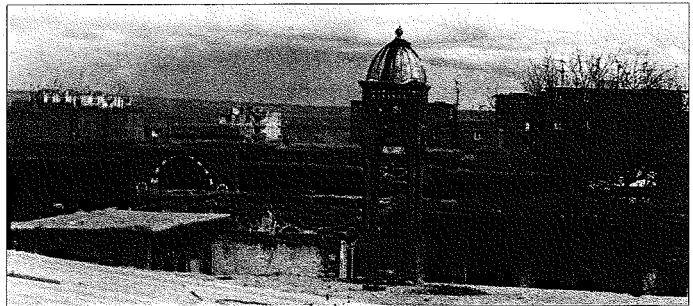
nı belirterek Babilonya patrikliği unvanını taşıyan tek patriklik ve patriklik merkezinin de Musul olacağını belirtmiş, Diyarbakir patrikliğini ilga etmiş, Rabban Hormizd Nestûrî Katolikosu XIII. Elias'ın yegeni olup 1778'de Katolik olan Musul Piskoposu Yohannan VII. Hormizd (Hormez), 1830'da Papa VIII. Pius tarafından patriklik merkezi Musul olmak üzere Keldânî Katolikleri'nin patriği olarak tayin edilmiştir. 1947'de patrik olan VII. Yûsuf Ganima ile patriklik merkezi Bağdat'a intikal etmiştir. Günümüzde 1989'da patrik olan I. Raphael BeDaweed bu görevi sürdürmektedir (Janin, s. 573-576; *New Catholic Encyclopedia*, II, 4-5; X, 347).

Hristiyanlık'ta Bizans İmparatorluğu'ndan ayrılan çeşitli kiliseler ibadet hayatlarını kendileri organize etmişlerdir, bu ise farklı ibadet usullerinin (rit) ortaya çıkmasına yol açmıştır. Katolik kilisesince kanonik sayılan on sekiz ritten biri de Keldânî ritidir. Bu âyin usulü Nestûrî ve Katolik Keldânîler arasında ortaktır ve Doğu kiliselerindeki diğer âyin usullerine göre daha sadedir. İbadet dili Ârâmîce'dir (Doğu Süryânîcesi). Yedi dinî sır (sakrament) kabul edilir. Din adamları sınıfı diyakon (şemmas / şemaşa), papaz (qasisa, abuna) ve piskopostan (matran) oluşmaktadır.

Günümüzde Keldânî Katolik kilisesi mensuplarının sayısı 1-1.5 milyon civarındadır; bunlar Irak, Suriye, İran, Türkiye, Mısır, Amerika ve Gürcistan'da yaşamaktadır. 150.000 Keldânî ise Amerika'dadır, bunların da 100.000'i Detroit'te bulunmaktadır. Türkiye'deki Keldânîler'in sayısı oldukça azdır (500 ile 1000 arasında) ve genellikle Diyarbakir, Mardin, Mersin ve İstanbul'da yaşamaktadırlar. Keldânî Katolik kilisesinin sekiz başpiskoposluğu ve altı piskoposluğu vardır. Diyarbakir Başpiskoposu Paul Karataş'tır ve ikamet yeri İstanbul'dadır (Nestûrî Keldânîler için bk. NESTÛRÎLER).

Keldânîler'den İslâmî kaynaklar da bahsetmektedir. İbnü'n-Nedîm eski Keldânî-

Diyarbakir
Keldânî
Kilisesi'nin
can kulesi



ler'in ilk Bâbil dönemi halkından olduklarını belirtmekte, fakat *el-Fihrist* adlı eserinin Harranlı putperestlerden bahsettiği dokuzuncu bölümüne Harrânî Keldânîler (Harranlı Sâbiîler veya Keldânî Sâbiîler) ve Keldânî düalistler adını vermektedir (s. 302, 383). Diğer taraftan İbn Vahşiyye el-Keldânî ve onun *Kitâbü Mezâhibi'l-Keldâniyyîn fi'l-eşnâm* adlı eserinden (*el-Fihrist*, s. 372), Mes'ûdî de Keldâniyyûn diye bilinen Bâbil krallarından bahsetmektedir (*Mürûcû'z-zeheb*, I, 215). İbn Haldûn, Keldânîler'in sihir ve büyü ile meşguliyetlerine temas etmektedir (*Mukaddime*, II, 1143, 1179-1180, 1183).

BİBLİYOGRAFYA :

Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), I, 215; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdt), s. 302, 372, 383; İbn Haldûn, *Mukaddime* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1983, II, 1143, 1179-1180, 1183; R. Janin, *Les églises orientales et les rites orientaux*, Paris 1922, s. 573-576; *NDB*, s. 125; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945, s. 54, 178, 258, 282; A. L. Oppenheim, "Chaldea", *IDB*, I, 549-550; A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, London 1968, s. 279, 284-287; G. C. Anawati, *The Roman Catholic Church and Churches in Communion with Rome*, Cambridge 1969, I, 380-387; Kadir Albayrak, *Keldânîler ve Nasturîler*, Ankara 1997; J. A. Devenny, "Babylon of the Chaldeans, Patriarchate of", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, II, 4-5; R. Rabban, "Chaldean Rite", a.e., III, 427-430; C. K. Von Euw, "Chaldean Rite, Liturgy of", a.e., III, 431-432; J. B. Wheaton, "Chaldeans (in the Bible)", a.e., III, 432; M. J. Costelloe, "Nestorian Church", a.e., X, 343-346; P. T. Camelot, "Nestorianism", a.e., X, 346-347; A. Rainey, "Chaldea, Chaldeans", *EJd.*, V, 330-331; M. Moosa, "Nestorian Church", *ER*, X, 369-372; Ali M. Dinçol, "Ârâmîler", *DİA*, III, 268-270; M. Dan-damayev, "Chaldeans", *Elr.*, V, 353-354.



KADIR ALBAYRAK

rarlanarak Pehlevî dilinde tercüme ve telif suretiyle meydana getirdiği eseri İbnü'l-Mukaffa' (ö. 142/759) bazı katkılarda bulunarak Arapça'ya çevirmiştir. Belli başlı dünya dillerine yapılan *Kelîle ve Dimne* çevirilerinin hemen tamamı İbnü'l-Mukaffa'nın metnine dayanmaktadır.

Arapça *Kelîle ve Dimne*'nin önsözüne göre Enûşîrvân, tabip Bürzüye'yi *Pançatantra*'yı (geniş bilgi için bk. *Pancâkhyâna or Pancatantra*, tercüme edenin girişi) elde etmesi için Hindistan'a göndermiş, o da birçok tehlikelerden sonra sarayın hazinesindeki kitabı diğer bazı eserlerle birlikte gizlice istinsah ederek İran'a getirip Pehlevî Farsçası'na çevirmiştir. Ebû Mansûr es-Seâlibî'nin *Gururu aḥbârî mülûkî'l-Fürs* adlı tarihinde ve Firdevsî'nin *Şâhnâme*'sinde naklettikleri başka bir rivayete göre tabip Bürzüye, Hindistan'da ölüyü diriltiren bir bitkinin yetiştirdiği bir dağ bulunduğunu öğrenir ve bu bitkiyi ele geçirmek ister. Enûşîrvân, Hint padişahına ona bu işte yardımcı olması için mektup yazar. Bürzüye bitkiyi bulmakta çaresiz kalınca yaşlı bir Hintli bilgeye başvurur, bilge de, "Bu eskilerin remizli bir sözüdür; dağlardan maksat bilginler, ilâçtan maksat şifa veren söz, ölüden maksat bilginlerin nefesiyle canlanan cahillerdir" der ve bu hikmetlerin Hint padişahının hazinesinde bulunan *Kelîle ve Dimne* adlı kitapta yazılı bulunduğunu söyler. Bunun üzerine

Kelîle ve Dimne'den minyatürlü bir sayfa (Paris Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 3465, vr. 48*)



KELÎLE ve DİMNE

(كليلة و دمنه)

Öğüt vermek amacını taşıyan
Hint kökenli masal kitabı.

Eser Arapçalaşmış adını, ana kaynağını oluşturan ve muhtemelen III. yüzyılda Hint hükümdarlarından birinin oğullarını eğitmekle görevlendirdiği bir Vişnu rahibi tarafından şehzadeler için hazırlanan *Pançatantra* (beş düşündürücü nasihat kitabı) adlı eserdeki iki çakal kardeşten (Karataka ve Damanaka, Pehlevî dilinde Kelîleg ve Demneg) alır. Sâsânî Kısraşı Hüsrev I. Enûşîrvân zamanında (531-579) tabip Bürzüye'nin (Berzüye) *Pançatantra* ile birkaç Sanskritçe kaynaktan daha ya-

Bürzüye Hint padişahına başvurur; o da sadece kitabı kendi huzurunda okumasına izin verir. Eseri okuyan Bürzüye masalların mânalarını aklında tutar ve geri dönünce bunları yazıya döker. Böylece 560 yılı civarında Pehlevî diline aktararak yeni bir hüviyet kazanan eser, muhtemelen on yıl kadar sonra Bûd isimli bir hristiyan tarafından Süryânîce'ye çevrilmiştir. Günümüze ulaşan bu metin birkaç defa yayımlanmıştır (meselâ bk. G. Bickell, *Kalilag und Damag*, Leipzig 1876). Süryânîce tercümede eserin Arapça'sındaki önsözler bulunmamakta ve hikâyeler on bölümde sıralanmaktadır.

İbnü'l-Mukaffa' eseri, Bürzüye'nin bugün mevcut olmayan Pehlevî dilindeki telif - tercümesinden bir mukaddime ve bazı masalların ilâvesiyle Arapça'ya tercüme etmiştir. Tercümenin çok sayıdaki yazması oldukça yakın dönemlere aittir ve aralarında gerek mukaddimeler gerekse masallar açısından büyük farklılıklar bulunmaktadır. Eseri Silvestre de Sacy, *Calila et Dimna ou Fables de Bidpai* adıyla ilmî çevreleri tatmin etmeyen bir şekilde yayımlamıştır (Paris 1816). Daha sonra yapılan çeşitli neşirler içinde özellikle Luvis Şeyho (Beyrut 1905), Abdülvehhâb Azzâm (Kahire 1360/1941) ve Mustafa Lutfi el-Menfelûti'nin (Beyrut 1966) hazırladıkları önemlidir. Kaynaklardan eserin Arapça'ya birçok manzum tercümesinin yapıldığı da öğrenilmekte ve bunlardan İbnü'l-Hebbâriyye'nin (ö. 509/1115) *Netâ'icü'l-fitne fi nazmi Kelîle ve Dimne'siyle* (Bombay 1304, 1307; nşr. Hûrî Nî'metullah el-Esmer, Lübnan 1900) Abdülmü'min b. Hasan es-Sâgânî'nin (640/1242'de) *Dürrü'l-hikem fi emşâli'l-Hünûd ve'l-'Acem*'i (nüshası için bk. Flügel, I, 469) günümüze ulaşmış bulunmaktadır. İbnü'l-Mukaffa'nın tercümesi, Sâmanî Hükümdarı Nasr b. Ahmed'in emriyle Ebû'l-Fazl Muhammed-i Bel'amî tarafından Farsça'ya çevrilmiş ve bu çeviri Rûdekî tarafından yine aynı sultanın emriyle mesnevi formunda nazma çekilmiştir; bu mesneviden günümüze az sayıda beyit ulaşmıştır. Ebû'l-Meâlî Nasrullah-ı Şîrâzî, İbnü'l-Mukaffa'nın tercümesini Gazneli Saltanı Behram Şah'ın isteğiyle tekrar Farsça'ya çevirmiş ve *Kelîle ve Dimne-i Behrâm Şâh* adıyla büyük ün kazanan bu çeviri (başlıca neşirleri için bk. *Kitâb-ı Kelîle ve Dimne* [nşr. Abdülazîm-i Karîb], Tahran 1316 hş.; *Terceme-i Kelîle ve Dimne* [nşr. Müctebâ Mînovî], Tahran 1343 hş.), Hüseyin Vâiz-i Kâşîfi tarafından He-

rat'ta Emîr Ahmed Süheylî'ye ithafen yeni bir üslûpta ve bazı ilâvelerle tekrar kaleme alınmıştır. *Envâr-ı Süheylî* adı verilen bu çalışma Nasrullah-ı Şîrâzî'nin eserini gölgede bırakacak derecede ilgi görmüş ve XIX. yüzyılın başlarından itibaren özellikle Hindistan, İran ve Avrupa'da defalarca basılmıştır. Ayrıca pek çok mensur ve manzum Farsça tercümesi bulunan eserin ilki XIV. yüzyıla ait olmak üzere (bazıları manzum) birçok Türkçe çevirisi vardır. Bunların en ünlüsü, Vâsî' Alisi diye tanınan Alâeddin Ali Çelebi'nin Kâşîfî'nin Farsça *Envâr-ı Süheylî*'sinden *Hümâyûnnâme* adıyla yaptığı tercümedir. Müellifin Kanûnî Sultan Süleyman'a takdim ettiği çeviri büyük ilgi görmüştür (İstanbul 1835). XX. yüzyılda Ömer Rıza Doğrul'un tekrar Türkçe'ye kazandırdığı eser, son olarak Bekir Topaloğlu ve Hayreddin Karaman tarafından Arapça öğrenmek isteyenler için tam kelime karşılıklarıyla tercüme edilerek bir sayfa orijinal metin, bir sayfa Türkçe karşılığı şeklinde yayımlanmıştır (İstanbul 1978, 1990).

Kelîle ve Dimne, adı Arapça metinde *Beydebâ* (Far. Bîdpây, Pîlpây) şeklinde verilen bir filozofia Debşelim (Far. Dâbeşlîm) adındaki hükümdar arasında geçen ko-

nuşmalar şeklinde kaleme alınmıştır. Kitabı oluşturan masalların kahramanları hayvanlardır. Eserin ana kaynağı, bir hükümdarın oğullarını eğitmek amacıyla yazıldığı ve aynı şekilde genişletilmiş versiyonları da birtakım hükümdarların istekleriyle hazırlandığı için kitabın konusu daha çok ailevî ve siyasi terbiye üzerinedir; ancak yeri geldikçe ferdî ahlâka da göndermeler yapılır. Eser, Arapça nesirlerindeki yaygın tertibe göre Süryânîce tercümesinde bulunmayan, dolayısıyla kitaba sonraki asırlarda eklendiği anlaşılan dört mukaddime ile beş kitaptan meydana gelmekte, kitaplar da toplam on dört bölüme (Süryânîce metinde on) ayrılmaktadır. İbnü'l-Mukaffa'nın telif-tercümesinde altmış sekiz (on ikisi mukaddimelerde), Nasrullah'ınkindinde altmış (beşi mukaddimelerde) ve Kâşîfî'ninkinde 108 (beşi mukaddimelerde) hikâye yer almaktadır. Bölüm başlıkları, olayların kahramanlarıyla verilenler Arapça metinden ve konu olarak verilenler Kâşîfî'nin Farsça metninden olmak üzere şu şekildedir: 1. Aslan ve Öküz (dedikoducu ve arabozucu kişinin sözünden sakınmak); 2. Dimne'nin durumunu araştırma (kötü davranışlıların lâ-yık oldukları kişilerle karşılaşması ve son-

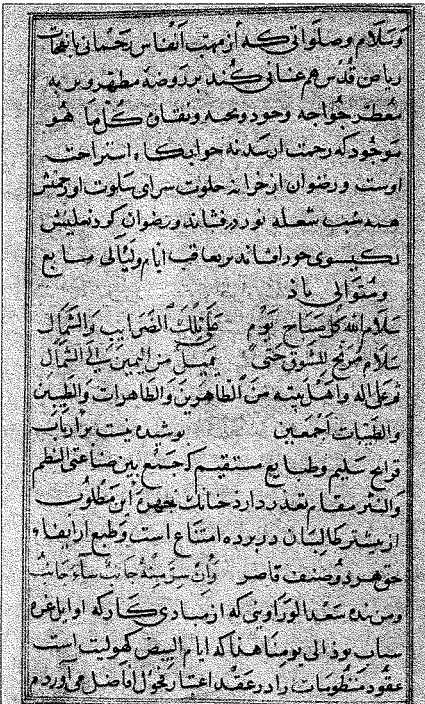
larının kötü olması); 3. Gerdanlıklı Güvercin (dostların anlaşmasının yararları ve yardımlaşmalarının faydaları); 4. Baykuş ve Kargalar (düşmanların durumlarını gözlemek ve onların hilesinden emin olmamak); 5. Maymun ve Kaplumbağa (gafletin zararı ve istenenin kaybedilmesi); 6. Zâhid ve Gelincik (acele etmenin afeti ve zararları); 7. Fare ve Kedi (metin olma, tedbir alma ve düşmanların belâsından hileyle kurtulma); 8. Melik ve Kuş Fenze (kin sahiplerinden kaçınmak ve bunların dalkavukluğuna güvenmemek); 9. Aslan ve Çakal (hükümdarların en iyi sıfatı ve güçlülerin en güzel özelliği olan affetmenin fazileti); 10. Dişi Aslan, Okçu ve Çakal (davranışların aynı muameleyle karşılık bulması); 11. İlâz, Belâz ve İrâht (özellikle padişahlar için gerekli olan hilim, vakar, sükûnet ve kararlılığın fazileti); 12. Zâhid ve Misafir (kendi durumuna uygun olanları bırakarak başkasını istemenin zararları); 13. Gezgin ve Kuyumcu (hükümdarların gaddar ve hain kişilerin sözünden kaçınması gerektiği); 14. Şehzade ve Arkadaşları (zamanın / şartların değişmesine aldırnamamak ve işleri kazâ ve kadere bağlamak). Ayrıca bazı Arapça yazmalarda Nasrullah ve Kâşîfî'nin metinlerinde bulunmayan "Güvercin, Tilki ve Leylek", "Fareler Kralı" ve "Balıkçıl Kuşu ile Ördek" hikâyeleri de yer almaktadır. Bunlardan "Fareler Kralı" Süryânîce metinde de vardır.

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'den La Fontaine'e kadar sayısız kişiye ve esere kaynaklık eden *Kelîle ve Dimne*, konusuyla ve hikâyeleriyle dünyada âdetâ bir "Kelîle ve Dimne edebiyatı" oluştururken yazmalarındaki minyatürlerle de İslâm minyatür sanatında dikkat çekici bir geleneğin doğmasına yol açmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Pancākhyāna or Pancatantra (trc. Mustafa Hâlikdâd-i Hâşimî-i Abbâsî, nşr. Celâfî-i Nâinî v.dğr.), Tahran 1984; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1507-1509; Ali b. Sâlih, *Hümâyûnnâme*, İstanbul 1293; Flügel, *Handschriften*, I, 469-470; *La version arabe de Kalilah et Dimne* (nşr. L. Cheikho), Beyrut 1905; Browne, *LHP*, II, 349-353; III, 111, 504; Brockelmann, *GAL*, I, 158; *Suppl.*, I, 233-237; a.mlf., "Kelile ve Dimne", *IA*, VI, 552-558; a.mlf., *Kalila wa-Dimna*, *El²* (İng.), IV, 503-506; Celâleddîn-i Hümâî, *Târih-i Edebiyyât-ı İran*, Tahran 1340, s. 202-203; Sa-fâ, *Edebiyyât*, I, 378-380; II, 948-952; IV, 525; *Kelile ve Dimne-i Kâşîfî ya Envâr-ı Süheylî*, Tahran 1341 hş.; Kemal Çağdaş, *Pancatantra Masalları*, Ankara 1962; Ryppka, *HIL*, s. 222-223, 660-661 vd.; Hânâbâ, *Fihrist*, II, 2675-2677; Bahâr, *Sebkşinâsi*, Tahran 1349 hş., II, 250-296; *Terceme-i Kelile ve Dimne* (nşr. Müctebâ Mînovî), Tahran 1351 hş.; Leylâ Hasan Sa'deddin, *Kelile ve Dimne fi'l-Edabi'l-Arabî*, Um-

Kelile ve Dimne'nin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 3682)



man 1973; *Kitâb-ı Kelile ve Dimne* (nşr. Abdülazîm-i Karîb), Tahran 1362 hş.; Ömer Ferruh, *Târîhu'l-edeb*, I, 51-59; II, 45-47; Y. M. Nawabi, *A Bibliography of Iran*, Tehran 1987, VII, 934-938; Zehra Toska, *Türk Edebiyatında Kelile ve Dimne Çevirileri ve Kul Mesûd Çevirisi* (doktora tezi, 1989), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Kelile ve Dimne'nin Türkçe Çevirileri", *TÜBA*, XV (1991), s. 355-377; *Mecmû'a-i Makâlât-i 'Abbâs İkbâl-i Âştîyânî* (nşr. M. Debîr-i Siyâkî), Tahran 1990, s. 136-161; Ali Şelak, *Merâhilu tefavvûri'n-neşri'l-'Arabî*, Beyrut 1991, II, 30-58; A. Christensen, *İrân der Zamân-i Sâsâniyân* (trc. Reşid-i Yâsemî), Tahran 1373 hş., s. 554-555; B. Gray, "Fourteenth-Century Illustrations of the Kalilah and Dimnah", *AI*, VII (1940), s. 134-140; N. A. Baloch, "The Origin of Kalilah-wa-Dimnah", *Sind University Research Journal*, I, Hyderabad 1961, s. 16-21; Nihad M. Çetin, "Arapça Birkaç Darb-ı Meselin ve Şeyhî'nin Harnâme'sinde İşlediği Hikâyenin Menşei Hakkında", *ŞM*, VII (1972), s. 227-243; J. Raby, "Between Sogdîa and the Mamluks: A Note on the Earliest Illustrations to Kalila wa Dimna", *OArt*, XXXIII/4 (1987), s. 381-398; Ahmed Mehdevî-i Dâmgânî, "Yâddâsthâ-yi ber Kelile ve Dimne", *Neşr-i Dâniş*, VIII/4, Tahran 1367 hş., s. 22-31; Ahmed Ateş, "İbnülmukaffâ", *İA*, V/2, s. 865-866.



ADNAN KARAIŞMAİLOĞLU

KELİM-i KÂŞÂNÎ

(کَلِم کاشانی)

(ö. 1061/1651)

İranlı şair.

Hemedan'da doğdu. Meliküşşuarâ Mirza Ebû Tâlib, Tâlibâ-yi Kelîm ve Hallâku'l-meânî-i Sâni unvanlarıyla anılan şair, Kâşân'da uzun süre kaldığı ve öğrenimini bu şehirde yaptığı için daha çok Kâşânî nisbesiyle tanınır. Öğrenimini Kâşân ve Şiraz'da tamamladıktan sonra Bâbürlü Hükümdarı Cihangir döneminde Hindistan'a giderek Bîcâpûr'da Âdilşâhîler'den II. İbrâhîm Şah'ın valisi ve I. Şah İsmâîl'in torunlarından olan Şahnevâz Han'a intisap etti. Şahnevâz Han'ın ölümü üzerine 1028'de (1619) Irak'a gitti. Burada beklediği ilgiyi göremeyince iki yıl sonra tekrar Hindistan'a döndü. Gülkünde'de Kutubşâhîler'den Muhammed Kulî b. İbrâhîm'in veziri Mîr Muhammed Emîn'e ve ardından Bâbürlü Hükümdarı Şah Cihan'a intisap etti. Şah Cihan tarafından kendisine meliküşşuarâ unvanı verildi. Şah Cihan ile birlikte Keşmir'e giden Kelîm-i Kâşânî hükümdardan izin alarak orada kaldı, ancak sarayla ilişkisini kesmedi ve kendisine maaş bağlandı. Burada Şah Cihan adına *Pâdşâhnâme* adlı eserini yazdı. Şah Cihan Keşmir'e ikinci gelisinde yazdığı kasideden dolayı kendisini

ödüllandirdi. 1061'de (1651) Keşmir'de öldü. Şiirin her türünde çok sayıda ürün veren Kelîm daha çok gazelleriyle tanınır. Gazellerinin dili açık ve sağlamdır. Kaside ve mesnevilerinin dili de oldukça sade olmakla birlikte ifade bakımından gazelleri kadar mükemmel değildir. Kelîm aynı zamanda edebî sanatlardan irsâl-i meseli çok kullanmakla da tanınır.

Eserleri. 1. *Külliyât*. Yaklaşık 10.000'i divanına ait olmak üzere 25.000 beyit ihtiva eder. Kaside, gazel, rubâî ve kıtalardan oluşan divanı basılmıştır (Kanpûr 1879; Tahran 1354 h./1336 hş.). 2. *Pâdşâhnâme*. Şah Cihan'la ilgili olayların şehnâme tarzında anlatıldığı eser *Şahcihânâme*, *Fütûhât-ı Şahcihânî*, *Zafernâme-i Şahcihân*, *Şahnâme-i Kelîm* adlarıyla da anılır (nüshaları için bk. Storey, I, 572-573).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Tâhir-i Nasrâbâdî, *Tezkire-i Nasrâbâdî* (nşr. Vahid Destgirdî), Tahran 1361 hş., s. 220-223; Lutf Ali Beg, *Âteşkede*, Bombay 1277/1860, s. 246-247; Rieu, *Catalogue of the Persian Manuscripts*, II, 686-687; Browne, *LHP*, IV, 258-263; Safâ, *Edebiyyât*, V/2, s. 1170-1183; a.mlf., *Genc-i Sûhan*, Tahran 1339-40, III, 92-101; Şibî Nu'mânî, *Şî'rû'l-'Acem* (nşr. M. Taki Fahr-i Dâi-yi Gilânî), Tahran 1363 hş., III, 172-191; Storey, *Persian Literature*, I, 572-573; Rypka, *HIL*, s. 726; H. H. Schaefer, "Kelîm", *İA*, VI, 558; Munibur Rahman, "Kalim Abû Tâlib", *EP* (Fr.), IV, 528-529.



DÂVUD İBRÂHİMÎ

KELİME

(الكلمة)

Kur'an'da Allah'ın sözü anlamında, ayrıca Hz. İsâ'yı tanımlamakta kullanılan terim.

Sözlükte "yaralamak, tesir etmek" anlamına gelen *kelim* kökünden türetilmiş bir isim olup nahivde "bir mânaya delâlet eden lafız" demektir. Râgib el-İsfahânî nahivde isim, fiil, harf ve edat türünden tekil lafızlara kelime denildiğini belirtir (*el-Müfredât*, "klm" md.). Kelime, herhangi bir zaman sîgasıyla alâkalandırılmadan bir mânaya delâlet ediyorsa isim, mânaya delâletinde bir zaman sîgasına bağlıysa fiil, tek başına bir anlam taşımıyorsa harftir. Öte yandan alfabenin harflerinden her birine, harflerden oluşan anlamlı bir lafza kelime denildiği gibi bütünyle bir kelâm, kaside veya hutbe de mecazen kelime olarak adlandırılmıştır (*Lisânü'l-'Arab*, "klm" md.).

Bahâeddin İbn Akil, kelimenin "anamlı bir tek lafız" şeklindeki tanımıyla herhangi

bir mânaya delâleti olmayan lafızlardan ve tekil olmasıyla da kelâmdan ayrıldığı, kelâmın tekil olmayan mânalara da delâleti bulunduğunu ifade etmiştir (*Şerhu İbn 'Akil*, I, 15). İslâm felsefecileri de bir mânaya ve bu mânanın içinde gerçekleştirdiği zamana vurgu yaparak kelimeyi "bir zaman dilimi içinde belirli olmayan bir konuya ait mânaya delâlet eden tekil lafız" şeklinde tanımlamışlar, "yürüdü" kelimesinin geçmiş zamanda herhangi bir kimsenin yürüdüğüne delâlet etmesini de örnek olarak göstermişlerdir (İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 50). Mantıkçılar ise kelimeyi "belli bir zamanda belli olmayan bir şeyin mânasına delâlet eden isim veya fiil türünden lafız" diye tanımlamışlardır (İbn Sînâ, *el-İşârât*, I, 143).

Kur'an-ı Kerim'de kelime tekil ve çoğul olarak, bazan da isim ve sıfat tamlamalarıyla kırk altı yerde geçmekte, ayrıca birçok âyette aynı kökten fiil ve isimler bulunmaktadır (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "klm" md.). Kur'an'da kelime öncelikle "söz, kelâm" şeklindeki sözlük anlamıyla Allah'ın söz ve âyetleri, insanların sözleri, hatta onların küfrünü beyan eden ifadeleri için (et-Tevbe 9/74) kullanılmıştır. Öte yandan Allah'ın kullarına yönelik emirleriyle (el-Bakara 2/124) bazı mücizeleri gerçekleştiren tekvinî emirleri de (Yûnus 10/81-82; eş-Şûrâ 42/24) kelime ile anlatılmıştır. "Kelimetullah" (et-Tevbe 9/40), "kelimetün tayyibetün" (İbrâhîm 14/24) gibi terkiplerle tevhid inancının esasını teşkil eden kelime-i tevhid ve daha genel olarak Allah'ın insanlığa gönderdiği son din ifade edilmiş (Taberî, VI, 137), "kelimetün habîsetün" (İbrâhîm 14/26; ayrıca bk. et-Tevbe 9/40) şeklindeki terkiplerle de tevhid anlayışına aykırı düşen inanç türleri kastedilmiştir (Fahreddin er-Râzî, XVI, 69). Ayrıca insanların iman ve küfürle imtihan edilmesi, bazan hemen cezalandırılmayıp kendilerine süre verilmesi (Yûnus 10/19; Hûd 11/110) gibi hususlar, âhiret hayatında karşılaşılabilecek ceza ve mükâfatlara dair ilâhî ilkeler (Yûnus 10/33; Hûd 11/119; ez-Zümer 39/71) "kelimetü'l-fasî" (eş-Şûrâ 42/21) ve "kelimetü'l-azâb" (ez-Zümer 39/19) gibi terkiplerle de teyit olunarak kelime ile ifade edilmiş, başka âyetlerde kimsenin değiştirmeye güç yetiremeyeceği Allah'ın kanunlarına, hükümlerine de kelime denilmiştir (el-En'am 6/34, 115; Yûnus 10/64; el-Kehf 18/27). Yine Allah'ın peygamberlerine (es-Sâffât 37/171), müminlere (el-Enfâl 8/7) ve Mûsâ'ya tâbi olan İsrâiloğulları'na (el-A'râf 7/137) yardım vaadi, O'nun sınırsız

ilim ve hikmetiyle (el-Kehf 18/109; Lokmân 31/27) Hz. Peygamber'e vahyettiği hususlar yahut onun aracılığıyla tecelli ettirdiği mucizeler de (el-A'râf 7/158) kelime veya bununla oluşturulan terkiplerle dile getirilmiştir (Fahreddin er-Râzî, XV, 30; İbn Kesîr, II, 266).

Kur'an'da üç yerde Hz. İsa'nın "Allah'tan bir kelime" olduğu ifade edilmiştir (Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ 4/171). Taberî, kelimenin Hz. İsa olduğuna dair İbn Abbas'tan bir rivayet aktarmış, Allah'ın "kûn" (ol) emri neticesinde mucizevi bir şekilde doğduğu için onun "kelimetullah" şeklinde nitelendirildiğini ifade eden farklı rivayetleri de sıralamıştır (*Câmi'u'l-be-yân*, III, 269-271). Şîî müfessir Tabersî ise insanların Allah'ın kelâmıyla hidayete erdikleri gibi Hz. İsa ile de hidayete erdikleri için onun kelimetullah olarak adlandırıldığını dikkat çekmiştir (*Mecma'u'l-beyân*, II, 742). Fahreddin er-Râzî önceki müfessirlerin yorumlarına ek olarak Hz. İsa'nın mucizevi bir tarzda bebekliğinde konuşmaya başlaması, tebliğiyle gerçekleri ifade etmesi ve insanları doğruya yönlendirmesi, kendisinden önceki peygamberlere vahyedilen kitaplardaki ilâhî kelâmla peygamberliğinin müjdelenmiş olması sebebiyle "Allah'ın kelâmı" olarak adlandırıldığını belirtmiştir. Râzî ayrıca "bi-kelimetin minhû" ibaresindeki "min" harf-i cerrinin Hz. İsa'nın Allah'ın zâtından bir parça olmayıp Allah'ın kelâmıyla babasız olarak yaratıldığını bildiren bir başlangıç anlamı taşıdığını da söyler (*Me-fâtihu'l-gayb*, VIII, 36, 49). Elmalılı Muhammed Hamdi ise telaffuz olunan anlamlı sesler ve yazıların yanında âleme bakıldığında görme duyusu ile zihinde bir tesir meydana getirerek cüz'î veya küllî bir anlama delâlet eden belli varlıklara da kelime denilebileceğini, Hz. İsa'nın kelime oluşunu da böyle anlamak gerektiğini belirtmiştir. Öte yandan Elmalılı, "bi-kelimetin minhû" ifadesindeki kelimenin belirsiz olarak kullanılması Hz. İsa'nın yaratılışındaki gariplik ve tuhaflığa, bilinen yaratılış tarzına uymayan bir farklılığa, dolayısıyla Hz. İsa'nın mucizevi bir şekilde babasız yaratılışına işaret ettiğine dikkat çekmiştir. Elmalılı'ya göre kelimenin Meryem'in oğlu Mesîh İsa şeklinde adlandırılması da Hz. İsa'nın hristiyanların teslîs anlayışındaki gibi Allah'ın değil ancak Meryem'in oğlu olduğunu vurgular; dolayısıyla İsa'nın kelime olarak Allah'a, oğul olarak ise Meryem'e nisbet edilmesi gerektiğini söyler (*Hak Dini*, II, 1101-1102). Halbuki Hristiyanlık'ta İsa'nın Tanrı'nın

kendisine hulûl ettiğine, ete kemiğe bürünmüş ezeli ve ebedî kelâmı (logos) ve teslîs anlayışını oluşturan unsurlardan biri olduğuna inanılmaktadır (bk. İSÂ).

Hadis kaynaklarında kelime, tekil ve çoğul olarak aynı kökten türetilmiş fiil ve isim kalıplarıyla sıkça geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "klm" md.). Hadislerde kelime "söz, kelâm" şeklindeki sözlük anlamıyla Allah'ın (Buhârî, "İmân", 12), Hz. Peygamber'in (Buhârî, "İlim", 30, "Rikâk", 41; Müslim, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 71), ashabin (Nesâî, "Ta'tbîk", 110) sözleri yanında inanmayanların küfrünü (Buhârî, "Rikâk", 23; Müslim, "Zühd", 49; Tirmizî, "Zühd", 10) ve münafıkların nifakını (*Müsned*, II, 286, 390) beyan eden ifadeleri için de kullanılmıştır. Öte yandan kimsenin değiştirmeye güç yetiremeyeceği Allah'ın kanunları, hükümleri kelime ile de belirtilmiştir (Nesâî, "Cihâd", 42). "Kelimetullah" (Dârimî, "Cihâd", 24; Buhârî, "İlim", 45, "Tevhîd", 28), "kelimetün tayyibetün" (*Müsned*, II, 316, 374; Müslim, "Zekât", 56), "kelimetü't-takvâ" (Buhârî, "İmân", 19) gibi terkiplerle kelime-i tevhid ve genel olarak Allah'ın insanlığa gönderdiği son din kastedilmiştir. Bazı hadislerde Hz. İsa'nın Allah'ın kulu, resulü, Meryem'e ilkâ ettiği kelimesi (kelimetullah) ve O'ndan bir ruh olduğu ifade edilir (*Müsned*, V, 314; Buhârî, "Enbiyâ", 47; Müslim, "İmân", 46). Bu tür rivayetlerin dışında Habeşistan'a hicret eden sahâbîlerin sözcüsü Ca'fer b. Ebû Tâlib'in, Habeş necâşisinin isteği üzerine Hz. İsa hakkındaki kanaatlerini aktarırken onun Allah'ın kulu, resulü, ruhu ve Meryem'e ilkâ ettiği kelimesi olduğu şeklindeki ifadesi de bu bakımdan anlamlıdır (*Müsned*, I, 203, 461; V, 292). Ebû Ubeyd'in, İsa'nın Allah'ın kelimesi olmasını onun Allah'ın "kûn" emri neticesinde var olmasıyla açıkladığı rivayet edilmektedir (Buhârî, "Enbiyâ", 47).

Dilcilerin kelime, kelâm ve kavil terimleri arasındaki farklar üzerine yaptıkları tartışmaların dışında kelâm âlimleri arasında kelime, dinî bir terim olarak Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip bir varlık olduğunu bildiren kelâm sıfatına ilişkin tartışmalara konu olmuştur. Kelâmcılar, Allah'ın kelâm sıfatının bulunduğu görüşünde birleşmiş olmalarına rağmen bu sıfatın mahiyeti, kadîm veya hâdis oluşu ve yaratıklar tarafından işitilmesinin keyfiyeti hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir (bk. KELÂM).

Öte yandan Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı (halku'l-Kur'ân) konusunun müs-

lumanlar arasında itikadî bir problem şeklinde tartışılmasının sebeplerinden biri olarak Hişâm b. Abdümelik zamanında saray kâtipliği yapan hristiyan ilâhiyatçısı Yuhannâ ed-Dimaşkî'nin, müslümanlara Hz. İsa'nın ulûhiyyetini kanıtlamak için Kur'an'da onun "kelimetullah" olarak adlandırılmasından hareketle ilâhî kelimelerin, dolayısıyla Kur'an'ın mahlûk olmadığı görüşünü ortaya atması gösterilmektedir. Ancak buna Ca'd b. Dirhem, Cehm b. Safvân gibi Cehmiyye ve Mu'tezile âlimleri karşı çıkmışlar, hem kelimetullah olan Hz. İsa'nın hem de ilâhî kelimelerin mahlûk olduğu görüşünü savunmuşlardır (Câhiz, III, 347; İbnü'l-Mur-tazâ, s. 124; ayrıca bk. HALKU'I-KUR'ÂN).

Kelime tasavvufta çeşitli anlamlarda kullanılmıştır. Şehâdet âlemindeki varlıkların her biri ilâhî isimdir. Ancak ilâhî isimlerin hepsi kemaliyle insân-ı kâmilde tecelli ettiğinden o bu mânada bir kelimedir. Buna bağlı olarak insân-ı kâmil olan peygamberlerin ve velîlerin hakikatlerine, özellikle de Hz. Peygamber'in hakikatine (hakikat-i Muhammediyye) kelime denir. Nitekim Muhyiddin İbnü'l-Arabî, peygamberin hakikatlerini anlattığı *Fu-şûşü'l-hikem* adlı eserinin bölüm başlıklarında kelimeyi bu anlamda kullanmıştır. Eserin üzerine bina edildiği terim de kelime yani hakikat-i Muhammediyye kavramıdır. Bu bağlamda her peygamberin bâtını bir kelime olmakla birlikte sahip olduğu hakikat mertebesi farklıdır. Hakikatlerin hakikati yani küllî kelime Hz. Muhammed'in hakikatidir. Diğer bütün varlık mertebeleri o kelimeden doğar, varlık sebep ve bilgileri ondan alırlar. Kelimenin nefesle de ilgisi vardır. Telaffuz edilen kelimeler içimizden gelen nefesin taayyünleri olduğu gibi Allah'ın kelimeleri yani varlıklar, cevher-i vücûd da denilen nefes-i rahmânînin taayyünlerinden ibarettir. Bu mânada taayyün eden mahiyet, ayn, hakikat, varlık gibi her şey bir kelimedir. Bunların bâtını olanlarına "mânevî / gaybî kelime", zâhirî olanlarına "kelime-i vücûdiyye", mücerred olanlarına "kelime-i tammê" adı verilir. Küllî iradenin sûreti ve yaratma vasıtası olan "kûn" emrine "kelimetü'l-hazret" denir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "klm" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "klm" md.; Kâşânî, *İşlâhâtü's-şûfiyye*, "Kelime" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "klm" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "klm" md.; *Müsned*, I, 203, 461; II, 286, 316, 374, 390; V, 292, 314; Dârimî, "Cihâd", 24; Buhârî, "Enbiyâ", 47, "İmân", 12, 19, "İlim", 30, 45, "Tevhîd", 28, "Rikâk", 23, 41; Müslim, "İmân",

46, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 71, "Zekât", 56, "Züh'd", 49; Tirmizî, "Züh'd", 10; Nesâî, "Cihâd", 42, "Ta'tbîk", 110; Câhiz, *Resâ'il* (nşr. Abdüsselâm M. Hârûn), Kahire 1399/1979, III, 347; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, III, 269-271; VI, 137; İbn Sinâ, *en-Necât* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1405/1985, s. 50; a.mlf., *el-İşârât ve't-tenbihât* (nşr. Süleyman Dünyâ), Beyrut 1413/1992, I, 143; Taberî, *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (nşr. Hâşim el-Mahallâtî - Fazlullah et-Tabâtâbâtî), Beyrut 1406/1986, II, 742; Fahrreddin er-Râzî, *Me-fâtihu'l-ğayb*, VIII, 36, 49; XV, 30; XVI, 69; Bahâeddin İbn Akil, *Şerhu İbn 'Akil* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1394/1974, I, 15; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'an* (nşr. Abdurrahman el-Marâşî), Beyrut 1408/1988, II, 266; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 124; Elmalılı, *Hak Dini*, II, 1101-1102; Ebû'l-Alâ el-Affî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975, s. 70-79; Erol Kılıç, "Fusûsü'l-hikem", *DİA*, XIII, 231.



MUSTAFA SİNANOĞLU

KELİME-i TEVHİD

(كلمة التوحيد)

İman esaslarının
özünü ifade eden cümle için
kullanılan bir tabir.

"Zât-ı ilâhiyyeyi zihinde canlandırılabilir her şeyden berî kılmak" anlamındaki **tevhid** ile burada "cümle" mânâsına gelen **kelimeden** oluşan kelime-i tevhid (kelimetü't-tevhîd) tabiri Allah'tan başka tanrının bulunmadığını ifade eden cümlelerin adıdır.

Tevhid inancı hak dinin temelini teşkil eder. İslâm dinine girmek isteyen kimse'nin yapması gereken ilk şey kelime-i tevhid içtenlikle benimsemesidir. Kelime-i tevhid hayatın birçok safhasında insana telkin edilir. Yeni doğan çocuğa isim konulurken kulağına kelime-i tevhid fısıldanır, son demlerinde olan kimseye de kelime-i tevhid söylemesi telkin edilir.

Kelime-i tevhidin aslı "lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah" cümlelerinden ibaret olup "Allah'tan başka tanrı yoktur, Muhammed Allah'ın elçisidir" şeklinde Türkçe'ye çevrilir. Kelime-i tevhid, inanç esaslarının ve dolayısıyla dinin özünü oluşturan iki temel üzerine kurulmuş-

tur. Bunların ilki Allah'ın yüceliğini ve birliğini, ikincisi de O'nun insanlarla münasebetini sağlayan nübüvveti vurgulamaktadır. Kelime-i tevhid gramer açısından incelendiğinde önce "lâ" olumsuzluk edatı ile hiçbir tanrının bulunmadığı, sonra da sadece bir ve gerçek tanrı olan Allah'ın varlığının ispat edildiği görülür. Bu ise tevhid ilkesinde öncelikle şirke sebebiyet verecek inançların geçersiz hale getirilmesi, ardından ispatın gerçekleştirilmesinin gerektiğini gösterir. Gazzâlî, Allah'tan başka ilâhın bulunmadığına inanmanın imanın kemali için yeterli olamayacağını kaydettikten sonra Hz. Peygamber'in risâletinin önemine değinir ve nübüvveti tasdik etmekle imanın tamamlanacağını belirtir (*İhyâ'*, I, 120). Bu da Allah'ın varlığına ve birliğine Resûl-i Ekrem'in açıkladığı şekilde inanılması gerektiğini gösterir. "De ki, Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın" (Âl-i İmrân 3/31) meâlindeki âyet bu gerçeği kanıtlamaktadır.

Kelime-i tevhidle aynı niteliği taşıyan kelime-i şehâdet, İslâmiyet'in Allah'ın birliği ve Hz. Muhammed'in nübüvvetinden ibaret bulunan iki temel ilkesini içerdiğinden bazı kaynaklarda "kelimeteyi't-tevhid" ve "kelimeteyi's-şehâde" biçiminde tesniye sığasıyla anılmıştır (meselâ bk. a.g.e., I, 117). Bu iki ilke bir arada Kur'an'da bulunmamakla birlikte birinci ilke otuz yedi âyette yer almaktadır. Bunların üçü "lâ ilâhe illallah", otuzu "lâ ilâhe illâ hü", üçü "lâ ilâhe illâ ene", biri de "lâ ilâhe illâ ente" şeklindedir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "ilâh" md.). İkinci tabir ise bir âyette kelime-i tevhiddeki biçimiyle (*el-Feth* 48/29), iki âyette de unsurlarını Muhammed ile resul kelimelerinin oluşturduğu farklı cümlelerle tekrarlanmıştır (Âl-i İmrân 3/144; *el-Ahzâb* 33/40). Bir âyette de kendisinden sonra bir peygamberin geleceğini müjdeleyen Hz. İsâ'nın ifadesinde Resûl-i Ekrem'in Ahmed ismine resul vasfı nisbet edilmiştir (*es-Saf* 61/6).

Kur'an'da ilim sahiplerinin Allah'tan başka ilâh olmadığına şahitlik yaptığı be-

lirtilir (Âl-i İmrân 3/18). Hz. Peygamber bir hadisinde imanı, daha sonra "âmentü" şeklinde ifade edilen altı esas çerçevesinde tanımladıktan başka İslâm'ın ilk ilkesini de kelime-i şehâdete esas teşkil edecek bir cümle ile anlatmıştır (Müslim, "İmân", 2; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16). Resûlullah'ın iman için "inanmak", İslâm için "şehâdet etmek" kavramlarını kullanmasından imanın, dolayısıyla kelime-i tevhidin zihnî ve kalbî bir amel, kelime-i şehâdetin ise dil ve ikrar yoluyla icra edilen bir fiil olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Kelime-i tevhid ve kelime-i şehâdete ilişkin hadisler, ilgili kaynakların başta iman ve tevhid babları olmak üzere değişik bölümlerinde yer almıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "ilâh" md.).

Bazı şarkiyatçılar, kelime-i tevhid ile kelime-i şehâdetin yahudi veya hristiyan menşeli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre lâ ilâhe illallah ifadesi II. Samuel'de (22/32) mevcut olup İslâm'a Yahudilik'ten geçmiştir (Rosenthal, s. 18). Aslında bu tür iddialar müsteşriklerin Kur'an ve vahiy hakkında taşıdıkları şüphelerden ileri gelmektedir. İslâm inancındaki kelime-i şehâdet ile Hristiyanlık'taki şehâdeti konu edinen bir araştırmada İslâm'daki kelime-i şehâdetin orijinal olduğu ve bağımsız bir gelişim sürecinden geçtiği belirlenmiştir (Merrill, s. 296). Esasen ilâhî menşeli olmaları sebebiyle her üç dinde de bu kavram ve ifadelerin bulunması tabiidir. Ancak bu konuda ilâhî dinler arasında görülen farklılıklar, son din olan İslâmiyet'in kelime-i şehâdeti ve kelime-i tevhid Hristiyanlık veya Yahudilik'ten aldığı değil önceki dinlerin aslı hallerini tam anlamıyla koruyamadıklarını gösterir. Müsteşriklerce ileri sürülen diğer bir iddia da kelime-i tevhid ile kelime-i şehâdette yer alan son peygamberin nübüvvetini kabul etmeyi bir zaaf olarak değerlendirmeleridir (*TA*, XXI, 468). Nübüvvet inancının tevhid ilkesini zedelediğini söylemek ulûhiyyet ve beşeriyet statüsünü çok açık bir şekilde belirleyen İslâmiyet için mümkün değildir. Peygamber sadece dinin teorik yapısını pratikte uygulayan canlı bir rehber konumundadır. Peygamber'in tebliğde bulunduğu hemcinsleri gibi beşer olması (*el-Kehf* 18/110; *Fussilet* 41/6) onun hakkında ileri sürülebilecek yanlış zanları ortadan kaldırır.

Kelime-i tevhidle ilgili olarak birçok risâle kaleme alınmıştır. Bunların bir kısmı Zerkeşî'nin *Ma'nâ lâ ilâhe illallah* adlı



Macit Ayral'ın kelime-i tevhid içeren celf sülûs bir levhası (Muhittin Serin fotoğraf koleksiyonu)



Sâmi Efendi'nin celif sülûs hattıyla, Salîh Balakbabalar'ın sedef kakma olarak uyguladığı kelime-i tevhid levhası (Muhsin Balakbabalar'dan)

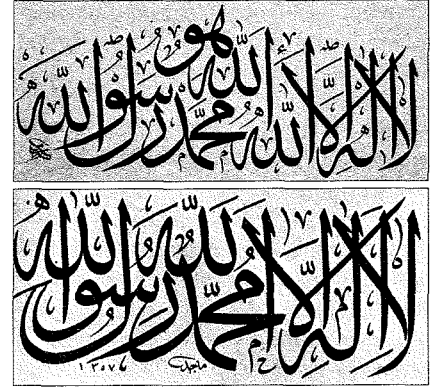
teyî's-şehâde (Süleymaniye Ktp., Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 296).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "İlâh" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "İlâh" md.; Müslim, "İmân", 2, 19-22; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Gazzâlî, *İhyâ*, Beyrut 1417/1997, I, 117, 120; *Keşfü'z-zunûn*, I, 107, 194, 886; II, 1043; E. I. J. Rosenthal, *Judaism and Islam*, New York 1961, s. 18; J. E. Merrill, "A Christian Word of Testimony for Use with Muslims", *The Macdonald Presentation Volume*, London 1993, s. 295-301; "Kelime-i Şehâdet", *TA*, XXI, 468.



HATİCE KELPETİN ARPAGUŞ



Sâmi Efendi ve Macit Ayrâl'in celif sülûs kelime-i tevhid levhaları (Muhtittin Serin fotoğraf koleksiyonu)

risâlesinde (Beyrut 1986) görüldüğü üzere kelime-i tevhidi ağırlıklı olarak gramer açısından inceler ve bu sırada ulûhiyetle ilgili meseleler hakkında genel bilgi verir. Bazıları da Eskişehir müftüsü Süleyman Hakkı'nın *Rûhu kelimet-i't-tefrîd şerhu kelimet-i't-tevhîd*'inde (İstanbul 1284) olduğu gibi doğrudan bir akaid kitabı niteliği taşır. Bu konudaki eserlerin bir kısmı da tasavvufi meseleleri inceler. Ahmed el-Gazzâlî'nin *et-Tecrîd fi tercemeti kelimet-i't-tevhîd*'i ve Şevkânî'nin *ed-Dür-rû'n-naẓîd fi ihlâşî kelimet-i't-tevhîd*'i (Beyrut 1932) bu niteliktedir. Sonuncu eser, Edirne müftüsü Mehmed Fevzi Efendi tarafından açıklamalı olarak *et-Tefrîd fi tercemeti't-tevhîd* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (İstanbul 1285). Konuyla ilgili diğer risâlelerin bazıları şunlardır: Sirâceddin Muhammed b. Ömer el-Halebî, *el-Menhecû's-sedîd ilâ kelimet-i't-tevhîd* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2111); Devvânî, *Risâle fi tahkiki kelimet-i't-tevhîd* (Süleymaniye Ktp., Hafid Efendi, nr. 450); Birgivî, *Risâle fi kelimet-i't-tevhîd* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1115); Ali el-Kârî, *et-Tecrîd fi i'râbi kelimet-i't-tevhîd* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2101); İbn Kemal, *Risâle fi hakkı kelimet-i't-tevhîd* (İÜ Ktp., nr. 3726); Hasan Paşazâde, *Risâle fi şerhi kelimet-i't-tevhîd* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3580).

Kelime-i şehâdetle ilgili eserlerin bir kısmı da şöyle sıralanabilir : Abdurrahman-ı Câmî, *Risâle fi kelimeteyi's-şehâde* (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 260); Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Risâle fi't-tevhîd ve faẓli kelimet-i's-şehâde* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 714); Muhyiddin b. Süleyman el-Kâfiyeci, *Envârü's-sa'âde fi şerhi kelime-*

□ HAT. Hat saratında kelime-i tevhid denilince, onun değişik ibareler içinde tekrarından oluşanlarla kelime-i şehâdetin tamamı veya bazı kelimeleri yanında bu mânaya gelen diğer ifadelerin bilhassa celif yazılarla tertip edilmiş güzel örnekleri anlaşılmalıdır. Bunların çeşitli kitâbelerde taş ve çini üzerine işlenmişleri, levha halinde tanzim edilmiş olanları ve murakka'lar gibi kitap hacminde bulunanları vardır. Kelime-i tevhidin ilk örnekleri daha çok küfî tarzında görülmektedir.

İstanbul'da bilinen en eski kelime-i tevhid, zamanımıza ulaşmamakla birlikte

Mehmet Emin Barın'ın celif divanî hattıyla "Lâ ilâhe illâlah" kompozisyonu (M. Emin Barın hat koleksiyonu)



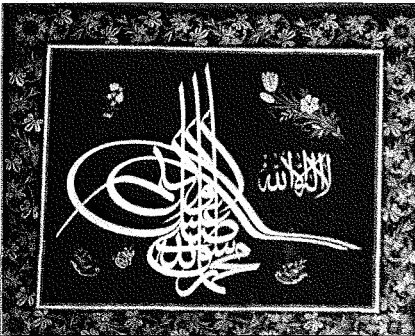
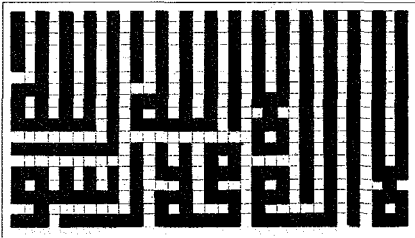
Şeyh Hamdullah tarafından yazılarak taş işlenmiş halde Edirnekapısı üstünde yer almaktaydı. Süleymaniye Camii'nin Haliç tarafında bulunan avlu kapısı dışında yer alan celif sülûs kitâbe tarzındaki örnek bunlardan biridir. Harekelerin arasına serpiştirilmiş bitki asıllı tezyinî motiflerle işlenmiş bu imzasız kelime-i tevhidin üslûbundan caminin hattatı Hasan Çelebi'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Yine çiniye nakşedildiği için ayrı bir özelliği bulunan XVI. yüzyıla ait iki örnek de Kadirga'daki Şehid (Sokullu) Mehmed Paşa Camii'ndedir. Çinileriyle tanınan bu mâbedin mihrabı üstünde hattatı bilinmeyen, "Lâ ilâhe illallahü'l-melikü'l-Hakku'l-mübîn Muhammedün Resûlullah sâdiku'l-va'di'l-emîn", mihrabın iki tarafında da, "Eşhedü en lâ ilâhe illallahü vahdehü lâ şerîke leh ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve resûlühü" ibareleri yer almaktadır. Fakat XVI. yüzyılın hat noktasından en dikkate değer kelime-i tevhid örneği, İstanbul'da Yedikule caddesindeki Uşşâki Tekke Çeşmesi alınlığında mevcut imzasız kitâbededir. 970 (1563) tarihli bu yazının müselsel üslûbuna bakılırsa Ahmed Şemseddin Karahisârî eliyle yazıldığını düşünmek gerekir. Ancak hattatın anılan tarihte hayatta bulunmayışı, vaktiyle yazılmış kalıbindan buraya aktarılmış olabileceğini akla getirmektedir.

Celif sülûs kelime-i tevhidin yazılışındaki hat mükemmelliği Mustafa Râkım ve ondan sonra yetişen hattatlarla başlamıştır. Çünkü ibare satır şeklinde yazıldığına elif, lâm gibi dik harflerin başta ve sona toplanmasından dolayı ortada ya-

zının dengesini bozan aşırı boşluk oluşmaktadır. Topkapı Sarayı Müzesi Hırka-ı Saâdet Dairesi'nin kapısı üstündeki Sultan III. Ahmed'in celi sülûs kitâbesi buna örnektir. Bu sebeple Mustafa Râkım'dan itibaren kelime-i tevhide "Allah hû" eklenerek ortadaki boşluğun doldurulması ve istifin yayvan bir beşgen şekline getirilmesi, ardından bunun da tezyinatla dikdörtgene tamamlanması yoluyla bir çözüm bulunduğu görülmektedir. Muhtelif celi sülûs üstatları tarafından yazılmış fevkalâde örnekleri olmakla beraber bu istif Sâmî Efendi'nin kaleminde kemale ermiştir. Mustafa Râkım anlayışının bir başka mahsulü olarak görülen ve yine kelime-i tevhid ibaresini taşıyan, "Lâ ilâhe illallah hüve rabbî ve rabbü'l-âlemîn Muhammedün nebiyyi sallâllahü aleyhi ve sellem" levhası da Mustafa Râkım'ın şaheser istiflerindendir. Aynı istifin çok büyük ebatlı olan bir numunesi de Sultan II. Mahmud imzasıyla Ayasofya Camii'nde hâlâ asıldır. Osmanlı hattatlarınca celi sülûsle yazılmış bir başka kelime-i tevhid ibaresi, "Fa'lem ennehû lâ ilâhe illallah Muhammedün Resûlullah"tır. Bunun da en büyük ve güzel örneği Kazasker Mustafa İzzet Efendi hattıyla Bursa Ulucami'ndedir.

Kelime-i tevhidin sadece "ع ل ه ا ل ل ه" şeklindeki birinci kısmı yazıldığında, laf-

Altunizâde Camii'nde bulunan tuğra şeklindeki zerendûd kelime-i tevhid ile, kûfî hatla tertip edilmiş bir başka levha (Muhittin Serin fotoğraf koleksiyonu)



Aziz Efendi'nin
celî ta'lik hattıyla
zerendûd
kelime-i tevhid
levhası
(Ümmü Kenan
Dergâhı)



za-i celâlin yukarı alınarak elif-lâm gibi dikine uzantılı harflerin üstüne oturtulması yazıya ayrı bir güzellik ve mâna derinliği kazandırmaktadır. Bu istifin hangi hattatla başladığı bilinmemekle beraber Kâmil Akdik'in billûr üstüne oyulmuş böyle bir yazısı Kahire'de Prens Mehmed Ali Türbesi'nde mevcuttur.

Kelime-i tevhid tuğra şeklinde de çekilmiştir. Bunların içinde en dikkate değer örnek 1984'te Medine'de yıktırılan Kuba Mescidi'nin kitâbesinde yer almaktaydı. Hz. Peygamber'in ashabıyla birlikte inşa etmiş oldukları bu mescid XIX. asırda II. Mahmud tarafından yenilendiğinde, Osmanlı âbide kitâbelerinin üstüne binayı yaptıran padişahın tuğrasının konulması bir gelenek olduğu halde II. Mahmud Resûl-i Ekrem'e hürmeten mermer kitâbenin üstünde beyzî bir sahaya celi sülûs hatla satır halinde "lâ ilâhe illallah" ve tuğra şeklinde "Muhammedü'r-Resûlullah" ibaresini hakkettirmiş, kendi tuğrasını da alışılmışın dışında kitâbenin altına koydurmuştur. Kelime-i tevhid yazımında ta'lik hattı harekesizliği dolayısıyla pek tercih edilmemiştir; fakat nâdir de olsa güzel örnekleri vardır. Celi divanî hattıyla yazılması ise ancak zamanımızda denenmiştir.

Dinî-tasavvufî Türk edebiyatında da önemli bir yeri olan, müstakil risâle ve şiirler yanında değişik beyit ve mısralarda yer almış olan üç dilde yazılmış kelime-i tevhid manzumelerinin tanınmış hattatlar eliyle yazılmış örnekleri burada söz konusu edilmeye değer eserlerdendir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müstakimzâde, *Tuhfe*, s. 187; Melek Celâl, *Reisü'l-hattâtin Kâmil Akdik*, İstanbul 1938, s. 45; M. Uğur Derman, *Türk Hat Sanatının Şaheserleri*, İstanbul 1982, lv. 66; a.mlf., *Sabancı Üniversitesi Sakıp Sabancı Müzesi Hat Koleksiyonundan Seçmeler*, İstanbul 2002, s. 222-223; a.mlf., "Kuba Mescidi Kitâbesi", *KAM*, sy. 4 (1996), s. 66-70; *İslâm Kültür Mirasında Hat San'atı* (haz. M. Uğur Derman), İstanbul 1992, lv. 93, 119, 130; Şevket Rado, *Türk Hattatları*, İstanbul, ts. (Yayın Matbaacılık), s. 256, 264; Muhittin Serin, *Hattat Aziz Efendi*, İstanbul 1988, s. 115; a.mlf., *Hat Sanatı ve Meşhur Hattatlar*, İstanbul 1999, s. 159; *Bir Yazı Sevdalısı Emin Barın*, İstanbul 2002, s. 33.



M. UĞUR DERMAN

KELİMETULLAH

(bk. KELİME).

KELİMULLAH

(كَلِيمُ اللَّهِ)

Allah'ın konuştuğu kişi anlamında
Hz. Mûsâ için kullanılan tabir
(bk. MÛSÂ).

KELİMULLAH-ı CİHÂNÂBÂDÎ

(كَلِيمُ اللَّهِ جِهَانْآبَادِی)

Şâh Kelîmullâh b. Nûrillâh
b. Ahmed Siddîki Cihânâbâdî
(ö. 1142/1729)

Çiştîyye tarikatına mensup
sûfî ve âlim.

1060'ta (1650) Şahcihanâbâd'da doğdu. Aslen Hucendli olan ataları inşaat ustalığı ile tanınmışlardı. Dedesi ve babası, Delhi'nin Lâl Kale ve Cuma Camii'nin yapımında önemli katkılarda bulunmuşlardır. Caminin duvarlarını süsleyen esmâ-i hüsnâ ve âyetler babası Nûrullah tarafından yazılmıştır. Kelîmullah ilk eğitimini, aralarında Şâh Velîyyullah ed-Dihlevî'nin amcası Ebû'r-Rizâ Muhammed'in de bulunduğu hocalardan aldı. Daha sonra hac için Mekke'ye giderek uzun süre orada kaldı. Mekke'de Yahyâ b. Mahmûd el-Gucerâtî vasıtasıyla önce Çiştîyye, ardından Mîr Muhterem ve Şeyh Muhammed Gıyâs'ın aracılığı ile Nakşibendiyye ve Kâdiriyye tarikatlarına intisap etti (Abdülhay el-Hasenî, VI, 240-241). Delhi'ye döndükten sonra Lâl Kale ile Cuma Camii arasında Hanımpazarı denilen mevkide bulunan bir camiye yerleşti. Burada kurduğu medresede öğrencilerine dinî ilimler okutmaya başladı. Mirza Ahter Gürgânî, Evrenzîb'in Kelîmullah için aynı yerde bir hankah yaptırdığını kaydeder (*Tezkire-i Evliyâ-i Hind*, II, 272). Yine Gürgânî'ye göre Bâbürlü Hükümdarı I. Bahadır Şâh kırk yaşında iken onun öğrencisi olmuştur. Halkın bağışlarıyla uzlette yaşamayı tercih eden Kelîmullah'ın Ferruhsiyer'in yardım teklifini kabul etmediği belirtilir.

Vefatında kendi hankahının hazîresine defnedilen Kelîmullah'ın ölüm tarihi kaynaklarda 1727-1730 arasında verilmektedir. Hayatının son yılları Hindistan'da Bâbürlü hâkimiyetinin zayıfladığı bir döneme rastlar. Kelîmullah müslümanların birliğini korumak için yoğun gayret göstermiştir. 1857'de Hint ayaklanmasından sonra Delhi'ye hâkim olan İngilizler hankahının bulunduğu bölgeyi tamamen yıkmışlarsa da mezarına dokunmamışlardır. Yıllarca terk edilmiş halde kalan mezar birkaç defa onarılmış ve türbe haline getirilmiştir. Günümüzde Kelîmullah'ın ölüm yıl dönümlerinde binlerce kişinin katılımıyla törenler yapılmaktadır.

Mürîdlerine yöneticilerden uzak durmayı öğütleyen Kelîmullah'ın kendisi hoşlanmakla birlikte semâyı tavsiye etmediği, şeriatı ayrıldığına inandığı sûfleri şiddetle eleştirdiği mektuplarından anlaşılmaktadır. Çiştîye tarikatına ilk şeyhlerin prensipleri doğrultusunda çekidüzen verip bâtinî eğilimlerin gelişmesini engellemiş, Pencap, Dekken, Serhad ve Utar Pradeş'te Çiştî hankahlarının çoğaltması onun halifelerinin gayretiyle olmuştur. Kelîmullah, İmam Rabbânî'nin aksine kalplerinin ısındırılabilceği düşünceyle mensuplarını gayri müslimlerle ilişki kurmaya teşvik etmiş, kendisi de halkla iyi geçinmiştir. Fıkıhçılarla mutasavvıflar arasındaki geleneksel soğukluğu gidermeye yönelik girişimlerde bulunmuş ve vahdet-i vücûd hakkında tartışmayı da hoş karşılamamıştır. En tanınmış talebesi başhalifesi olan Nizâmeddin Evrengâbâdî'dir.

Eserleri. Çoğu Farsça yirmiden fazla kitap telif ettiği kaydedilen Kelîmullah'ın başlıca eserleri şunlardır: 1. *Sevâ'ü's-sebîl*. Tasavvufî meselelere dair Arapça bir eserdir (Delhi 1343/1925). 2. *İrşâdât-ı Kelîmî*. Nizâmeddin Evrengâbâdî'ye yazdığı mektuplardan ibarettir (Delhi 1346/1927). 3. *Keşkül*. Çeşitli tasavvufî meseleler hakkındadır (Delhi, ts.). 4. *Muraqqâ*. Çiştî tarikatının evrâdına dair olup *Keşkül*'e zeyl mahiyetindedir (Urduca tercümesiyle birlikte, Delhi, ts.). 5. *Mektûbât*. Mürîdlerine yazdığı 132 mektubu ihtiva eder (Delhi, ts.). 6. *Tilke 'aşere kâmile*. İtikâfta iken hallettiğine inandığı on tasavvufî mesele hakkındadır (Delhi, ts.). 7. *Mâ lâ bûdde fi't-tasavvuf*. Tasavvufun gayesine dairdir (Delhi, ts.). 8. *Kırânü'l-Kur'ân*. Tek ciltlik bir tefsirdir (Mîrat 1290).

Kelîmullah'ın astrolojiye dair *Teşrîhu'l-eflâk* adlı kitabı Delhi Nezîriye Kütüphanesi'nde, İbn Sînâ'nın *el-Kânûn*'una yazdığı hâşîye Râmpûr Rızâ Kütüphanesi'ndedir. *Kitâbü'r-Red 'ale's-Şî'a* ile (*Risâle-i Redd-i Revâfîz*) yine tasavvufa dair *Tesnîm* adlı eserler de ona nisbet edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Gulâm Server Lâhûrî, *Hazînetü'l-aşfiyâ*, Leknev 1914, I, 494-495; Necmeddin, *Menâkıbü'l-maḥbûbîn*, Râmpûr 1289/1872, s. 45-46; M. Hüseyin Muradâbâdî, *Envârü'l-ârifîn*, Bareilly 1290/1873, s. 429-430; Gül M. Ahmedpûrî, *Tekmîle-i Siyerü'l-evliyâ*, Delhi 1312/1894, s. 79-85; Rahman Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ-i Hind*, Leknev 1894, s. 172; Mirza Ahter Gürgânî, *Menâkıb-ı Ferîdî*, Delhi 1314/1896, s. 34; a.mlf., *Tezkire-i Evliyâ-i Hind*, Lahore 1954, II, 271-272; *Mektûbât-ı Kelîmî*, Delhi 1315/1897; Beşîrüddin Ahmed, *Vâkı'ât-ı Dârü'l-hükûmet-i Dihlî*, Agra 1909, III, 116-117; Âzâd-ı Bilgrâmî, *Me'âşirü'l-kirâm*, Haydarâbâd 1910, I, 42; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, VI, 240-241; Seyyid Ahmed Velîyüllâhî, *Yâdigâr-ı Dihlî*, Delhi, ts., s. 43; K. A. Nizâmî, *Târîh-i Meşâyih-i Çiştî*, Delhi 1953, s. 231-232, 366-426; Fakîr Muhammed, *Hadâ'îku'l-Hanefiyye*, Leknev 1914, s. 483-489; A. S. Bazmee Ansari, "Kalîm Allâh al-Djahanâbâdî", *EI* (İng.). IV, 507-508.



A. S. BAZMEE ANSARI

KELÛK b. ABDULLAH

(bk. KÖLÜK b. ABDULLAH).

KELVEZÂNÎ

(الكلوداني)

Ebü'l-Hattâb Mahfûz b. Ahmed
b. el-Hasen el-Kelvezânî el-Bağdâdî
(ö. 510/1116)

Hanbelî fakihî.

2 Şevval 432 (5 Haziran 1041) tarihinde dünyaya geldi. Nisbesinden çok Ebü'l-Hattâb künyesiyle tanınmıştır. Zirikî kaynak göstermeden Bağdat'ta doğduğunu kaydetmektedir. Ancak eserlerini yayımlayan araştırmacılar, klasik kaynaklardaki "Kelvezâlî, sonra Bağdatlı" ifadesinden hareketle Bağdat'ın 1 fersah güneyindeki Kelvezâ köyünde doğmuş ve küçük yaşta Bağdat'a göç etmiş olmasını daha kuvvetli bir ihtimal olarak görmektedirler. Hocalarından büyük bir kısmının 450-458 (1058-1066) yılları arasında vefat etmesi erken yaşta öğrenime başladığını, kaynaklarda Bağdat dışına çıktığına dair bir kayıt bulunmaması da tahsilini bu şehirde tamamladığını göstermektedir. Kelvezânî Bağdat'ta Muhammed b. Hüseyin el-

Câzirî, Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Uşârî, Hasan b. Ali el-Cevherî ve Ebû Ca'fer İbnü'l-Müslime'den hadis dinledi; Hüseyin b. Muhammed el-Vennî'den ferâiz, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali ed-Dâmegânî'den fıkıh dersi aldı. Ancak bu konudaki en önemli hocası Kadı Ebû Ya'lâ el-Ferrâ olup vefatına (458/1066) kadar ondan ayrılmamıştır. Dönemin önde gelen Hanbelî âlimlerinden Ebü'l-Vefâ İbn Akîl ile hem bu hocasının ders halkasında hem İmam Gazzâlî'nin Nizâmîye Medresesi'ndeki derslerinde arkadaşlık etti. Hocalarından Vennî ile Gazzâlî'nin Şâfiî, Bağdat kâdîkudâtı Dâmegânî'nin Hanefî olması, o devirdeki yaygın taassuba rağmen Kelvezânî'nin mezhep ayırımı yapmadan âlimlerden faydalandığını ortaya koymaktadır. Bu husus, eserlerinde de görüldüğü gibi Kelvezânî'nin kendi mezhebi dışında geniş bir ilmî birikime sahip olmasını ve mezhep taassubundan mümkün olduğu ölçüde uzak kalmasını sağlamıştır.

Kelvezânî hadis, kelâm, edebiyat ve şiir alanlarında derin bilgi sahibi olmakla birlikte asıl fıkıh, fıkıh usulü ve hilâf konularında kendini göstermiş, eserlerinin hepsini bu konularda telif etmiştir. Bu alanlardaki birikiminden faydalanan âlimler arasında Abdülkâdir-i Geylânî, Ahmed b. Muhammed ed-Dîneverî, Ebû Ali İbn Şâtil, Ahmed b. Mûhelhil ed-Darîr, İbrâhim b. Dînâr en-Nehrevânî, Mübârek b. Muhammed el-Bezzâr, Ebü'l-Feth İbnü's-Sâîğ, Ebû Tâhir es-Silefî ve Hibetullah b. Nasr el-Harrânî anılabilir. Yaşadığı devirde taklîdin hâkim olması, mezhep taassubunun yaygınlık kazanması ve dolayısıyla kendi mezhebinin görüşlerini savunma gayreti hocası Ebû Ya'lâ, ders arkadaşı İbn Akîl, Hanefîler'den Debûsî ve Kudûrî ile Şâfiîler'den Ebû İshak eş-Şîrâzî gibi dönemin âlimlerinde olduğu gibi onun eserlerinde de hilâf ve cedelin ağır basmasını açıklayıcı mahiyettedir. Kelvezânî muhakkik ve müctehid bir âlim olup mezhep imamlarına muhalif görüşler ortaya koymuştur. Mezhebinde hâkim görüşlere aykırı bazı kanaatleri arasında, kâfur vb. bir maddeyle özelliği değişen suyun dinen temizleyici sayılmayacağı, yirtıcı hayvanların derisinden faydalanmanın câiz ve ölmüş hayvan kemiğinin temiz olduğu, gayri müslimlerin istilâ yoluyla müslümanların mallarına mâlik olamayacakları, katı cisimlerin silmekle temizleneceği ve mezinin temiz olduğu yolundaki ictihadları sayılabilir (usul konularında hocası Ebû Ya'lâ ve diğer mezhep âlimlerine

muhaliğ görüşleri için bk. *et-Temhîd*, neşredenin girişi, I, 95-106).

Mezhep fıkhına olan hâkimiyeti ve araştırmacı kişiliği sayesinde haklı bir şöhrete sahip bulunan Kelvezânî'nin görüşlerine daha sonraki Hanbelî kitaplarında ve özellikle İbn Kudâme'nin *el-Muğnî*, İbn Receb'in *el-Kavâ'id*, İbn Teymiyye'nin *el-Müsevvede* ve Merdâvî'nin *el-İnşâf*'i gibi eserlerde geniş bir şekilde yer verilmiş, mezhepteki rivayetler hakkında tercih ve değerlendirmeleri kabul görmüştür. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye'ye Ahmed b. Hanbel'in "zâhir" görüşünün nasıl öğrenileceği sorulduğunda, "Kelvezânî'nin *Ru'ûsü'l-mesâ'il* adlı kitabındaki tercihleridir" diye cevap verdiği söylenir (İbn Teymiyye, XX, 228). Siyasî bir otoritenin desteğinden mahrum olmakla birlikte Hanbelî mezhebinin o dönemde güçlenmesinde, geleneksel Sünnî anlayışının canlanmasında ve Hanbelî usulünün şekillenmesinde Ebû Ya'lâ ve İbn Akıl yanında Kelvezânî'nin de büyük rolü olmuştur. Çağdaşları ve biyografisini yazan müellifler onun ilmî ihatası, ahlâk ve güvenilirliği konusunda ittifak halindedir. Kelvezânî, Eş'arîler'in ve kelâmcıların bazı görüşlerinden etkilense de Selef akidesine bağlı bir âlim olup bu konudaki görüşlerini uzun bir kasidesinde dile getirmiştir (İbnü'l-Cevzî, IX, 191-192; Ebû'l-Yümn el-Uleymî, II, 234-236).

İlimdeki üstünlüğü yanında güçlü hâfızası, derin anlayışı ve güzel ahlâkıyla da tanınan Kelvezânî halk ve yöneticiler katında saygın bir yere sahipti. Bağdat'ta Ehl-i sünnet ve Şîa arasında 482 (1089) yılında meydana gelen çatışmaların durdurulmasında şehrin yöneticileri ve ileri gelenleri arasında o da önemli bir rol oynamıştı. Yine Hanefî kâdilkudâtî Dâmegânî katında şahitleri tezkîyesi kabul gören şahsiyetlerden biriydi. Kelvezânî 23 Cemâziyelâhîr 510 (2 Kasım 1116) tarihinde Bağdat'ta vefat etti ve Ahmed b. Hanbel'in kabrine yakın bir yerde Hanbelî âlimi Ebû Muhammed et-Temîmî'nin mezarı yanında defnedildi.

Eserleri. 1. *et-Temhîd fî usûlî'l-fıkh*. Hocası Ebû Ya'lâ'nın *el-Udde*'sinden sonra Hanbelî fıkıh usulü kaynakları arasında ikinci sırayı alır. Tertibi, *el-Udde* yanında büyük ölçüde Mu'tezile âlimi Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'ine benzeyen eserde önsöz bulunmamakta, usûl-i fıkhın tarifi ve bazı usul, mantık ve dil kurallarıyla ilgili terimlerin

açıklamasıyla başlamaktadır. Genel olarak her konuya tarifle giren müellif, meseleyle ilgili kendi tercih ettiği görüşü zikrettikten sonra muhalif görüşlere ve bunların tartışmasına geçmektedir. Ebû Ya'lâ'nın görüşlerine çok önem veren Kelvezânî, ister muhalif ister muvâfık olsun onun tercihlerine sıkça yer vermektedir. Çeşitli yerlerde adını andığı halde çoğu müşterek konularda kaynak zikretmeden Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin eserinden aynen veya bazı tasarruflarla uzun pasajlar aktarması dikkat çekmektedir. Bu husus, *el-Mu'temed*'den Ehl-i sünnet'e aykırı olmayan görüşleri iktibasta bir beis görmemekle birlikte zamanındaki mezhep taassubu sebebiyle töhmet altında kalmamak için müellifin adını anmak istememesinden kaynaklanmış olmalıdır. Gerek müellifin ilmî ihatası ve ictihad yeteneğiyle müstakil bir kişilik ortaya koyması, gerekse bugüne ulaşan ilk Hanbelî usul kaynaklarından biri olması bakımından büyük önem taşıyan eser, Müfid Muhammed Ebû Amşe ve Muhammed b. Ali b. İbrâhîm tarafından Mekke Ümmülkurâ Üniversitesi'nde doktora tezi olarak neşre hazırlanıp basılmıştır (I-IV, Cidde 1406/1985). 2. *el-İntişâr fî'l-mesâ'il-l-kibâr*. Müellif tarafından bir ad verilmeyen eser mukaddimedeki bir ifadeden hareketle bu şekilde adlandırılmış, ayrıca konuyla ilgili diğer kitabından ayırmak için *el-Hilâfû'l-kebîr* diye de anılmıştır. Mezhepler arasında ihtilâflı 400 kadar meseleyi ihtiva eden eserde Kelvezânî muhalif görüşleri verdikten sonra kendi mezhebinin görüşlerini savunur. Diğer mezhep imamlarının görüşlerinin bir özeti de ihtiva eden eser, Hanbelî mezhebinin bir savunması olması yanında özellikle Ahmed b. Hanbel'den nakledilen rivayetlerin değerlendirilmesi, mezhepte sahih ve tercih edilen görüşlerin bilinmesi bakımından önem taşır (İbn Teymiyye, XX, 227). Bundan dolayı sonraki Hanbelî ulemâsı tarafından büyük rağbet görmüş ve kaynak olarak kullanılmıştır. Tahâret ve salât kitaplarıyla zekât kitabının bir kısmını ihtiva eden I. cildin bilinen tek nüshası (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, nr. 5454), Medine el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de Süleyman b. Abdullah el-Umeyr, Avaz b. Recâ b. Fureyc el-Avfi tarafından doktora tezi ve Abdülazîz b. Süleyman el-Baîmî tarafından yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanıp basılmıştır (I-III, Kahire 1413/1993). 3. *el-Hidâye*. Delil ve ta'file yer verilmeyen muhtasar bir fıkıh kitabı olup müellif, mezhepte müctehidlerin

yaptığı gibi Ahmed b. Hanbel'den gelen rivayetleri değerlendirerek sahih olanlarını tesbite çalışmıştır. İsmâil el-Ensârî ve Sâlih el-Ömerî'nin yayımladığı eser üzerine (I-II, Riyad 1390/1970) müellifin öğrencisi İbrâhîm b. Dînâr en-Nehrevânî, Es'ad b. Müneccâ et-Tenûhî, Ebû'l-Bekâ el-Ukberî, Fahreddin İbn Teymiyye ve Mecdüddin İbn Teymiyye şerh yazmıştır. 4. *el-İbâdâtü'l-hams*. İslâm'ın temel ibadetleriyle ilgili muhtasar bir eserdir. Buna Ebû Abdullah Bahâeddin Muhammed b. Ebû'l-Mekârim el-Ba'kûbî'nin yazdığı şerh, Fehd b. Abdurrahman el-Ubeykân tarafından Muhammed b. Suûd Üniversitesi'nde yüksek lisans tezi olarak neşre hazırlanarak basılmıştır (Riyad 1415/1995). 5. *et-Tehzîb fî'l-ferâ'iz* (nşr. Muhammed Ahmed el-Hûlî, Kahire 1416/1995; Râşid b. Muhammed b. Râşid el-Hezzâ, Cidde 1417/1996). 6. *el-Kaşîdetü'd-dâliyye fî's-sünne*. Selef akidesine dair olup (yk. bk.) çeşitli eserler içinde yapılan baskıları yanında Muhammed Cemîl eş-Şattî tarafından ayrı bir neşri gerçekleştirilmiştir ('*Akîdetü ehli'l-eser*, Dimaşk 1326). Kelvezânî'nin *Menâsikü'l-hac*, *Ru'ûsü'l-mesâ'il* (*el-Hilâfû's-şagîr*), ve *el-Fetâvâ'r-Rahbiyyât* adlı eserlerinin de bulunduğu kaynaklarda zikredilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kelvezânî, *et-Temhîd fî usûlî'l-fıkh* (nşr. Müfid M. Ebû Amşe – Muhammed b. Ali b. İbrâhîm), Cidde 1406/1985, neşredenlerin girişi, I, 25-127; a.mlf., *el-İntişâr fî'l-mesâ'il-l-kibâr* (nşr. Süleyman b. Abdullah el-Umeyr v.dğr.), Kahire 1413/1993, neşredenlerin girişi, I, 11-82; a.mlf., *et-Tehzîb fî'l-ferâ'iz* (nşr. Râşid b. Muhammed b. Râşid el-Hezzâ), Cidde 1417/1996, neşredenlerin girişi, s. 8-41; Sem'ânî, *el-Ensâb*, X, 461-462; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, IX, 190-193; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, III, 46; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, XX, 227, 228; Zehebî, *A'lâmü'n-nübe-lâ*, XIX, 348-350; Ahmed b. Aybek ed-Dimyâtî, *el-Müstefâd min Zeyli Târîhi Bağdâd* (nşr. M. Mevlûd Halef), Beyrut 1406/1986, s. 388-390; İbn Receb, *ez-Zeyl 'alâ Tabakâti'l-Hanâbile*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 116-127; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, V, 212; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, IV, 27-28; Burhâneddin İbn Mülih, *el-Makşadü'l-ersed* (nşr. Abdurrahman b. Süleyman el-Useymîn), Riyad 1410/1990, III, 20-23; Ebû'l-Yümn el-Uleymî, *el-Menhecü'l-ahmed* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd), Beyrut 1403/1983, II, 233-242; Brockelmann, *GAL*, I, 502; *Suppl.*, I, 687; *Nâme-i Dânişverân-ı Nâsirî*, Kum, ts. (Dârü'l-fikr), IV, 33-43; G. Makdisî, *İbn Aqîl et la résurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle*, Damas 1963, s. 215, 258-263, 514; Abdülkâdir Bedrân, *el-Medhal ilâ mezhebi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, Beyrut 1405/1985, s. 432, 453, 462; P. Nwiya, "al-Kalwadhâni", *EJ²* (Ing.), IV, 513.



AHMET ÖZEL

KEMAH

Erzincan iline bağlı ilçe merkezi.

Fırat (Karasu) vadisinin sol kıyısında denizden 1100 m. yükseklikte yer alır. Şehrin ne zaman kurulduğu ve adının nereden geldiği kesin olarak bilinmemektedir. Bizans kaynaklarında adı Kamakha şeklinde kaydedilir; İslâm kaynaklarında Kemâh (کماخ), Kemh (کمخ) ve Süryânîce'de Kamah şeklinde belirtilir. Osmanlı kaynaklarında ise Kemah olarak geçer.

Ortaçağ'da önemli bir kale olarak adı geçen Kemah ve yakın çevresinin tarihi antik dönemlere kadar inmekle birlikte kale ve şehrin bu çağda mevcut olduğuna dair kesin bilgi yoktur. Askerî bir istihkâm şeklinde ortaya çıktığı ve coğrafi bakımdan uygun bir konumda bulunması sebebiyle önem kazandığı anlaşılan Kemah ve yöresi Sâsânîler'le Bizanslılar arasında birkaç defa el değiştirdi. Kemah'a yönelik ilk Arap akınları İslâmiyet'in ortaya çıkışından kısa bir süre sonra başladı. Bu akınlar sırasında önce 59'da (679), ardından 91'de (710), daha sonra 105'te (723-24) zaptedildi. Halife Ebû'l-Abbâs es-Seffâh'ın emriyle 133'te (750-51) Ebû Ca'fer el-Mansûr, Bizans kuşatmasına karşı şehri tahkim etti ve buraya muhripler yerleştirip bir üs olarak kullanıldı. Bununla beraber 754-755'te Bizans İmparatoru V. Konstantinos'un hâkimiyetinde olduğu anlaşılan şehir, Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr tarafından görevlendirilen Abbas b. Muhammed b. Ali el-Abbâs 149'da (766) fethetti. Ardından Bizans'ın eline geçen şehir 177'de (793) tekrar müslümanlar tarafından alındıysa da Halife Emîn devrindeki iç karışıklıklar esnasında kaybedildi. Ancak Abdullah b. Tâhir burasını Me'mûn zamanında yeniden aldı (214/829). Tekrar Bizans hâkimiyetine giren şehir 231 (846) yılı civarında ele geçirildiyse de bu durum süreklilik göstermedi ve bundan sonraki dönemlerde Bizanslılar'ın idaresi altında kaldı.

Kemah yöresi XI. yüzyılın ortalarına doğru Türk akınlarına sahne oldu. Ancak şehrin Türkler'in idaresine girmesi 1071 Malazgirt zaferinin ardından gerçekleşti. Alparslan'ın kumandanlarından Mengüçük Gazi Kemah ile Erzincan, Divriği ve Şarkıkarahisar (Şebinkarahisar) yöresine kısa sürede hâkim oldu ve kurduğu Mengüçüklü Beyliği'ne Kemah'ı merkez yaptı. Kemah'ın beylik merkezi olmasında hem müstahkem kalesinin hem de ticaret ve

kavşak yolu üzerinde bulunmasının önemli rolü vardı. Mengüçük Gazi'nin yerine geçen oğlu İshak Bey'in 1142'de vefatı üzerine Kemah'ın kısa bir süre Dânişmedliler'in eline geçtiği anlaşılmaktadır. Bu sırada ikiye ayrılan beyliğin bir kolu Erzincan'da, diğer kolu Divriği'de hüküm sürmeye başladı. Kemah beyliğinin Erzincan koluna bağlandı. Beyliğin Kemah-Erzincan kolu, Kemah'ı bir süre kuşattıktan sonra ele geçiren I. Alâeddin Keykubad tarafından 625 (1228) yılında Anadolu Selçuklu Devleti topraklarına katıldı (İbnü'l-Esîr, XII, 479). Selçuklular'ın İlhanlılar'a yenildiği 1243 Kösedağ Savaşı'ndan sonraki yıllarda Kemah, Anadolu'yu kendi vesayetleri altına alan İlhanlılar'ın nüfuz sahası içinde kaldı. İlhanlı hâkimiyetinin zayıflamasıyla Eretnaoğulları'nın idaresine girdi. Bir ara Erzincan emîri olan Mutahharten'in eline geçti. Ardından Sivas'a hâkim olan Kadı Burhâneddin Ahmed ile Mutahharten arasındaki şiddetli mücadelelere sahne oldu (796/1394). Bu mücadeleler esnasında Kemah Valisi Hacı Hasan, Kadı Burhâneddin'e bağlılığını bildirdi ve onunla birlikte hareket etti. Bir yıl sonra Kadı Burhâneddin'in Pulur savaşında Mutahharten'e yenilmesiyle Kemah tekrar Erzincan Emirliği'ne bağlandı. Kadı Burhâneddin'in öldürülmesinden istifade ederek Sivas'ı alan ve ülkesinin sınırlarını Kemah ile Erzincan'a kadar genişleten Yıldırım Bayezid, Timur'la iyi ilişkiler içinde olan ve Timur'un Sivas'ı tahrip ettiği sırada ona rehberlik eden Mutahharten üzerine yaptığı sefer sonucunda Erzincan'la birlikte Kemah'ı da Osmanlı ülkesine kattı (803/1401); stratejik önemi dolayısıyla şehre Osmanlı muhafızları yerleştirdi. Kemah'ın Osmanlılar'ın eline geçmesi, Yıldırım Bayezid ile Timur arasındaki gerginliğin daha da artmasına sebep oldu. Timur, Yıldırım Bayezid üzerine yaptığı sefer sırasında Kemah'ı alıp tekrar Mutahharten'e verdi. Ardından Karakoyunlular'ın eline geçen Kemah, Karakoyunlular'la Akkoyunlular arasındaki mücadelelere sahne oldu ve zaman zaman el değiştirdi. Akkoyunlu şehzadeleri arasındaki çatışmalardan da oldukça etkilenen şehir, bir ara Akkoyunlu Hükümdarı Karayülük Osman Bey'in oğlu Yâkub Bey'in kontrolü altına girdi. Akkoyunlu idaresi 1473 Otlukbeli Savaşı'ndan sonra da sürdü. Akkoyunlular'ın zayıflamasıyla Kemah ve yöresinde XVI. yüzyıl başlarında Safevî idaresi kuruldu. Kemah'ın Osmanlı yönetimine girmesi Yavuz Sultan Selim döneminde oldu.

1514'te Safevîler üzerine bir sefer düzenleyen Yavuz Sultan Selim, sefer dönüşünde kışı Amasya'da geçirip müstahkem bir kalesi olan Kemah'ın fethine Bıyıklı Mehmed Paşa'yı memur etti, padişahın da bizzat gelerek katıldığı kuşatma neticesinde Kemah Osmanlı idaresine girdi (5 Rebûlâhîr 921 / 19 Mayıs 1515).

Daha sonra şehirde uzun süre önemli bir olay meydana gelmedi. Kemah ve yöresi, Osmanlılar'ın İran'a karşı yaptığı seferler sırasında özellikle Rumeli gibi uzak bölgelerden bu seferlere katılan askerlerin kışı geçirdikleri kışlak mahalleri arasında yer almaktaydı. Ancak yöre XVII. yüzyıl başlarında Anadolu'yu kasıp kavuran Celâlî hareketlerinden etkilendi ve bunun sonucunda halkın bir kısmı yerlerini terketmek zorunda kaldı. XVIII. yüzyılda şehirde önemli bir hadise cereyan etmedi. XIX. yüzyılın sonlarında ve XX. yüzyılın başlarındaki Ermeni isyanlarının birçoğu Kemah ve yöresinde de görüldü. Bu durum I. Dünya Savaşı sırasında tekrarlandı. Bu savaş esnasında Kemah Rus işgaline uğramadıysa da hemen yakınındaki Erzurum ve Erzincan'ın işgali Kemah'ı da olumsuz etkiledi.

Kemah, tarihî süreç içinde daha çok müstahkem kalesiyle ön plana çıkan bir yerleşim yeri idi. Bu kalenin hangi tarihte inşa edildiği bilinmemektedir. Kalenin alt zeminindeki ana kaya içine oyulmuş su kaynaklarına basamaklı tünelle ulaşılmasından dolayı Urartular zamanında yapılmış olabileceği ileri sürülür. İdrîs-i Bitlîsî, kaleyi temelinin yüksekliği ve muhkemliği bakımından eşsiz olarak niteler (*Selim Şahnâme*, s. 224). Celâlzâde Mustafa Çelebi de kalenin çevre vilâyetlerin kilidi ve sağlam yapıldığını yazar (*Selimnâme*, s. 390). Evliya Çelebi ise beşgen şeklinde büyük ve sağlam, süslü bir yapıya sahip bulunduğunu belirtir (*Seyahatnâme*, II, 377). Şehrin müstahkem bir kalesinin olması fizikî olarak kale ile birlikte şekillendiğini ve geliştiğini gösterir. Ancak Kemah'ın Osmanlı idaresine girdikten hemen sonraki 922 (1516) tarihli tahrirde şehirleşmenin temel birimi olan mahalle adına rastlanmaması, bu gelişmenin Osmanlı öncesinde değil Osmanlı döneminde olduğunun bir işareti sayılır. Bunun en önemli sebebi, şehrin Osmanlı idaresine girmeden önce sınır bölgesinde yer alması ve çeşitli beylik veya devletlerin nüfuz ve hâkimiyet mücadelelerine sahne olmasıdır. Kemah'ın 937'de (1530) toplam dört mahallesi vardı. Bu mahalle-

ler Cami, Ahî Ferec, Rumbacı ve Orta adlarıyla anılmaktaydı. Mahallelerin ilk ikisi müslümanlara, diğerleri hristiyanlara aitti. 976 (1568) ve 1000 (1591) yıllarında mahalle sayısı üçe inmişti ve 1530'da adına rastlanan Orta mahallesi kayıtlarda yer almamaktaydı. Bu durum, muhtemelen Orta mahallesinin 1530'lardan sonra Rumbacı mahallesiyle birleşmesinden ileri gelmiştir.

Osmanlı idaresine girdikten hemen sonra 1516'da Kemah şehrinin 1600 civarında bir nüfusu vardı. Bu nüfusun yarısı yakını müslüman, geri kalanı ise hristiyanı. Ayrıca kalede 1000 civarında yeniçeri ve azap askeri bulunuyordu. Şehrin 1530'daki nüfusu yaklaşık 3500 civarındaydı. Bunun 1900 kadarı müslüman, diğerleri hristiyanı. Müslüman nüfus içinde 714 nefer kale muhafızı vardı. Bir kısım sivil müslüman ahalî (seksen yedi hâne, doksan altı mücerred) kaledeki muhtelif hizmetleri yapması karşılığında bazı vergilerden (avârız) muaf tutulmuştu. Hristiyan nüfus içinde kaledeki hizmetlerinden dolayı aynı tür vergilerden muaf olanlar da vardı (153 hâne, elli üç mücerred). 1568'deki nüfus yaklaşık 3000, 1591'de ise 2500 kişi idi. Bu nüfusun 1530 yılına göre az olması, şehirdeki ve kaledeki muaf nüfusun tam olarak tesbit edilememesinden ileri gelmektedir. Evliya Çelebi'ye göre XVII. yüzyıl ortalarında kale içinde 600 kadar ev ve muhafız olarak da 500 asker mevcuttu (a.g.e., II, 375, 377). Kemah muhtemelen daha sonraki dönemlerde bu nüfusunu korudu. XIX. yüzyılın ilk yarısında şehirde 430 aile yaşamakta ve bunun çok az bir kısmını gayri müslimler (otuz Ermeni aile) oluşturmaktaydı.

Kemah, daha çok askerî ve stratejik bakımdan ön plana çıkan bir kale özelliği taşıyordu. Bununla birlikte Osmanlı idaresi altında XVI. yüzyılda Trabzon, Hasankayf ve Halep şehirleriyle ticarî ilişkileri gelişmeye başladı. Şehirde 1516 ve 1530 tarihlerinde bir boyahane, bir mum imalât-hanesi ve bir bozahane vardı. Boyahane-nin mevcudiyeti şehirde tekstil ve dokuma sanayi ürünlerinin ön planda olduğunu gösterir. Nitekim Evliya Çelebi Kemah'ta dokunan çadır bezlerinin çok meşhur olduğunu belirtir. Bundan başka 1530 yılında şehirde muhtelif gıda ve meslek dallarının faaliyet gösterdiği 100 dükkân ve bir kervansaray mevcuttu. Şehrin Osmanlı idaresine girdikten sonra mahallelerinden birinin Ahî Ferec adıyla

anılması, buradaki esnaf zümresi üzerinde Ahîlik teşkilâtının ve geleneğinin fonksiyonuyla ilgili olmalıdır. Bu gibi ekonomik faaliyetlerin yanında Kemah'a bağlı bazı köylerde tuzla bulunmaktaydı. Bu tuzlalar arasında özellikle Kömür köyünde çıkarılan tuz oldukça kaliteliydi.

Şehirde Osmanlı öncesi dönemine ait bazı tarihî eserlerin inşa edildiği dikkati çeker. Bunların başlıcasını Mengüçük Ahmed Gazi adına yapılan Melik Mengüçük Gazi Zâviyesi, Muhammediye Zâviyesi ve Cemâliye Medresesi teşkil etmekteydi. Ayrıca Ahî Ferec ve Cami mahallelerinde birer cami ve ikişer mescid bulunmaktaydı.

Osmanlı idaresine girdikten hemen sonra Kemah bir sancak merkezi haline getirildi ve beyliğine de Karayçınoğlu Ahmed Bey tayin edildi. Bu sırada Kemah sancağı Kemah vilâyeti içinde yer almaya başladı. Buradaki vilâyet tabiri Osmanlı idaresinin yeni fethettiği bir bölgedeki geçiş sürecini yansıtmakta ve "bölge" anlamına gelmekteydi. Ardından Diyarbakır beylerbeyiliğine ve çok geçmeden Rum beylerbeyiliğine bağlanan Kemah sancağı, 1535'te Erzurum beylerbeyiliği teşkil edilince buranın sancakları arasında yer aldı. 1530'da sancak iken Kemah'ın iki kazası vardı. Bunlardan biri merkez kaza durumunda olan Kemah, diğeri ise Erzincan'dı. Bu tarihte Kemah kazasına bağlı 291 köy ve 128 mezraa vardı. XVI. yüzyıl ortalarına doğru Kemah'ın Erzurum ve Bayburt'la birlikte bir sancak teşkil ettiği ve Erzurum beylerbeyinin yetki sahası içinde yer aldığı görülmektedir. Bu yüzyılın ikinci yarısına ait sancak tevcih defterleri listelerinde sancak olarak adı geçmeyen ve bir kaza merkezi haline getirildiği anlaşılan Kemah muhtemelen bu durumunu uzun süre korudu. Tanzimat'ın ilâniyle birlikte başlayan idarî reformlar çerçevesinde Erzurum eyaletine bağlı Erzincan sancağının bir kaza merkezi olan Kemah 1867 vilâyet nizamnamesinde yine Erzincan sancağına bağlı bir kaza merkeziydi. 1914 yılında Erzincan sancağının, Cumhuriyet döneminde Erzincan vilâyetinin bir kaza merkezi oldu.

Kemah'ın nüfusu 1927'de 1590 olarak tesbit edilmişti. 1935'te 2276 olan nüfus 1950'de 1917'ye düşmüştür. Daha sonraki yıllarda yeniden 2000'i (meselâ 1960'ta 2408), hatta 3500'ü (1990'da 3593) aşan nüfus yeniden gerileyerek 2000 yılı sayımının geçici sonuçlarına göre 2839'a düştü. Nüfusun giderek azalması, daha zi-

yade iş bulmak için Erzincan ve uzak şehirlere yapılan göçlerden ileri gelmektedir. Haydarpaşa-Kars arasındaki demiryolu bağlantısı 24 Ağustos 1938 tarihinde ulaştığı Kemah'tan geçerek Erzincan'a varmaktadır. Günümüzde on mahalleden meydana gelen Kemah'ta dokuz mahalle Fırat'ın sol yakasında, bir mahalle (Girgin mahallesi) Fırat'ın sağ yakasında yer alır.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 264-267; Ya'kûbî, *Târîh*, II, 371-372; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân* (Cündî), IV, 544; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, III, 526; V, 447; XII, 478-479; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâ-iyye: Selçukname* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 17, 365-366, 371; II, 102, 198; Ebû'l-Ferec, *Târîh*, II, 356, 400, 525, 548, 563; Esterâbâdî, *Bezm ü Rezm* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 437-440, 453, 485; İdrîs-i Bitlisî, *Selîm Şahnâme* (nşr. Hicabi Kırılanc), Ankara 2001, s. 222-236; 387 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Karaman ve Rûm Defteri: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılınç v.dğr.), Ankara 1997, II, 784-814; Celâlzâde Mustafa Çelebi, *Selîmnâme* (nşr. Ahmet Uğur – Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 390-392; Kâtib Çelebi, *Cihannûmâ*, s. 422 vd.; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, II, 375-379; Cuinet, I, 220-222; Nazmi Sevgen, *Anadolu Kaleleri*, Ankara 1959, I, 212-215; E. Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı* (trc. Fikret İşiltan), İstanbul 1970, s. 53-55; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, s. 55-79; İ. Metin Kunt, *Sancaktan Eyâlete: 1550-1560*, İstanbul 1978, s. 125-198; Yaşar Yücel, *Anadolu Beylikleri Hakkında Araştırmalar*, Ankara 1989, II, tür.yer.; Faruk Sümer, *Selçuklular Devrinde Doğu Anadolu'da Türk Beylikleri*, Ankara 1990, s. 1-14; İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566)*, Ankara 1990, tür.yer.; Ömer Lütfi Barkan, "H. 933-934 (M. 1527-1528) Malî Yılına Âit Bir Bütçe Örneği", *İFM*, XV/1-4 (1955), s. 306; Rahmi Hüseyin Ünal, "Monuments salguquides de Kemah (Anatolie orientale)", *REI*, XXXV (1967), s. 149-172; M. Zamir, "Population Statistics of the Ottoman Empire in 1914 and 1919", *MES*, XVII/1 (1981), s. 94; Feridun M. Emecen – İlhan Şahin, "Osmanlı Taşra Teşkilâtının Kaynaklarından 957-958 (1550-1551) Tarihli Sancak Tevcih Defteri", *TTK Belgeler*, XIX/23 (1998), s. 77-78; Besim Darkot, "Kemah", *İA*, VI, 559-561; C. H. Imber, "Kemakh", *EP²* (İng.), IV, 870-871.



İLHAN ŞAHİN

KEMAHLI İBRÂHİM HAKKI

(1859-1924)

Mevlevî şeyhi.

Erzincan'ın Kemah ilçesinin Müşekrek (şimdi Parmakkaya) köyünde doğdu. Hayatı hakkındaki bilgilerin bir kısmı divanının sonunda (s. 82-84) yer alan hal tercümesiyle *Şemsü'l-irşâd* adlı eserinde (s.

4-5) verdiği bilgilere dayanmaktadır. Künyesindeki Arabî nisbesinden Arap asıllı olduğu anlaşılan İbrâhim Hakkı öğrenimine Hacı Feyzullah Efendi adlı bir hocanın yanında başladı. Hocasının Erzincan'a yerleşmesi üzerine kendisi de oraya gitti. Bir süre onun derslerine, ardından İstanbul'dan icâzet alarak dönen oğlu Mustafa Zindî Efendi'nin derslerine devam ederek icâzet aldı. Kitap yazacak seviyede Arapça ve Farsça öğrendi. Hal tercümesinde ilk olarak 1299 senesi Ramazanında (Temmuz - Ağustos 1882) İzmir'den hareketle hacca gittiği, menâsik-i hacca dair verdiği bilgilerin Mekke ulemâsını hayretler içinde bıraktığı belirtilmekte, ancak Erzincan'dan ne zaman ve niçin ayrıldığı, İzmir'de ne ile meşgul olduğu hususunda bilgi verilmemektedir. Daha sonraki yıllarda birçok defa hacca giden İbrâhim Hakkı Efendi bu yolculukları sırasında Şam ve Mısır ulemâsından ilim tahsil ederek tefsir, hadis ve tasavvuf sahalarında kendini yetiştirdi. Erzincan'da da ikamet etmekle birlikte vaaz etmesi için ramazan aylarında İzmir, Bursa, Sivas ve Trabzon gibi şehirlere davet edildi. 1896'da Konya'yı ziyaretinde kendisine Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî tarafından mânen sikke ve hil'at giydirildiği, bu olaydan altı yıl sonra 120 seneden beri terk edilmiş vaziyette bulunan Erzincan Mevlevihânesi'ni tamir ve ihya etmeye giriştiği, yanına bir de dârülmesnevî yaptırdığı ve dergâhın şeyhliğine tayin edilerek irşad faaliyetine başladığı kaydedilmektedir. Ayrıca bir Mevlevî şeyhine intisap edip seyrü sülûkünü tamamladığına dair bilgi bulunmamaktadır.

İbrâhim Hakkı, II. Meşrutiyet'in ilânının ardından Erzincan Mevlevihânesi'nin vakıflara dair işlerini takip etmek için 1910'da İstanbul'a gitti. Aynı yılın eylül ayında bir cuma günü namazdan sonra devrin padişahı Mehmed Reşad ve Şeyhülislâm Mûsâ Kâzım Efendi, devlet ricâli ve

ulemânın huzurunda Beşiktaş Sinan Paşa Camii'nde *Meşnevî*'nin bir beytini şerhetti. 1911 yılının ilk günlerinde yayımladığı *Şemsü'l-irşâd li-Sultan Reşad* adlı risâlesi Meşrutiyet idaresi aleyhinde ifadeler ihtiva ettiği gerekçesiyle toplatıldı ve İbrâhim Hakkı'nın 5 Nisan 1911'de Dîvân-ı Harb-i Örfî tarafından müebbeden Kemah'a sürgün edilmesine karar verildi. Harbiye Nezâreti mahkeme kararını Dahiliye Nezâreti'ne göndererek gereğinin yapılmasını istedi. Ayrıca Emniyet-i Umumiyye Müdüriyeti ile merkez kumandanlığına durum bildirildi (Birinci, sy. 110 [1996], s. 5). Kemahlı'nın *Şemsü'l-irşâd*'daki ifadelerinden (s. 5) on beş yıl önce de İstanbul'a gittiği ve yine Sinan Paşa Camii'ndeki bir vaazından dolayı Erzincan'a sürgün edildiği anlaşılmaktadır.

Kemah'a gittikten bir ay sonra kaymakamlığa bir dilekçe veren İbrâhim Hakkı bazı işlerini takip etmek üzere Erzincan'a gitmek için izin istedi. Bu isteği olumlu karşılayan Kemah kaymakamının konuyla ilgili yazısını Erzincan mutasarrıfı Erzurum valiliğine gönderdi. Ancak vali isteği uygun bulmadığı gibi şeyhin Kemah'ta kalmasının doğru olmadığını, Mevlevî Dergâhı postnişinliği sırasında birçok kişiyle dostluk kurmuş olması yüzünden Erzincan'a gelmesinin de sakıncalı bulunduğunu, başka bir vilâyete sürgün edilmesinin gerektiğini Dahiliye Nezâreti'ne bildirdi (Haziran 1911). Ancak İbrâhim Hakkı, bu olaydan kısa bir süre sonra kefaletle Erzincan'a gelmesine izin verilmesini, artık postnişin olmadığı için geçimini temin etmek zorunda olduğunu, eğer kalebent ise ailesinin geçimini hükûmetin sağlaması gerektiğini ifade eden bir dilekçe daha verdi. Vali bu dilekçeyi de reddederek durumu Dahiliye Nezâreti'ne arzetti. Valinin bu tavrına karşılık âlim, şeyh ve tüccarlardan oluşan bir grup İbrâhim Hakkı'nın Meşrutiyet aleyhtarı olmasının söz konusu olmadığını, Erzincan halkı adına affedilmesi konusunda yardımda bulunulmasının istirham olduğunu belirten bir dilekçeyi sadârete gönderdiyse de bir cevap alamadı. Bunun üzerine 22 Temmuz'da Dahiliye Nezâreti'ne, bir sûreti de meşihat makamına gönderilen bir telgraf daha çekilerek aynı istekler bu defa "iyd-i millî" (23 Temmuz bayramı) adına ve Erzincan'da kimsesiz çocukların dilinden tekrarlandı. İbrâhim Hakkı, Erzincan halkının bu girişimleri sonucunda bir süre sonra affedilerek Erzincan'a döndü. I. Dünya Savaşı sırasında cihâd-ı mukaddes ilânının (14 Kasım 1914)

ardından cihad davetine katılarak 11 Ocak 1915'te Kanal seferine iştirak etmek üzere mevlvihânenen Mevlevî gönüllüleriyle birlikte hareket etti. Onun başkanlığında Arapkir, Malatya, Antep, Kilis ve Halep'ten geçerek 1915 Şubatında Şam'a ulaşan Mevlevî gönüllülerinin bu sefer sırasındaki faaliyetleri ve sefer dönüşü muhtemelen Erzincan'a gelen İbrâhim Hakkı Efendi'nin Millî Mücadele esnasındaki tavrı hakkında bilgi bulunmamaktadır (a.g.e., s. 5-7).

14 Ekim 1924'te Erzincan'da vefat eden İbrâhim Hakkı'nın kabri Terzibaba Mezarlığı'ndadır. Ölümünden önce idam talebiyle mahkemeye verildiği, rüyasında Hz. Peygamber'i görerek hazırladığı savunmasını okumaktan vazgeçtiğini çevresindekilere söylediği ve ertesi gün vefat ettiği, ölümünden emin olunmak için mezarının açılıp kontrol edildiği rivayet edilmektedir (Şahin, II, 274-275). 1926'da istiklâl mahkemeleri tarafından hayatında ele geçirilemediği için cesedinin mezarından çıkarılıp asıldığına dair görüşlerin (Ceylan, s. 31-34) gerçekte bağdaşmadığı belirtilmektedir (Birinci, sy. 110 [1996], s. 7).

Eserleri. 1. Şemsü'l-irşâd li-Sultan Reşad (İstanbul 1329). Sultan Mehmed Reşad'a hitaben yazılmış nasihatnâme türünde bir risâledir. Müellif eserinde dinî hükümlere uymanın ve âdil olmanın önemini vurguladıktan sonra bir hadise dayanarak müslümanların yedi dönem geçireceklerini, Sultan Mehmed Reşad devrinde dördüncü dönem olan zorbalık devrinin başladığını söyler. Tasavvufî ve siyasi anlamda halife ve hilâfet kavramları üzerinde durur, ayrıca siyasi, içtimai ve hukukî konularda tavsiyelerde bulunur. Müellifin daha önce *Sırat-ı Müstakim*'de yayımlanan mektubunda da bu konuya temas ettiği görülmektedir. Risâlenin ikinci basımının (İstanbul 1339) etkisi konusunda bilgi bulunmamaktadır. 2. *Dîvân-ı Ebû'l-Kemâl Kemâhî* (İstanbul 1324). Biri Arapça, ikisi Farsça seksen sekiz şiir ihtiva eden eserin önemli bir bölümü na'tlardan meydana gelir. Şairin alfabesine göre her harf için bir na't yazması dikkat çekmektedir. 3. *Miftâhu'l-ma'ârif* (İstanbul 1326). İbrâhim Hakkı, Erzincan'da Mevlevî Dergâhı postnişini olduğu 1902 yılında kaleme aldığı bu Arapça eserinde nefis, Allah, dünya ve âhiret konularını dinî ve tasavvufî açılarından ele alarak incelemiştir. Müellif burada *Seyfû's-sâlikîn* (s. 24) ve *Makâlidü'l-akâid* (s. 35) adlı iki eserini zikreder. 4.



Kemahlı
İbrâhim
Hakkı

Tuhfetü'r-Reşâd fî fezâilî'l-cihâd. Kanal seferi sırasındaki yolculuğunu anlattığı on bir sayfalık bir risâledir. "Cennetü'l-mü-câhidîn" adlı Arapça ve Türkçe iki kısımdan ibaret risâlenin üzerinde basım tarihi ve yeri bulunmamakta, hurufat şeklin-den Şam veya Halep'te basılmış olabileceği tahmin edilmektedir (Birinci, sy. 110 [1996], s. 7). 5. *Pend-i Pesendîde der Fezâ'il-i Rûze* (İstanbul 1326). Farsça manzum bir risâledir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kemahlı İbrâhîm Hakkı, *Dîvan*, İstanbul 1324, s. 82-84; a.mlf., *Şemsü'l-irşâd li-Sultan Reşâd*, İstanbul 1329; a.mlf., "Rûhu'l-İslâm", *SM*, V/126 (1326), s. 366; Vehbi Cem Aşkın, *Terzi Baba ve Erzincan Şairleri*, Balıkesir 1956, s. 53-54; Tahir Erdoğan Şahin, *Erzincan Tarihi*, Erzincan 1987, II, 274-276; Hasan Hüseyin Ceylan, *Cumhuriyet Dönemi Din ve Devlet İlişkileri*, Ankara 1991, s. 31-34; Ömer Menekşe, *Kemah Âlimleri*, İstanbul 1996, s. 55-56; Faruk Tuncer, *Kemahlı İbrahim Hakkı Efendi*, İstanbul 1999; Ali Birinci, "Kemahlı Şeyh İbrahim Hakkı'nın Serencâmı", *TY*, sy. 110 (1996), s. 4-7.



NIHAT AZAMAT

KEMÂL

(الكمال)

Zât, vücud ve sıfat bakımından yetkin olma halini ifade eden bir tasavvuf terimi.

Sözlükte kemâl "bir şeyin bütün parçalarının tam, yeterli ve yerli yerinde olması" anlamına gelir (*Kâmus tercümesi*, IV, 75). Kur'an'da kemâl kelimesinin türevleri (el-Bakara 2/185, 196, 233; el-Mâide 5/3) Allah'a ve insana izâfe edilmemiştir. Hadislerde ise kâmil ve daha kâmil insan sahibi müslümanlardan bahsedilmiş (Buhârî, "İmân", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14-15, "Cihâd", 5; Tirmizî, "İmân", 6, "Kıyâmet", 60) ve pek çok erkeğin kemâle erdiği halde kadınlardan ancak Meryem ile Âsiye'nin kemâle erdiği belirtilmiştir (Buhârî, "Enbiyâ", 32, 46; Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 79; İbn Mâce, "Et'ime", 14; Tirmizî, "Et'ime", 31). Hadislerde kemâl daha çok "bir sürenin, sayılabilir ve ölçülebilir bir şeyin tam olması" mânâsında geçmektedir (Wensinck, *el-Mu'cem*, "kml" md.).

Zâhidler ve ilk sûfiler kemâl ve kâmil kelimelerini "tam ve eksiksiz olma" anlamında kullanmakla birlikte bunlara tasavvufî ve ahlâkî erdem anlamları yüklemişlerdir. Kemâl ve kâmil, özellikle Gazzâlî'den sonra önemli kavramları ifade eden tasavvuf terimleri haline gelmiştir. Gazzâlî'ye göre "kusursuz ve noksansız ol-

mak" mânâsındaki hakiki ve mutlak kemâl Allah'a hastır. Kemâl ilâhî bir sıfattır; adalet ve ilim sıfatları gibi kemâl sıfatına da sahip olunması arzu edilir. Diğer insanlardan daha olgun ve yetkin bir durumda olmayı her insan ister. Allah zât ve varlık olarak mutlak kemâl sahibidir; ilim ve kudret sıfatları itibarıyla de kâmidir. Hakiki kemâl O'na hastır. İnsan için gerçek kemâl Allah'ın zâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında mârifet sahibi olmaktır. Fâili ve yaratıcıyı bilen O'nun fiillerini ve yaratıklarını da bileceğinden mârifet Allah hakkındaki bilgileri de içerir. Ancak Allah'ın bildikleri sonsuz olduğundan ne kadar çok şey bilirse bilsin insanın bu konudaki ilmi sınırlıdır. Bundan dolayı insan bilgi açısından izâfî bir kemâle mâliktir. Fakat tabiatındaki kemâl özlemi ve aşkı onu durmadan bu yolda ilerlemeye sevkeder. İnsan "hür olma" anlamında bir kemâl elde etme imkânına da sahiptir. Bu da nefesine ve onun arzularına hâkim olmasından ibarettir. İnsan nefsinin etkisinden kurtulduğu oranda hürriyetine kavuşur. Kudret alanında insan için herhangi bir kemâl söz konusu değildir. Mala ve mevkiye güvenen insanın kendisinde bir kemâlin bulunduğunu zannetmesi bir kurnutudan ibarettir. Kalıcı ve sürekli olan bilgi ve hürriyetle ilgili kemâldir. "Kalıcı güzel işler" (el-Kehf 18/46; Meryem 19/76) ifadesiyle buna işaret edilmiştir (Gazzâlî, III, 274-279).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre de mutlak kemâl Hak Teâlâ'ya mahsustur. O hem zât hem de sıfat ve fiilleri itibarıyla kâmidir. Ancak İbnü'l-Arabî bu iki kemâlî birbirinden ayırarak ilkinde zâtî kemâl, ikincisine esmâî kemâl adını verir. Zâtî kemâl Allah'ın zâtında zâtı ile ve zâtı için tecelli ve zuhur etmesidir. Mutlak anlamda ganî oluşunun gereği budur. Esmâî kemâl ise Hakk'ın kendisine tecelli edip zâtını dış âlemde temaşa etmesidir. Bu da çoğu birde görmek gibidir.

İbnü'l-Arabî, dinî ve ahlâkî anlamdaki kemâlden çok varlık ve bilgiyle ilgili kemâl üzerinde durur. Hak Teâlâ tam ve kâmil bir varlıktır. Bunda bir fazlalık ve noksanlık söz konusu olmaz. Allah'ın sıfat ve isimleri de kâmil olmakla beraber bu bakımdan zât gibi değildir. Kâinat Allah'ın sıfat ve isimlerinin tecellisi olduğundan bir bütün olarak güzel ve kâmidir. Ancak kâinatta ve insandaki kemâl eksik bir kemâldir. Bu eksiklik onun kâmil olmasına engel değildir, hatta kâmil olmasının bir gereğidir. Âlemdeki kemâl fazlalığı ve noksanlığı kabul ettiğinden mutlak değil

nisbî ve izâfî bir kemâldir. Allah, peygamberlerden daha çok ilim sahibi olmaları için dua etmelerini istediğinden (Tâhâ 20/114) onların kemâlî de ziyadeyi kabule açık izâfî bir kemâldir. Zâtî kemâl Hakk'a mahsustur, fakat esmâî kemâlden insanlar da kabiliyetleri nisbetinde nasip alırlar (*el-Fütûhât*, I, 854; II, 715; *Fuûş*, I, 79).

Bir şey zât itibarıyla tam ve eksiksiz ise buna ilk kemâl, sıfatları itibarıyla tam ise buna da ikinci kemâl denir. İlkinde zât kemâle, ikincisinde kemâl zâta bağlıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre tecelli insanla kemâle ermiş, insanın kemâlî de Allah'ın halifesi olmasıyla noktalanmıştır.

İbnü'l-Arabî'den sonraki dönemde yetişen sûfiler, kemâlin metafizik boyutunu daima göz önünde bulundurmakla beraber ahlâkî yönü üzerinde de durmuşlardır. Onlara göre insanın Allah'ın halifesi olması demek onun ahlâkıyla ahlâklanması ve sıfatlarıyla muttasıf olması demektir. Bu hususu gerçekleştiren insânı kâmidir. Kâmil insanın en güzel örneği ise Hz. Muhammed'dir. Velîler de Kur'an ahlâkını ve insanî faziletleri gerçekleştirdikleri, Hz. Peygamber'in üstün niteliklerine vâris oldukları nisbette kâmil insan olurlar (Abdülkerîm el-Cilî, II, 59).

BİBLİYOGRAFYA :

Ragib el-İsfahanî, *el-Müfredât*, "Kemâl" md.; *et-Ta'rîfât*, "Kemâl" md.; Tehânevî, *Keşâf*, II, 1265; *Kâmus Tercümesi*, IV, 75; Wensinck, *el-Mu'cem*, "kml" md.; Buhârî, "İmân", 1, "Enbiyâ", 32, 46; Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 79; İbn Mâce, "Et'ime", 14; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14-15, "Cihâd", 5; Tirmizî, "İmân", 6, "Et'ime", 31, "Kıyâmet", 60; Hücverî, *Keşfü'l-maḥcûb*, s. 370; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 274-279; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 854; II, 715; a.mlf., *Fuûş*, I, 79; İbnü'l-Hatîb, *Ravzatü't-ta'rîf* (nşr. Abdülkadir Ahmed Atâ), Kahire 1968, s. 583; İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 60; Abdülkerîm el-Cilî, *el-İnsânü'l-kâmil*, İstanbul 1300, I, 80; II, 59; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Bulak 1253, s. 308; Abdurrahman Bedevî, *el-İnsânü'l-kâmil fî'l-İslâm*, Kahire 1950; *el-Mu'cemü's-şûft*, s. 981.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

el-KEMÂL

(الكمال)

Cemmâilî'nin

(ö. 600/1203)

Kütüb-i Sitte râvilerine dair eseri.

Tam adı *el-Kemâl fî esmâ'i (ma'rife-ti)'r-ricâl* olup *Kütüb-i Sitte*'de adı geçen râvilerin hemen hepsini ihtiva eden ilk çalışmadır. Cemmâilî, önce Resûl-i Ekrem'in hayatını İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'sin-

den özetleyerek vermiş, ardından tanınmış hadis âlimlerinin râviler hakkındaki görüşlerini senedleriyle birlikte zikretmiştir. Sahâbî olan râvileri diğerlerinden önce ve bir arada zikreden müellif eserine aşere-i mübeşşere ile başlamış, ardından adı Muhammed olanları, devamında alfabetik olarak diğer râvileri, en sonra da hanım râvileri tanıtmıştır. Mukaddime müellifin belirttiğine göre râviler hakkında yeterli bilgi verilmeyle beraber kitabın hacmini büyütmek için bazı senedler ve bilgiler muhtasar olarak kaydedilmiştir. Bir râvinin *Kütüb-i Sitte*'nin her birinde rivayetleri bulunduğunu göstermek için "روى له الجماعة", sadece *Şahîh-i Buhârî* ve *Şahîh-i Müslim*'de rivayetleri yer alanları belirtmek için de "إتقاه عليه", veya "متفق عليه" ifadeleri kullanılmıştır. *el-Kemâl*'in Millet Kütüphanesi ile (Fezullah Efendi, nr. 1506-1508) diğer kütüphanelerde çeşitli nüshaları bulunmaktadır (Brockelmann, I, 606).

Eser üzerinde zeyil ve ikmal mahiyetinde çalışmalar yapılmıştır. Yûsuf b. Abdurrahman el-Mizzî, İbn Ebû Hâtîm'in *el-Cerh ve't-ta'dîl*'inden de faydalanarak sekiz yıl süren bir çalışma sonunda *el-Kemâl*'i tashih ve ihtisar etmek, mevcut biyografilere yeni bilgiler eklemek, sahâbî biyografilerini alfabetik yerlerine serpiştirmek ve biyografisini verdiği her şahsın

hoca ve talebelerini de alfabetik biçimde sıralamak suretiyle eserini 712'de (1312) tamamlamıştır. Bu arada *Kütüb-i Sitte* müelliflerinin diğer eserlerinin bir kısmında (meselâ Buhârî'nin *es-Şahîh* dışındaki beş, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen* dışındaki yedi, Nesâî'nin *es-Sünen* dışındaki dört kitabında) geçen 1700'den fazla râvinin biyografisini kırmızı mürekkeple eklemiş, biyografilerini hangi kitaplarda geçtiğini rumuzlarla belirtmiş, böylece *el-Kemâl*'i üç misli genişletip 8045 râvinin biyografisine yer vererek meydana getirdiği çalışmasına *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl* adını vermiştir. Müellif hattıyla bir nüshası diğer yazmalarıyla birlikte Millet Kütüphanesi'nde bulunan eserin (Fezullah Efendi, nr. 1426, 1427 [müellif hattı nüsha], 1429) Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de mevcut nüshasının Abdülazîz Rebâh ve Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk'ın takdimleriyle tıpkıbasımı yapılmış (I-III, Dimaşk 1402), Beşşâr Avvâd Ma'rûf da kitabın tamamını yayımlamıştır (I-XXXV, Beyrut 1402-1413/1982-1992).

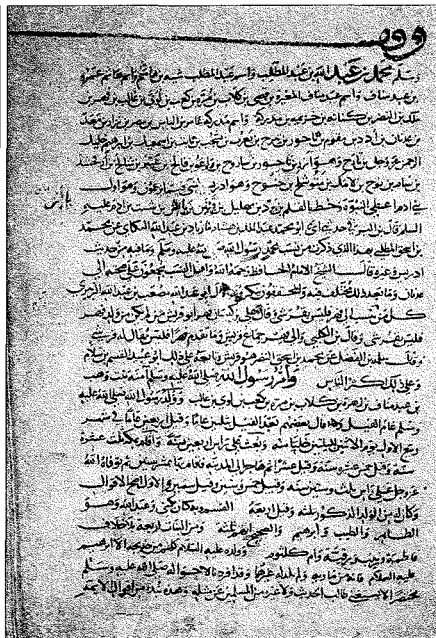
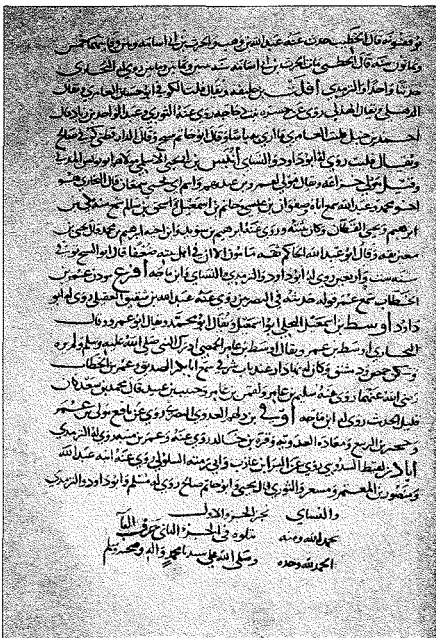
Tehzîbü'l-Kemâl üzerinde hemen hepsi Mizzî'nin talebesi olan muhaddisler ihtisar ve tehzip çalışmaları yapmışlardır. Bunların başında eser hakkındaki dört çalışmasıyla Zehebî gelmektedir. Zehebî'nin çalışmalarının ilki ve en hacimlisi, bazı isimlerle ölüm tarihlerini tashih edip

yeni bilgiler ve biyografiler eklemek suretiyle ikmal ve ihtisar ettiği *Tehzîbü'l-Tehzîb*'dir. Eserin, Zehebî hayatta iken yazılan ve üzerinde onun yazısıyla tashihler ihtiva eden bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (III. Ahmed, nr. 6314-6316; diğer nüshaları için bk. Brockelmann, I, 606). *Tehzîbü'l-Tehzîb*'i, Safiyyüddin Ahmed b. Abdullah el-Hazrecî *Hulâsatü Tehzîbi Tehzîbi'l-Kemâl* adıyla ihtisar etmiştir (Bulak 1301; Kahire 1323; nşr. Abdülfettah Ebû Gudde, Halep 1391, 1399; nşr. Mahmûd Abdülvehhâb Fâyed, I-III, Kahire 1392). Zehebî, daha sonra *Tehzîbü'l-Kemâl*'i sadece *Kütüb-i Sitte* râvilerini derleyerek *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütüb-i-Sitte* adıyla yaklaşık onda bir hacminde kısaltmış (I-III, Beyrut 1403/1983; I-II, Cidde 1992), büyük ilgi gören *el-Kâşif* üzerinde İbnü'l-İrâkî bir zeyil, Sibt İbnü'l-Acemî bir hâşiye kaleme almıştır. Zehebî, üçüncü çalışması olan *el-Mücerred min Tehzîbi'l-Kemâl (fi esmâ'i ricâli'l-Kütüb-i-Sitte)* adlı eserini her biri kendi içinde alfabetik on tabaka halinde düzenlemiş (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 523), dördüncü çalışmasına da *el-Mukteḍab min Tehzîbi'l-Kemâl* adını vermiştir.

Mizzî'nin bir diğer talebesi Ebû'l-Mehâsin el-Hüseynî, *Tehzîbü'l-Kemâl*'deki biyografilerden *Kütüb-i Sitte* râvisi olmayanları çıkarmak suretiyle eseri ihtisar etmiş, daha sonra buna İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'*, Ahmed b. Hanbel'in ve Şâfiî'nin *el-Müsned* 'leri ile Ebû Abdullah Hüseyin b. Muhammed b. Hüseyin el-Belhî'nin *Müsnedü Ebî Hanîfe*'sindeki ricâli ilâve ederek *et-Tezkire bi-ma'rifeti ricâli'l-kütüb-i'l-aşere (et-Tezkire fi ricâli'l-aşere)* adlı eserini meydana getirmiştir (Köprülü Ktp., nr. 263 [müellif hattıyla]; ayrıca bk. a.g.e., I, 606; II, 69).

Moğultay b. Kılıç, Mizzî'nin eserini tamamlamak amacıyla hemen her biyografiye müdahale ederek on dört cilt hacmindeki *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*'i kaleme almıştır. Müellif hattıyla olan nüshası Millet Kütüphanesi'nde bulunan (Fezullah Efendi, nr. 1478-1479; ayrıca bk. a.g.e., I, 606) eser üzerinde el-Câmiatü'l-İslâmiyye'de (Medine, Külliyyetü'l-hadis) yüksek lisans çalışmaları yapılmış (1414/1993, Bedr b. Muhammed b. Muhsin el-Ammâs; 1416/1995, Avvâd b. Humeyd b. Muhammed er-Ruveysî), Muhammed Ali Kâsım Ahmed el-Ömerî de aynı yerde *el-Hâzîz Moğultay ve Kitâbü İkmâlî Tehzîbi'l-Kemâl* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır

Cemmâli'nin *el-Kemâl* adlı eserinin I. cildinden iki sayfa (Millet Ktp., Fezullah Efendi, nr. 1506, vr. 2*, 230*)



(1403). Moğultay b. Kılıç, Mizzî'ye olan itirazlarını ayrıca iki cilt halinde özetlemiştir. Mizzî'nin talebelerinden İbn Berdis'in de bu kitabı *Buğyetü'l-erib* adıyla ihtisar ettiği kaydedilmektedir. Bir diğer talebesi İbnü'l-Mülakkın esere Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsne'd*i, İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın *eş-Şaḥih*'leri, Dârekutnî ve Beyhakî'nin *es-Sünen*'leriyle Hâkim'in *el-Müstedrek*'indeki râvileri ekleyerek onu ikmal etmeye çalışmıştır (DİA, XXI, 152).

Tehzîbü'l-Kemâl üzerinde en geniş çalışmayı 808'de (1405) tamamladığı *Tehzîbü't-Tehzîb*'i ile İbn Hacer el-Askalânî yapmış, râvilerin cerh ve ta'diline yarayacak bilgilerle yetinerek eseri üçte bir hacminde kısaltmış, bunun yanında *el-Kemâl*'de yer alıp Mizzî'nin çıkardığı biyografileri yeniden alarak hacminin üçte biri nisbetinde ilâvede bulunmuştur. İbn Hacer'in eklediği biyografiler yayım sırasında "temyiz" kelimesiyle belirtilmiş, onun diğer ilâveleri ise "kültü" ibaresiyle gösterilmiştir. Mükerrerleriyle birlikte 12.415 (12.191, 12.282) râviyi ihtiva eden *Tehzîbü't-Tehzîb*'i önemli kılan husus, bir râvinin cerh ve ta'dili için gerekli olan bilgileri derli toplu şekilde vermesi, hayatını yazdığı kişinin hoca ve talebelerinin en meşhurlarını zikredip onlar hakkında önemli bilgileri kaydetmekle yetinmesidir (I-XII, Haydarâbâd 1325-1327; Beyrut 1388/1968; I-VI, Beyrut 1412/1991). Selmân Muhammed en-Nedvî, *Mecma'u elfâzî'l-cerh ve'ta'dil ve dirâsetühâ min kitâbi Tehzîbi't-Tehzîb* adlı üç cilt hacmindeki yüksek lisans çalışmasıyla eserin bu yönünü ortaya koymuştur (1401, Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Süüd el-İslâmiyye külliyyetü usûlî'd-dîn). İbn Hacer bu eseri üzerinde sadece râvinin adını, güvenilirlik derecesini, hangi tabakadan olduğunu belirterek ihtisar çalışması yapmış ve buna da *Takrîbü't-Tehzîb* adını vermiştir (nşr. Abdülvehhâb Abdülâtîf, I-II, Kahire-Medine 1380/1960; I-II, Beyrut 1395/1975, 2. bs. nşr. Muhammed Avvâme, Beyrut 1398/1978, 2. bs.). Eserin aslında olup da *Takrîb*'de bulunmayan bilgileri İbrâhim b. Abdullah el-Hâzîmi *Zevâ'idü't-Tehzîb 'ale't-Takrîb* adlı çalışmasıyla tesbit etmiştir (Riyad 1412). *el-Kemâl* üzerinde daha başka çalışmaların da yapıldığı, Takıyyüddin İbn Fehd'in *Nihâyetü't-Takrîb ve tekmilü't-Tehzîb bi't-Tehzîb* adlı eserinde Zehebî'nin *Tezhibü't-Tehzîb*'i ile İbn Hacer'in *Tehzîbü't-Tehzîb*'ini on iki cilt halinde bir araya getirdiği belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, neşredenin girişi, I, 37-71; İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb* (Avvâme), neşredenin girişi, s. 7-22; Hazrecî, *Hulâşatü Tezhib*, Abdülfettâh Ebû Gudde'nin mukaddimesi, s. 3-12; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 606; II, 69; M. Yaşar Kandemir, "Hadis", *DİA*, XV, 57-58; a.mlf., "İbn Hacer el-Askalânî", a.e., XIX, 524; Ahmet Özel, "İbnü'l-Mülakkın", a.e., XXI, 152.



M. YAŞAR KANDEMİR

KEMAL, Aliasker (1879-1933)

Tatar gazetecisi ve tiyatro yazarı.

7 Ocak 1879'da Kazan'da doğdu. Çocukluk yıllarını annesinin köyü olan Aşağı Masra'da geçirdi. Bu köyde başladığı medrese eğitimine bir kış devam ettikten sonra babası onu Kazan'a getirerek Osmaniye Medresesi'ne kaydettirdi. Sık sık yer değiştirmeleri sebebiyle Kazan'ın birçok medresesinde öğrenim gören Aliasker Kemal (*Galişgar Kamal*), usûl-i cedidci Âlimcan Barudî'nin Muhammediye Medresesi'nde okudu (1893-1900). Bu arada bir Rus mektebine de devam ederek Rusça öğrendi ve Rus edebiyatını tanıdı.

Medresedeki öğrencilik yıllarında okuduğu Tatar yazarları Mûsâ Akyiğitzâde, Zâhir Bigiyev ve Kayyûm Nâsırî'nin eserleriyle İsmâil Bey Gaspıralı'nın *Tercüman* gazetesi edebiyata olan ilgisini arttırdı. Tatar tiyatrosunun ilk örneklerinden olan ve dilinin sadeliği dolayısıyla çok beğenilen *Behitsiz İğit* adlı ilk eserini yayımladı (1900). Aynı yıl Nâmık Kemal'in *Zavallı Çocuk*'unu Tatarca'ya çevirdi. Kazan'da Maarif Kütüphanesi adıyla bir yayınevi açarak kitap basım ve ticaretiyle uğraştı. Daha çok medrese öğrencilerine hitap eden *Terakki* isimli bir gazete çıkardı ve 1905 ihtilâline kadar çok sayıda edebî eserin yanı sıra Tatar sosyalistlerinin gizli olarak hazırladıkları broşürleri bastı.

1905 ihtilâli diğer bütün Tatar aydınları gibi Aliasker Kemal'in de önünde yeni ufuklar açtı. O yıl Kazan'da neşredilen *Kazan Muhbiri* adlı gazetede çalışmaya başladıysa da gazetenin sahipleriyle anlaşamadığından yazılarını Şubat 1906 tarihinden itibaren çıkarılan sosyalist fikirli *Azat* gazetesinde yayımladı. Mahkeme kararıyla kapanıp *Azat Halık* adıyla devam eden gazetenin bütün sorumluluğu Aliasker Kemal'in üzerindeydi. Dönemin milliyetçi yayın organları olan *Tercüman* ve *Vakit* gibi gazetelere ve Rusya müslümanlarının kurduğu ilk siyasî parti olan Müslüman İttifakı'na sert tenkitlerin de

yer aldığı gazete sosyalist muhtevalı makaleler sebebiyle kapatıldı. Ahmed Hâdi Maksudî tarafından çıkarılan *Yıldız* (Yıldız) isimli gazetede çalışmaya başlayan Aliasker, Balkan savaşları sırasında muhabir olarak İstanbul'a geldi ve savaşla ilgili yazılarını gazetesine gönderdi (sy. 930 [13 Ocak 1913], s. 1-2; sy. 932 [17 Ocak 1913], s. 2-3; sy. 940 [5 Şubat 1913], s. 1-2).

Ekim 1917'deki ihtilâli sevinçle karşılayan Aliasker Kemal *Eş, Eşçi, Kızıl, Köleşçi* gibi komünist gazetelerinde çalıştı. Yeni kurulan Tataristan Cumhuriyeti'nde tiyatro sanatının gelişmesi için çaba gösterdi, kendisi de zaman zaman küçük rollerde oynadı. İhtilâlden sonra yazdığı eserlerde daha ziyade siyasî konuları tercih etti. *Mogciza* (mûcize), *Isul Kadimçi* (eski usulcü), *Cantahir Bilen Canzöhre* (Cantahir ile Canzühre) gibi eski dönemi eleştiren komediler yazdı. 19 Haziran 1933 tarihinde Kazan yakınlarında öldü.

Gazete ve dergilerde çok sayıda makale yazarak Tatar kültürünün gelişmesinde önemli rol oynayan Aliasker Kemal 1914-1917 yılları arasında Nâmık Kemal'in *Vatan*, Abdülhak Hâmid'in *Duhter-i Hindû* (Kazan 1917), Rus tiyatro yazarlarından Ostrovski'nin *Groza* (Bora, Kazan 1914), Gogol'ün *Revizor* (Müfettiş, Kazan 1916), Maksim Gorki'nin *Nadne* (Dipte, Kazan 1916), Ahmed Vefik Paşa tercümesinden Molière'in *Saran* (Cimri, Kazan 1914) ve *İreksizden Tabib* (Zoraki Tabib, Kazan 1916) adlı tiyatro eserlerini Tatarca'ya çevirdi. Bunlardan bazıları sadece sahnelenmek için tercüme edilmiş olup ayrıca basılmamıştır. Aliasker Kemal'in Tatarca'ya çevirdiği eserlerin sayısı altmış civarındadır. Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği dönemi Tataristan Cumhuriyeti'nde de eserleri en çok basılan yazarlardan biridir. Bütün eser, makale ve şiirleri 1925-1982 yılları arasında on defa basılmış; Tataristan'ın çeşitli şehirlerindeki cadde ve sokaklarla Kazan'ın en büyük tiyatro salonuna adı verilmiştir.



Aliasker
Kemal

Eserleri. *Behitsiz İğit* (bahtsız yığit, Kazan 1900; 1907'de genişletilerek beş perdelik bir drama haline getirilen eser yazarın en çok sahneye konulan tiyatrolarındandır); *Kızgancı Bala* (zavallı çocuk, Kazan 1900; ilk olarak Bahçesaray'da [1901], daha sonra Kazan ve Azerbaycan'da sahneye konulmuştur); *Öç Bedbehit* (üç bedbaht, Kazan 1900); *Birinçi Tiatr* (birinci tiyatro, Kazan 1908); *Bülek Öçin* (hediye için, Kazan 1909); *Bankrot* (iflas, Kazan 1912); *Deccal* (Kazan 1912); *Kaynış* (kayınço, Kazan 1913); *Biznin Şehrinin Sırları* (bizim şehrin sırları, Kazan 1913); *Öylenem ... Niköylendim* (Evleneyim ... Niye evlendim, Kazan 1915); *Köndüş* (Kuma, Kazan 1918); *Hafizalam İrkem* (Kazan 1929); *Öç Tormış* (üç hayat, Kazan 1933). Bunların dışında *Gali Mozaffer* (Ali Muzaffer, Kazan 1901); *Sabir Hezret* (Sabri Hoca, Kazan 1903); *Balalarga Bülek* (çocuklara hediye, Kazan 1904); *Kügergen Altınar* (göğermiş altınlar, Kazan 1909); *Buhgalteriya* (muhassebe, Kazan 1910) gibi hikâye ve tercümeleri de bulunmaktadır. Yazarın yayımlanmamış eserlerinin bir kısmı Kazan'da 1979'da neşredilen *Galesgar Kamal* isimli almanağa alınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdullah Battal Taymas, *Kazan Türkleri* (İstanbul 1925), Ankara 1988, s. 182; a.mlf., "La littérature de Tatar de Kazan", *Ph. TF*, II, 769, 773, 776; Abdurrahman Sadi, *Tatar Edebiyatı Tarihi*, Kazan 1926, s. 114-120; İsmail Remiyef, *Vakıtlı Tatar Matbuatı*, Kazan 1926, s. 10-12, 46; *Galesgar Kamal* (haz. M. Gali), Kazan 1950, I, 5-30; İbrahim Nurullin, *XX Yüz Başı Tatar Edebiyatı*, Kazan 1966, s. 88-127; M. H. Gaynullin, *Tatarskaya Literatura XIX Veka*, Kazan 1975, s. 287-296; a.mlf., *Galesgar Kamal*, Kazan 1978; *Tatar Sovet Tiatrı* (haz. B. Gıyzzet v.dğr.), Kazan 1975, s. 12-13, 58-59; Üzbek Gıymadiev, *Satıra Koralı Bilen*, Kazan 1977, s. 62-64; *Galesgar Kamal* (haz. B. Gıyzzet), Kazan 1978, I, 383-397; *Galesgar Kamal Turında İstelikler* (haz. Reis Dautov), Kazan 1979; *Tatar Edebiyatı Tarihi* (haz. G. Halitov v.dğr.), Kazan 1986, III, 383-402; *Sovet Tatarstanı Yazuçıları*, Kazan 1986, s. 226-229; Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Ankara 1999, s. 164, 186; "Kemâl, Ali Asgar", *TDEA*, V, 271.



İSMAİL TÜRKÖĞLÜ

KEMAL ARUÇI (1920-1977)

Şair, Osmanlı tarihçisi ve müderris.

Makedonya'nın kuzeybatısında Gostivar'a bağlı Vrapçište'de doğdu. Aruçi (Aruçlar) ailesinden olup halk arasında daha çok Kemal Efendi diye tanınmıştır.

İlk öğrenimini Vrapçište'de yaptı, ilk dinî bilgileri babası Abdülvehhâb Efendi'den öğrendi. Daha sonra Üsküp'teki Meddah Medresesi'ne girdi (1931); medresenin kurucusu Atâullah Kurtiş'ten ve Fettah Efendi'den ders okudu. 1944 yılında icâzet aldıktan sonra Vrapçište'ye dönen Kemal Efendi, buradaki Yenicami avlusunda klasik metotlarla öğretim yapan özel bir medrese inşa ettirip ders vermeye başladı. 1946'da Yugoslav yönetimi çeşitli dinî kurumlarla birlikte bu medreseyi de kapattı. 1950'de devlet tarafından müslüman kadının tesettürü ve ortaklık hakkında istenen fetvalara karşı çıktığı için iki yıl hapse mahkûm oldu. Aynı dönemde hocası Fettah Efendi ve arkadaşları da benzer suçlardan tutuklanıp yargılandılar. Cezaevinde on üç ay kalan Kemal Aruçi serbest bırakıldıktan sonra uzun süre takip altında tutuldu. Ardından Vrapçište'deki Yenicami'de vâiz olarak göreve başladı. 1963 yılında Üsküp'te meydana gelen deprem üzerine yaptığı çağdaş yorumlar klasik ekole bağlı ulemâ ile arasının açılmasına sebep olduğu gibi halk arasında huzursuzluk yarattığı gerekçesiyle takibata uğradı ve iki ay hapis yattıktan sonra tekrar vâizlik görevine döndü. Arkasından Makedonya Arşivi'nde, 1 Ocak 1970'te Makedonya Millî Tarih Enstitüsü'nde uzman olarak görevlendirildi. Manastır, Üsküp, Kalkandelen kadı sicilleriyle çeşitli ferman, berat, vakfiye vb. tarihî belgeler üzerinde araştırmalar yaptı. 27 Ağustos 1977'de vefat etti ve Vrapçište'de defnedildi.

Kemal Aruçi'nin hece ve aruz vezniyle yazdığı şiirleri, makaleleri ve diğer yazılarından Türkçe yanında Farsça, Arapça, Arnavutça, Boşnakça (Sırpça ve Hırvatça) ve Makedonca'ya vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Muhtevasını daha çok dinî, millî ve içtimâî konuların oluşturduğu şiirlerinin büyük bir kısmında mâziye karış-

mış tarihî mefâhirlle Osmanlı medeniyeti mirasına ve Arnavut halkının vatanına duyduğu hasreti ve üzüntüyü terennüm etmiştir. Özellikle II. Dünya Savaşı'nın ardından Yugoslavya'dan Türkiye'ye başlatılan göçe karşı çıkmış, bu göçün dinî bakımdan câiz olmadığını ısrarla belirtmiştir. Hocası Fettah Efendi ile birlikte Balkanlar'da Osmanlı Türkçesi ile yazan son nesil şairlerinden biri kabul edilebilen Kemal Efendi, hayatının son günlerinde şiirlerini bir defterde toplamaya başlamışsa da tamamlaması mümkün olmamıştır. Şiirlerinden bir kısmı, sonraki yıllarda Üsküp'teki Makedonya İslâm Birliği'nin yayın organı olan *el-Hilâl* dergisinde yayımlanmış (I-IV, 1987-1990), büyük bölümü ise *Kemal Efendi Aruçi-Şiirlerim* adıyla oğlu Muhammed Aruçi tarafından geniş bir mukaddime ile birlikte neşredilmiştir (Üsküp 1999). Mithat Hoxha bu eseri *Vjershat e Mia* adıyla Arnavutça'ya çevirmiştir (Shkup 2000).

Eserleri. *Turski Dokumenti za Istoriyata na Makedonskiot Narod* (Makedon halkının tarihine dair Türkçe belgeler, III, Skopje 1969). "Arhiv na Makedonija, Serija Prva: 1607-1699" adı altında çıkan Makedonca neşriyat serisinde Metodija Sokolovski, Arif Starova, Vančo Boşkov gibi müellifler arasında Kemal Efendi'nin adı Kemal İljazi olarak geçmektedir. Aleksandar Matkovski ile birlikte Makedonca kaleme aldığı makalelerinin başlıcaları da şunlardır: 1. "Makedonija vo Hronikata na Mehmed Raşid-Efendi" (Mehmed Râşid Efendi'nin kroniğinde Makedonya) (*Glasnik na Institut za Nacionalna Istoriya*, XIX/1 [Skopje 1975], s. 235-260). 2. "Makedonija i Sosednite Oblasti vo Hronikata na Solak Zâde (1373-1633)" (Solakzâde'nin tarihinde Makedonya ve etrafındaki bölgeler) (*Glasnik na Institut za Nacionalna Istoriya*, XIX/3 [Skopje 1975], s. 233-260; *TAnz*, [1978], s. 105 [1175]). 3. "İzvadoci od Dve Turski Hroniki za Makedonija i Sosednite Oblasti – Makedonija i Sosednite Oblasti vo Hronikata Tevârih-i Âli-Osmân na Aşik Paşa Zâde od 1359 do 1466 Godina" (Makedonya ve etrafındaki bölgeler hakkında iki Türk kroniğinden seçmeler-1359-1466 yılları arasında Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âli-Osmân* kroniğinde Makedonya ve etrafındaki bölgeler) (*Glasnik na Institut za Nacionalna Istoriya*, XXI/1 [Skopje 1977], s. 231-250). 4. "Makedonija vo Silâhdar Tarihi na Findıklılı Silâhdar Mehmed-Aga (1668-1694)" (Findıklılı Silâhdar Mehmed Ağa'nın *Silâhdar Tarihi* adlı eserinde Makedonya) (*Istoriya-Spisanie na*



Kemal
Aruçi

Sojuzot na Društva na Istoričarite na SR Makedonija, XIII/2 [Skopje 1979], s. 137-160). 5. "Makedonija vo Turskata Hronika Tâdžu't-Tevârih od Hodža Sadudin-Efendi (1361-1520)" (Hoca Sâdeddin Efendi'nin *Tâcû't-Tevârih* adlı eserinde Makedonya) (*Glasnik na Institut za Nacionalna Istoriја*, XXIII/2-3 [Skopje 1979], s. 203-233). 6. "Makedonija i Sosednite Oblasti vo Hronikata Bedâiu-I-Vekâi' od Kodža Husein (1328-1491)" (Koca Hüseyin'in *Bedâiu'l-vekâi'* adlı eserinde Makedonya ve etrafındaki bölgeler) (*Istoriја-Spisanie na Sojuzot na Društva na Istoričarite na SR Makedonija*, XV/2 [Skopje 1978], s. 137-176).

Kemal Aruçi'nin Boşnak âlimi Cozo Hüseyin Efendi'nin yazılarındaki bazı görüşlere katılmadığını belirten, Türkçe kaleme aldığı üç makale (yazma nüshalarının fotokopisi için bk. İSAM Dokümantasyon Servisi) Ahmet Davudoğlu tarafından kısmen neşredilmiştir (*Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, s. 188-193). Aruçi'nin günümüze intikal eden eserleri arasında orijinal örnekleri Vrapçište, Gostivar, Kalkandelen, Struga gibi bölgelerdeki eski camilerde bulunan ve onun hat sanatındaki maharetini gösteren levhaları da zikretmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA :

Rešenje na OVR pri SO Gostivar: Gostivar 05.03.1973, UP br. 13-745 (belge İSAM Dokümantasyon servisinde); J. Trifunoski, *Polog-Antropogeografska Proučavanja*, Beograd 1976, s. 255-258; Ahmed Davudoğlu, *Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri*, İstanbul 1989, s. 188-193; Muhammed Aruçi, *Kemal Efendi Aruçi-Şiirlerim*, Üsküp 1999, s. 25-70; a.mlf., "Fettah Efendi", *DİA*, XII, 484; a.mlf., "Hüseyin Efendi, Cozo", a.e., XVIII, 543; A. Matkovski, "Kemal İljazı Aruçi", *Glasnik na Institut za Nacionalna Istoriја*, XXI/2-3, Skopje 1977, s. 243-244; Kasim Dobrača, "Sječanje na Kemal ef. Aruçija", *Glasnik VIS*, XL/6 (1977), s. 686-688; *TANZ.*, sy. 4 (1978), s. 105, nr. 1175, s. 160, nr. 1872, s. 196, nr. 2404; "Shqiptarët Duhet t'i Kthehen Vlerave të Tyre Shpirtërore", *Ditura Islame*, X/61, Prishtinë 1994, s. 12.



MUHAMMED ARUÇI

KEMÂL-i HUCENDÎ

(کمال خجندی)

(ö. 803/1401)

Mutasavvıf - şair.

Mâverâünnehir bölgesinde bulunan Hucend'de doğdu. Ailesi ve öğrenim durumu hakkında bilgi yoktur. Tanınmış bir şeyh olmasına rağmen hangi tarikata

mensup olduğu dahi bilinmemektedir. Genç yaşta hacca gitti. Hac dönüşü uğradığı Tebriz'de yerleşmeye karar verdi. Zamanla etrafında birçok mürid ve talebe toplandı. Sultan Toktamış Han Tebriz'e hâkim olunca (787/1385) şehrin diğer âlimleriyle birlikte başşehir Saray'a götürülen Kemâl-i Hucendî burada sûfî Abdullâh-ı Şâşî ile görüştü ve yeni müridler edindi. Dört yıl sonra tekrar Tebriz'e döndü. Celâyirli sultanları ile iyi münasebetler içinde olmaya özen gösteren Kemâl-i Hucendî'ye bu sülâleden Sultan Hüseyin b. Üveys bir tekke yaptırdı, giderlerini karşılamak üzere bir miktar vakıf tahsis etti. Hucendî, Timurlular devrinde Timur'un oğlu ve Azerbaycan Valisi Mîrân Şah Mîrza'nın teveccühünü kazandı ve ihsanına nâil oldu. 803 (1401) yılında vefat edince tekkesinin bulunduğu Ferahbahş mahallesine defnedilen Kemâl-i Hucendî'nin kabri zamanla bir ziyaretgâh haline geldi. Onun 792 (1390) yılında öldüğü şeklinde bir rivayet bulunmaktaysa da bu doğru değildir.

Gazel vadisinde Sa'dî-i Şîrâzî ve Hümâm-ı Tebrîzî'yi taklit eden Kemâl-i Hucendî'nin çağdaşları Hâfız-ı Şîrâzî, Sirâceddin-i Bisâtî-i Semerkandî ve Molla Muhammed Mağribî ile dostluk kurduğu, Hâfız'ın şiirlerini övdüğü, onun da Hucendî'nin şiirlerini beğendiği kaydedilmektedir. Genellikle aşk ve tasavvufa dair gazellerinde "Kemâl" mahlasını kullanan Hucendî bu nazım şeklinde üstün başarı sağlamıştır. Bununla birlikte şiirlerinde tekellüfe yer verdiği de olmuştur. Gazelde emsalsiz olduğunu söylemesine rağmen Hâfız, Sa'dî ve Mevlânâ Celâled-dîn-i Rûmî seviyesine çıkamamıştır. Ancak bu nazım şeklinde Irak üslûbunun Azerbaycan kolunu teşkil eden şairlerin başında gelir ve bu üslûpla Hint üslûbu arasında köprü vazifesi gören şairler arasında yer alır.

Kemâl-i Hucendî'nin yaklaşık sekiz bin beyit ihtiva eden divanı genellikle gazel, kıta ve rubâîlerinden oluşur. Divanının minyatürlerle süslü bir nüshası Viyana Millî Kütüphanesi'ndedir. Eserin Türkiye'de ve özellikle İstanbul kütüphanelerinde de (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3962-3963) birçok nüshası bulunmaktadır. Divan iki defa Tebriz'de (1332 hş., 1337 hş.), son olarak da İrec Gül-i Surhî tarafından Tahran'da (1374 hş.) neşredilmiştir. Letâfet-nâme adlı Türkçe bir şiiri de Tourkhan Gandjei tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Câmî, *Nefehât*, s. 611; a.mlf., *Bahârîstân*, Tahran 1311 hş., s. 118; Devletşah, *Tezkire*, s. 325-331; Hândmîr, *Ḥabîbû's-siyer*, Tahran 1333 hş., III, 548-549; Lutf Ali Beg, *Âteşkede*, Bombay 1277/1860, s. 346-347; Hidâyet, *Riyâzû'l-ârifîn*, Tahran 1305 hş., s. 126-127; a.mlf., *Mecma'u'l-fuşahâ*, Tahran 1284-95 hş., II, 29; Ethé, *Târîh-i Edebiyyât-ı Fârsî* (trc. Rızâzâde Şafak), Tahran 1337 hş., s. 188; Neffisî, *Târîh-i Nazm u Nesr*, I, 210; Safâ, *Edebiyyât*, III/2, s. 1131-1137; Browne, *LHP*, III, 320-330; Tourkhan Gandjei, "The Latâfat-nâme of Khujandi", *Annali*, XXX/3, Napoli 1970, s. 345-368; L. Levisohn, "The Life and Times of Kamâl Khujandi", *JTS*, XVIII (1984), s. 163-177; Muhammed Sâdık Şiblî, "Şeyh Kemâl Hucendî", *Dâniş*, sy. 46, İslâmâbâd 1375 hş./1996, s. 55-64; Cl. Huart, "Kemâl Hucendî", *IA*, VI, 561.



M. NAZİF ŞAHİNOĞLU

KEMAL REİS

(ö. 916/1510)

II. Bayezid döneminin
Türk denizcisi.

Aslen Geliboluludur (İbn Kemal, VIII, 145); bazı kaynaklarda Karaburunlu olduğu ileri sürülür. *Kitâb-ı Bahriye* müellifi Pîrî Reis'in amcasıdır. İlk olarak 874'te (1470) Vezîriâzam Mahmud Paşa ile birlikte bir azap neferi olarak Eğriboz seferine katıldığı, adanın fethinden sonra buraya yerleştiği ve azaplar reisliğine getirildiği, ardından donattığı bir kalyata ile Venedik gemilerine, Venedik'e ait kale ve sahillere karşı akınlarda bulunarak korsanlığa başladığı belirtilir. 879 (1475) tarihli *Gelibolu Tahrir Defteri*'nde yer alan Osmanlı donanma mevcuduna ait bir listede (İstanbul Belediyesi Atatürk Kıtaplığı, Muallim Cevdet, nr. O 75, s. 47) 8 akçe yevmiyeli bir kadirge reisi olarak adına rastlanan Reis Kemal ile aynı kişi olması ihtimali büyüktür.

İspanya'da katliama uğrayan Endülüs müslümanlarının yardım isteklerine karşılık olmak üzere Osmanlı Devleti hizmetine çağrılan Kemal Reis ve beraberindeki denizciler, II. Bayezid'in hazırlattığı filo ve mühimmatla birlikte 892'de (1487) Güneybatı İspanya'yı vurmakla görevlendirildi. Kemal Reis, İspanya kıyılarına düzenlediği akınlar sırasında bir İspanyol donanmasını yenilgiye uğratarak Malaka'yı yağmaladı. Kuzey Afrika'daki Cerbe, Bicăye ve Bûne'yi üs edindi ve Batı Akdeniz'de başarılı akınlarda bulundu. 897'de (1492) Fransa sahilleri ve Balear adalarını vurduktan sonra Malta'ya düzenlediği

baskın sonunda aldığı ganimet ve esirlerle Gelibolu'ya gelerek hediyelerini kapudan Sinan Bey vasıtasıyla padişaha sundu. Bunun üzerine kendisine ihsanda bulunuldu ve 50 akçe yevmiye ile maaşa bağlandı (Âlî Mustafa Efendi, s. 855). Kemal Reis'in Akdeniz'deki akınları, Cem Sultan'ın vefatının ardından Venedik'e karşı esaslı bir şekilde hazırlık yapmak amacıyla olan II. Bayezid'in onu Osmanlı donanmasını büyütmek amacıyla İstanbul'a davet ettiği 901 (1495) yılına kadar sürdü. Pek çok hediye ile İstanbul'a gelen Kemal Reis, II. Bayezid tarafından kabul edilerek kendisine maaş bağlandı. Sinop'ta Burak Reis ile birlikte o dönemin en büyük savaş gemisi tipi olan yeni bir gökenin inşası ile görevlendirildi (BA, MAD, nr. 23051, s. 4). 901'de (1495) donanma ile birlikte denize açılarak her tarafa korku saldı (İbn Kemal, VIII, 146-147). 903'te (1498) Anadolu'daki Haremeyn vakıflarının gelirlerini karayolu güvenli olmadığı için denizyolu ile İskenderiye'ye götürdü. Dönüş sırasında Osmanlı kaynaklarında Santurluoğlu adıyla anılan Rodos şövalyelerinden Nicolas Centurione ile giriştiği çatışmayı kazandığı gibi onu yakalayarak beş gemi ve yüzlerce esirle birlikte İstanbul'a getirip padişaha takdim etti (a.g.e., VIII, 169-170; Âşıkpaşazâde, s. 250-251).

İnebahtı kuşatması sırasında (905/1499) Kemal Reis ile Burak Reis iki büyük gökenin kapudanı olarak zikredilir. Kemal Reis'in bu kuşatmadaki vazifesi, Anavarin'e (Navarin) Venedik'in denizyolu ile yapacağı yardımı önlemek ve kaleyi karadan muhasara etmiş olan Rumeli beylerbeyi Mustafa Paşa'ya yardımcı olmaktı. Sapienza (Bradona, sonraları Burak Reis) adası yakınında meydana gelen savaşta Venedikliler Kemal Reis'in gemisi sanarak Burak Reis'in gökesine saldırınca Burak Reis, kendi hayatını ve gemisini kaybetme uğruna Venedik gemilerini ateşe vererek (19 Zilhicce 904 / 28 Temmuz 1499) Kemal Reis'in deniz savaşını kazanmasını sağladı. Kemal Reis bundan bir ay sonra meydana gelen Holomiç, Çamlıca ve İnebahtı Boğazı'ndaki deniz savaşlarında da Venedikliler'e karşı zafer kazandı. 21 Muharrem 905'te (28 Ağustos 1499) İnebahtı'nın teslim olmasından sonra ertesi yıl Modon, Koron ve Anavarin'in fethinde de önemli rol oynadı. Ancak Venedik'in Anavarin'i geri alması üzerine Kemal Reis, yirmi iki gemiden oluşan filosuyla 906'da

(1501) başarılı bir harekât gerçekleştirip Anavarin'in yeniden fethine yardımcı oldu (İbn Kemal, VIII, 212-214). Ganimet olarak sekiz Venedik gemisini zapteden Kemal Reis'in önce güz mevsimine kadar burada kalması düşünüldüyse de daha sonra maiyetindeki gemilerle Venedikliler'den ele geçirilen bir kadirgayı da alarak İstanbul'a gelmesi istendi (II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri, s. 39). Yararlıklarından ötürü kendisine II. Bayezid tarafından 3000 akçe ve bir hil'at verildi. maaşına 5 akçe ilâve yapıldı (Pîrî Reis, II, 660).

Kemal Reis, 1502'de Osmanlı-Venedik barışının sağlanmasındaki rolünden 1510'da ölümüne kadar geçen sürede Ege'deki ticaretin güvenliğini sağlamak ve fevkalâde elçi olarak Memlük Devleti'ne gitmek gibi görevler üstlendi. Rodos'ta esir iken Sultan Korkut'a bir mektup gönderen Ebû Bekir Dârânî, Kemal Reis'ten çok korkan Rodos şövalyeleri üzerine beş kadirga ve beş silüreden (küçük savaş gemisi) oluşan bir filo gönderilerek adadaki müslüman esirlerin kurtarılmasını istemiş, 1504'te Kemal Reis Rodos'a gönderilmişse de bir sonuç elde edilememiştir (Uzunçarşılı, XVIII/71 [1954], s. 352-353). 5 Zilkade 909'da (20 Nisan 1504) kendisine in'âm olarak 5000 akçe ve bir hil'at verilmişti (Barkan, XIII [1979], s. 367). Trablusgarp emirinin yardım isteği üzerine 910'da (1505) Akdeniz'e açılan Kemal Reis, ertesi yıl da İspanya'ya karşı Kuzey Afrika'yı ve Endülüs müslümanlarını korumaya çalıştı ve İspanya sahillerine akınlar düzenledi.

Kızıldeniz'de ve Hint Okyanusu'nda faaliyetlerini arttıran Portekizliler'e karşı kullanılmak amacıyla Memlükler'e yardım için gönderilen asker, mühimmat ve top yüklü filoyu kumanda ederek Mısır'a götüren Kemal Reis aynı zamanda elçilik görevini de üstlendi. 1507'de Kahire'ye gelip beraberinde getirdiği elli top, Süveyş'te donanma inşa edecek ustaları ve top dökümü için gerekli olan bakırı teslim etti. Burada büyük ilgi gördü ve sarayda onuruna verilen toplantıya katıldı. Bu görevini tamamlayıp İstanbul'a dönen Kemal Reis'e 6 Rebîülevvel 913'te (16 Temmuz 1507) 10.000 akçe in'âm verildi ve bir hil'at giydirildi (Ruznâme Defteri, s. 224). Daha sonraki yıllarda da benzer şekilde in'âmlarda bulunulduğu hazine rûznâme defterlerindeki kayıtlardan anlaşılmaktadır. Meselâ 19 Ramazan 913'te (22 Ocak 1508), 13 Rebîülâhîr 915'te (31

Temmuz 1509) ve 29 Rebîülâhîr 916'da (5 Ağustos 1510) 5000 akçe ve bir hil'at verilmisti (a.g.e., s. 250, 338, 394).

916'da (1510) İstanbul'da bulunan Memlük elçisine refakat etmek ve aynı zamanda Memlükler'e yardım götürmek üzere ikinci büyük filonun da kumandası Kemal Reis'e verildi. İskenderiye'ye doğru yola çıkan yardım filosu sekizi kadirga olmak üzere yirmi beş-otuz beş gemiden ibaretti. Kemal Reis, yol hazırlıkları yaparken 17 Cemâziyelâhîr 916'da (21 Eylül 1510) 10.000 akçe ve bir hil'at ile taltif edilmişti (a.g.e., s. 400) ve bu sırada 100 akçe yevmiye almaktaydı. Fakat 916 Recebinde (Ekim 1510) yardım filosu bir fırtınaya yakalandı, diğer bazı gemilerle birlikte kendi gemisinin de batması sonucu hayatını kaybetti. Onun Osmanlı donanmasına getirdiği en önemli yenilik gemileri uzun menzilli toplarla donatması olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, MAD, nr. 23051, s. 4; *Ruznâme Defteri*, İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp., nr. 0.71, s. 224, 250, 338, 394, 400; *Gelibolu Tahrir Defteri*, İstanbul Belediyesi Atatürk Ktp., Muallim Cevdet, nr. O. 75, s. 47; Âşıkpaşazâde, *Târih* (Atsız), s. 250-251; Firdevsî, *Kutb-nâme* (nşr. İbrahim Ölgün - İsmet Parmaksızoğlu), Ankara 1980, s. 57-58, 68, 260, 264, 302; II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin - Feridun Emecen), İstanbul 1994, s. 39; İbn Kemâl, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, VIII, 144-147, 169-170, 182-185, 212-214; Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osmân* (nşr. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 348-349; Matrakçı Nasuh, *Târîh-i Sultân Bâyezîd*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1272, vr. 21^a-24^a; Pîrî Reis, *Kitâb-ı Bahriye* (nşr. Ertuğrul Zekâi Ökte v.dğr.), İstanbul 1988, II, 660; III, 1332, 1346; Âlî Mustafa Efendi, *Kitâb-ü't-Târih-i Künh-ü'l-Ahbâr* (nşr. Ahmet Uğur v.dğr.), Kayseri 1997, s. 855, 899; Mehmed Şükri, *Esfâr-ı Bahriyye-i Osmâniyye*, İstanbul 1306, s. 327-339; H. A. von Burski, *Kemal Reis: Ein Beitrag zur Geschichte des türkischen Flotte*, Bonn 1928; Selahattin Tansel, *Sultan II. Bayezit'in Siyasî Hayatı*, İstanbul 1966, s. 116, 186-187, 192-194, 216; A. C. Hess, *The Forgotten Frontier*, Chicago 1978, s. 60-61; P. Brummet, "Kemal Re'is and Ottoman Gunpowder Diplomacy", *Studies on Ottoman Diplomatic History* (ed. Sinan Kunalp), İstanbul 1990, V, 1-15; N. Vatin, *L'Ordre de Saint-Jean de-Jerusalem, l'Empire ottoman et la Méditerranée orientale entre les deux sièges de Rhodes 1480-1522*, Paris 1994, s. 82, 84-86, 249; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Rodos Şövalyeleri Hakkında Antalya Valisi Sultan Korkud'a Gönderilmiş Bir Mektub", *TTK Belleten*, XVIII/71 (1954), s. 347-355; Ömer Lütfi Barkan, "İstanbul Saraylarına Ait Muhasebe Defterleri", *TTK Belgeler*, XIII (1979), s. 367; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl Reis", *İA*, VI, 566-569; Nejat Göyünç, "Kemâl Re'is", *Eİ²* (İng.), IV, 881-882.



İDRİS BOSTAN

KEMAL TAHİR (1910-1973)

Tarihi ve sosyal muhtevalı
romanlarıyla tanınan
Cumhuriyet devri yazarı
ve fikir adamı.

13 Mart 1910'da İstanbul'da Vezneciler semtinde doğdu, asıl adı İsmail Kemalettin'dir. Önceleri Tipi ve Benerci soyadlarını da kullandı, 1950'den sonra Demir'de karar kıldı. Babası, alaylı deniz yüzbaşısı ve II. Abdülhamid'in yaverlerinden Şebinkarahisarlı Tâhir Bey, Yıldız Sarayı marangozhanesindeki özel çalışmalarında zaman zaman padişaha yardımcılık yapmıştır. Adapazarlı bir Abaza ailesinin kızı olan annesi Nûriye Hanım küçük yaşta saraya alınarak Nâile Sultan vasıtasıyla Tâhir Bey'le evlendirildi. Tâhir Bey, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânını takip eden günlerde padişaha yakınlığı dolayısıyla İttihatçılar tarafından rütbesi mülâzımlığa indirilerek emekliye sevk edildi. Balkan ve I. Dünya savaşlarında yeniden askere alındı. Çanakkale'de savaşırken yaralanınca geri hizmete verildi.

Kemal Tahir'in çocukluğu seferberlik ve Millî Mücadele yıllarında geçti. İlk öğrenimini babasıyla birlikte bulunduğu çeşitli şehirlerde tamamladı. Mütareke'den sonra ailesi İstanbul'a dönünce Kasımpaşa'daki Cezayirli Hasan Paşa Rüşdiyesi'ne girdi. 1923'te burayı bitirerek Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'ne kaydoldu. Onuncu sınıfta iken annesinin ölümü üzerine okuldan ve evden ayrılarak hayata atıldı. Avukat kâtipliği ve Zonguldak Kömür İşletmeleri'nde ambar memurluğunun (1928-1932) ardından İstanbul'a dönerek gazeteciliğe başladı. *Vakit*, *Haber* ve *Son Posta* gazetelerinde muhabirlik, röportaj yazarlığı ve tercümanlık yaptı. *Yedigün* ve *Karikatür* dergilerinde sek-

reter, *Karagöz* gazetesinde başyazar (1935-1936), *Tan* gazetesinde yazı işleri müdürü oldu. 1937'de Fatma İrfan'la evlendi.

19 Mayıs 1938'de Yavuz zırhlısındaki isyan teşebbüsü üzerine açılan Bahriye davasında Nazım Hikmet'le birlikte askeri isyana teşvik etmekten suçlu bulunarak on beş yıl ağır hapse mahkûm edildi. Çeşitli hapisanelerde yattıktan sonra 1950 genel affıyla serbest bırakıldı. 1955'teki 6-7 Eylül olayları sırasında halkı isyana teşvik suçlamasıyla altı ay tutuklu kaldı. Bir süre İzmir *Ticaret Gazetesi*'nin İstanbul temsilciliğini yaptı, telif ve çeviri yazılar yayımladı. Osmanlı padişahlarını anlatan bir kitap dizisinin neşrini başlattı. 1957'de Aziz Nesin'le birlikte kurduğu Düşün Yayınevi'nde birkaç romanının yayımlanmasının ardından bu ortaklık on dört ayda bitti. Kemal Tahir bundan sonra edebiyat çalışmalarıyla yetindi. 1968'de Sovyet Yazarlar Birliği'nin davetlisi olarak Sovyetler Birliği'ni ziyaret etti. 1970'te yakalandığı kanser sonucu 21 Nisan 1973'te İstanbul'da öldü ve Sahrayıcedid Mezarlığı'na gömüldü.

Başlangıçta Yahya Kemal hayranı olan ve yazı hayatına şiirle başlayan Kemal Tahir'in ilk şiirleri Abdullah Cevdet'in neşrettiği *İctihad* mecmuasında çıktı (1931). Edebiyat dünyasına ciddi olarak girişi ise Yakup Sabri, Ertuğrul Şevket, İsmail Safa ve Arif Nihat Asya ile birlikte çıkardıkları *Geçit* dergisiyle oldu (1933-1934). *Varlık*'ta ve *Ses*'te (Cemalettin Mahir ve İsmail Kemalettin imzalarıyla) sosyal içerikli şiirler yazdı. Daha sonra şiiri bıraktı. 1929'da Nazım Hikmet'le tanıştıktan sonra fikirlerinde ve sanat anlayışında önemli ölçüde değişiklikler oldu. Romancılığa doğru ilk adımı adaptasyonlarla attı (1935-1940). Bu sırada yayımladığı *Namık Kemal İçin Diyorlar ki* (İstanbul 1936) adlı kitabı ilgiyle karşılandı. 1938'de başlayan ve yazarlığı için verimli olan hapsede hayatı boyunca romanlarına önemli malzeme topladı.

İlk hikâyeleri 1941'de *Tan* gazetesinde Cemalettin Mahir imzasıyla çıktı. Bunlar *Göl İnsanları* (İstanbul 1955) adıyla kitap haline getirildi, daha sonra yazdığı bütün hikâyelerini de aynı kitabın sonraki basımında topladı (1969). *Sağirdere*'yi *Son Posta* ve *Esir Şehrin İnsanları*'nı *Yeni İstanbul* gazetelerinde tefrika ettirdi. Bu arada bir dizi dedektif ve macera romanı yazdı veya çevirdi. Çeşitli takma adlar kullanan yazar, kendisine asıl

şöhret kazandıran romanlarını 1955'ten sonra ve Kemal Tahir adıyla yayımlamaya başladı.

Kendisinden önceki Türk romanını Batı kopyacılığı ve yerlilikten kopuk olmakla suçlayan Kemal Tahir *Sağirdere*'den başka *Körduman* (İstanbul 1957), *Yedi Çınar Yaylası* (İstanbul 1958), *Köyün Kamburu* (İstanbul 1959) ve *Kelleci Mehmet* (İstanbul 1962) gibi romanlarında Anadolu insan tipini kendi yaşantısı ve özgün hayat felsefesi içinde yansıtmaya çalışmıştır. *Rahmet Yolları Kesti*'de (İstanbul 1957) eşkıyalık konusu çevresinde halk kahramanlığı motifini işlemiş; *Esir Şehrin İnsanları* (İstanbul 1956), *Esir Şehrin Mahpusu* (İstanbul 1962) ve *Yorgun Savaşçı*'da (İstanbul 1965) Millî Mücadele döneminde halk ile ordu mensuplarının ilişkileri, millî bilinç ve milliyetçilik anlayışı konularını irdelemiştir. *Bozkırdaki Çekirdek* (İstanbul 1967) ve *Kurt Kanunu* (İstanbul 1969) adlı romanlarında Cumhuriyet Halk Partisi idaresinin eğitim ve ekonomi politikaları eleştirilmiştir. Yine *Kurt Kanunu* ve *Yol Ayrımı*'nda (İstanbul 1971) Batılılaşma olgusuyla tabu haline getirilen iç ve dış kandırmalar, dönemin siyasî mücadeleleri, devrimlerin amaçları ve bunların yerleşmesinde bürokrasinin takındığı tutum ele alınmış, Türk aydınının taşıdığı sorumluluk vurgulanmıştır. En fazla üzerinde durulan romanlarından *Devlet Ana*'da (İstanbul 1967) feodal bir yapıya sahip olmamakla Batı'dan ayrılan Osmanlı toplumunun yapısal ve idarî özgünlüğü gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Üslup ve anlatımda da yerliliğe önem veren yazar özellikle *Devlet Ana*'da destan, masal ve halk hikâyelerinden gelen bazı anlatım kalıplarını kullanmış, Dede Korkut ve Evliya Çelebi üslûbundan yararlanmışır. *Yorgun Savaşçı*'ya 1967-1968 Yunus Nadi ödülü, *Devlet Ana*'ya 1968 Türk Dil Kurumu ödülü verilmiştir. Diğer romanları da şunlardır: *Büyük Mal* (1970), *Namusçular* (1974), *Karılar Koşuşu* (1974), *Haremde Dört Kadın* (senaryo, 1974), *Hür Şehrin İnsanları* (1976), *Dam Ağası* (1977).

Kemal Tahir, düşünce yapısı bakımından esas olarak Marksist çevrelerdeki yerleşme çabalarını temsil etmektedir. Önce Nazım Hikmet'in Sovyet modeline yakındı, daha sonra 1960'lı yılları ortalarında Fransa'da Marksist çevrelerce benimsenen Asya Tipi Üretim Tarzı tartışmalarından büyük ölçüde etkilendi. Fakat onlardan farklı şekilde âdeta bir sos-



Kemal Tahir

yal bilimci gibi yoğun araştırmalar yaparak kendi bağımsız düşünce sistemini kurmaya çalıştı. Başlangıcından itibaren Osmanlı tarihi boyunca Anadolu'nun sosyal ve ekonomik yapısını Asya Tipi Üretim Tarzı modelinden faydalanarak değerlendirirken yer yer onu eleştirmekten de çekinmedi. Yaygın tarih görüşünün dışında kalan bazı önemli fikir adamlarının eserlerini dikkatle inceledi. Hayatı boyunca tepeden inme bir Batıcılığa karşı çıkarak bunun üst yapıyla halkın arasını açtığını söyledi ve rastgele Batılılaşma hareketleriyle kendi tarihimize uzaklaşmayı sert biçimde eleştirdi. Yerli düşünceye yönelmekle beraber tahlillerinde din olgusuna hemen hiç önem vermedi. Eserlerinde dinî kurumları, özellikle dejenere olmuş din adamlarını olumsuz bir faktör olarak gösterdi. Ancak gerek bir kısım romanlarında ve çeşitli yazılarında gerekse sohbetlerinde Türkiye'nin yıllardır bir nevi tabu haline getirilmiş, tartışılmaktan sakınılan Osmanlı tarihi, Türkiye'nin Batılılaşma macerası, Cumhuriyet'in doğruları ve yanlışları, halkçılık meselesi gibi birtakım tarihî ve sosyal meselelerini cesaretle tartışma ortamına getirmiştir. Bu davranışıyla Kemal Tahir bazı çevrelerce aşırı şekilde övülmüş, bazılarında da sert biçimde eleştirilmiştir.

Ölümünden uzun bir süre sonra yayımına başlanan ve sohbetleriyle kitap haline getirilmemiş notlarından hazırlanan on beş cilt hacmindeki "Notlar" dizisinde *Sanat Edebiyatı* (I, II, III, 1989; IV, 1990); *1950 Öncesi* (I, II, 1990); *Roman Notları* (I, 1990; II, III, 1991); *Osmanlılık/Bizans* (1992); *Batılılaşma* (1992); *Çöküntü* (1992); *Sosyalizm, Toplum ve Gerçek* (1992); *Kitap Notları* (1993); *Mektuplar* (1993) adlı kitaplar çıkmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kemal Tahir'den Fatma İrfan'a Mektuplar, İstanbul 1979; Mustafa Baydar, *Edebiyatçıları-mız Ne Diyorlar*, İstanbul 1960, s. 183-187; *Beş Romancı Tartışıyor* (haz. Turhan Tükel), İstanbul 1960; Tahir Alangu, *Cumhuriyet'ten Sonra Hikâye ve Roman*, İstanbul 1965, III, 445-499; Nazım Hikmet, *Kemal Tahir'e Mahpusaneden Mektuplar*, İstanbul 1968; *Türk Romanı: Açıkoturum* (haz. Mehmet Seyda), İstanbul 1969; Naci Çelik, *Romanda Hesaplaşma*, Ankara 1971, s. 64-67, 124-129; Aytekin Yakar, *Türk Romanında Millî Mücadele*, Ankara 1973, tür.yer.; M. Hulûsi Dosdoğru, *Batı Aldatmacılığı ve Putlara Karşı Kemal Tahir*, İstanbul 1974; İsmet Bozdağ, *Kemal Tahir'in Sohbetleri*, İstanbul 1979; İskender Özsoy, *Kemal Tahir Kaynakçası*, İstanbul 1979; Ramazan Kaplan, *Cumhuriyet Dönemi Türk Romanında Köy*, Ankara 1988, tür.yer.; Behçet Necatigil, *Edebiyatımızda İsimler Sözlüğü*, İstanbul 1989, s. 188-189; Cevdet

Kudret, *Türk Edebiyatında Hikâye ve Roman*, İstanbul 1990, III, 152-185; Berna Moran, *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış*, İstanbul 1990, II, 130-181; Kemal Kahraman, *Türkiye'nin Boyun Ağrıları*, İstanbul 1990, s. 57-67; Taner Timur, *Osmanlı-Türk Romanında Tarih, Toplum ve Kimlik*, İstanbul 1991, s. 174-193, 199-207; Halit Refiğ, *Gerçeğin Değişkenliği*, İstanbul 2000, s. 9-37; a.mlf. – Mustafa Kutlu, "Demir, Kemal Tahir", *TDEA*, II, 231-235; "Kemal Tahir İçin", *Türkiye Defteri*, sy. 6, İstanbul 1974; Ramazan Gülelendam, "Batılılaşma Karşısında Yerli Bir Romancı: Kemal Tahir", *Dergâh*, IX/109, İstanbul 1999, s. 9-11, 22; a.mlf., "Geleneksel Anlatım Tarzının 'Devlet Ana'daki Yansımaları", a.e., IX/111 (1999), s. 8-10, 22; Atilla Özkırımlı, *Türk Edebiyatı Ansiklopedisi*, İstanbul 1983, III, 742-744; "Kemal Tahir", *ABr.*, XVIII, 353-354; "Kemal Tahir", *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçıları Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, II, 495-498.



KEMAL KAHRAMAN

KEMAL ÜMMÎ

(کمال امی)

(ö. 880/1475)

Mutasavvıf - şair.

Hayatı hakkında yeterli bilgi yoktur. Asıl adı İsmâil olup tahsil görmeden yetiştiği için şiirlerinde Ümmî Kemal mahlasını kullanmıştır. Şeyh Mehmed Bedreddin'in dervişlerinden ve Cemâl-i Halvetî'nin tekke arkadaşlarından olduğu rivayet edilir. Bazı metinlerde Kemal Bey olarak da zikredilen şairin mensuplarına Kemâlîler denir. Divanındaki bir şiirinden Halvetî tarikatına mensubiyeti ve şeyhinin Ubeydullah Hâmid olduğu öğrenilmektedir. Necla Pekolcay bu zatın somuncu Baba diye bilinen Ebû Hamîd Aksarâyî olduğunu bildirir ("Yazma Bir Mecmua", *TM*, III [İstanbul 1953], s. 356-357). Kemal Ümmî diğer bir şiirinde Hâce Ali Sultan'dan söz eder ki M. Fuat Köprülü, bu zatın Cemâziyelevvel 832'de (Şubat 1429) ölen Şeyh Alâeddin Ali Erdebîlî olduğunu belirtmektedir (*Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 361). Latîfî ise onun, Nesîmî gibi Sultan Şücâ Tekkesi şeyhi Baba Sultan'ın bedduasını alarak asılmak suretiyle idam edildiğine dair bir rivayet nakleder (*Tezkire*, s. 286).

Kemal Ümmî'nin yaşadığı ve öldüğü yer hakkındaki bilgiler de birbirini tutmamaktadır. Latîfî ve Âlî Mustafa Efendi onun Karaman'ın Lârende kasabasından olduğunu, müridlerinden menâkıbını yazan Âşık Ahmed ise Horasan'dan geldiğini söyler (bk. bibl.). Diğerlerine nazaran daha eski olan bu kaynağa göre Kemal Ümmî, Anadolu'ya gelince Bolu çevresin-

deki Aladağ ve Bozarmut civarında yaşamış. Bolu halkını irşada çalışmış, Hacı Bayrâm-ı Veli'nin sevgi ve ilgisine mazhar olmuştur. Âşık Ahmed, Kemal Ümmî'nin Bolu'da medfun bulunduğunu ve üç oğlu olduğunu bildirerek bunlardan Cemal ve Sinan ile alâkalı hikâyeler de anlatmıştır. Onun Bolu ile ilgisi Müstakimzâde Süleyman'ın yanı sıra zamanımızda Ali Vâhit, William Hickman (*Turcica*, XIV [1982], s. 155-167) ve İsmail Ünver tarafından da söz konusu edilmiştir. Öldüğü yer ve mezarı hakkında başka rivayetler de vardır. Bursalı Mehmed Tâhir, Karaman ile birlikte Manisa'da da Kemal Ümmî adına bir mezar olduğunu kaydeder. Abdülbaki Gölpınarlı, Muğla'da tekkesi ve mezarı bulunan Seyyid Kemal ile onun aynı kişi olması ihtimalini düşündürecek bir kayda dikkat çekerse de (*Divan Şiiri*, XV-XVI. Yüzyıl, İstanbul 1954, s. 11) daha sonra Nihad Sâmî Banarlı gibi Niğde Mevlevîhânesi'nde gömülü bulunduğu rivayetine temas eder (*Mevlânâ Müzesi Yazmalar Kataloğu*, Ankara 1972, III, 270). Anadolu'da, sevilen mutasavvıfların çeşitli yerlerde kabirlerinin bulunduğu inancına ve geleneğine bağlanarak Kemal Ümmî'nin adına da birçok makamın izâfe edilmesi tabiidir. Ancak şeyhinin Lârendeli olması dolayısıyla da bir süre burada kalmış olmalıdır. Son durağının ise Bolu olduğu yapılan araştırmalar neticesinde anlaşılmıştır.

William Hickman, Hacı Bayram ve Eşrefoğlu'yla beraber Kemal Ümmî'nin de Safiyyüddîn-i Erdebîlî'nin (ö. 735/1335) kurduğu tarikatın Anadolu'daki takipçileri olduğunu öne sürmekteyse de (*Turcica*, XIV [1982], s. 155-167) eserlerinde bunu açıkça destekleyen unsurlara rastlanmamaktadır.

Şiirlerinde Sünnî akidenin dışına çıkmayan Kemal Ümmî'nin manzumelerini iki grupta toplamak mümkündür. Birinci grupta tevhid, münâcât ve na'tlar, ikinci grupta ise nutuk tarzı dinî ve tasavvufî telkinlerde bulunan şiirler yer alır. İkinci gruptaki şiirlerde temel düşünce mutlak yaratıcıya kavuşmaktır. Bunun yolu olarak da "ölümden önce ölmek" prensibi gösterilir. Kemal Ümmî'nin şiirlerindeki dil ve ifade tarzında da yine bu iki grup şiirine göre farklılık vardır. Birincilerde Arapça ve Farsça sözlerle yüklü ağır bir dil kullanılmışken ikinci grup manzumelerde Türkçe kelimeler ve sade bir söyleyiş hâkimdir. Onun bazı beyitleri hikmetler ve özdeyişler, bazıları da nazma çekilmiş atalar sözü halindedir.

Eserleri. 1. *Divan*. Çeşitli kütüphanelerde yirmi yedi yazması tesbit edilen divan nüshalarından (Yanpınar, s. 34-35) on dokuzu bir makalede tanıtılmıştır (Hickman, *JTS*, III [1979], s. 197-207). *Câmiu'n-nezâir* ve *Câmiu'l-meânî* gibi şiir mecmualarında da çok sayıda şiiri yer alan Kemal Ümmî'nin muhteşiyatça en zengin divan nüshasında (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 3357) yedisi mesnevi olmak üzere 140 şiiri bulunmaktadır. Divandaki yedi tevhidle biri 161 beyitlik bir mesnevisi diğeri on sekiz dörtlükten oluşan iki münâcâtı üzerinde Ahmet Yanpınar tarafından bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır (bk. bibl.). 2. *Kırk Armağan*. Bazı divan nüshalarında yer aldığı gibi müstakil nüshası da bulunan eser yaklaşık 200 beyitlik bir mesnevi olup ölüm hakkındaki bir hadisin şerhinden ibarettir. Abdülkadir Karahan bunu kırk hadis tercümesi olarak tanıtmıştır (*İslâm-Türk Edebiyatlarında Kırk Hadis Toplama Tercüme ve Şerhleri*, İstanbul 1954, s. 146-149). Vasfi Mahir Kocatürk şairin bu eserini ömrünün sonlarına doğru yazdığını söyler. Menziller halinde kaleme alınan mesnevide ölüme hazırlanan sâliklerin sahip olması gereken özellikler on menzilde dört armağandan meydana geldiği için kitap *Kırk Armağan* adını almıştır. 3. *Risâle-i Vefât*. Ölmek üzere olan bir kişinin son anları ile mezardaki hallerini anlatan ve amel-i sâlih tavsiyesiyle sona eren bu küçük mesnevi *Kırk Armağan*'ı tamamlar niteliktedir. Bilinen yegâne nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ali Nihad Tarlan, nr. 71/2, vr. 20^a-23^a). 4. *Risâle-i İmân*. İman ve ibadete ait çeşitli hususları konu alan bu küçük mensur risâle'nin bilinen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndeki bir mecmuanın içindedir (Hazine, nr. 178, vr. 98^a-108^b). Eserde başta namaz olmak üzere ibadetlerin ihlâsla yapılmasının faydaları anlatılmakta, âhirete imanla gitmek için bunların önemli olduğu vurgulanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Âşık Ahmed, *Menâkıb-ı Kemal Ümmî*, Millet Ktp., Ali Emîri Efendi, Manzum, nr. 1323/1; Latîfî, *Tezkire*, s. 286; Âli Mustafa, *Künhü'l-ahbâr*, İstanbul 1277, II, 243; Hüseyin Ayvansarâyî, *Vefeyât*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1375, vr. 56^a; Müstakimzâde, *Mecelletü'n-nisâb*, Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 628, vr. 372^a; *Osmanlı Müellifleri*, I, 152; *Bolu Livâsı Salnâmesi*, Bolu 1334, s. 455; Nail Tuman, *Tuhfe-i Nailî*, Milli Ktp., nr. 611, II, 1226; *TYDK*, I, 28-31; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, II, 96-97, 319; İsmail Ünver, *Kemâl Ümmî Divanı ve Türkçe Sözlük Dizini* (mezuniyet tezi, 1968). AÜ DTCF; a.mlf., "Kemâl-i Ümmî", *Bolu İli Halk Edebi-*

yatı Sempozyumu, Bolu 1986, s. 21-28; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1971, I, 508; Ağâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, I, 438; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1974, s. 282-283; *TÜYATOK*, 34/1, s. 16; Ahmet Yanpınar, *Kemâl Ümmî Divanında Münacaat ve Tevhidlerdeki Ayetlerin Tesbiti* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 1-35; Ali Vâhit, "Kemâl Ümmî Hakkında", *Halk Bilgisi Haberleri*, sy. 31, İstanbul 1933, s. 212-215; Muharrem Ergin, "Câmi'u'l-me'ânî'deki Türkçe Şiirler", *TDED*, III/3-4 (1949), s. 542; W. C. Hickman, "Who was Ümmî Kemal?", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, IV-V, İstanbul 1976-77, s. 57-82; a.mlf., "On The Manuscripts of The Divan of Ümmî Kemâl", *JTS*, III (1979), s. 197-207; a.mlf., "Ümmî Kemal in Anatolian Tradition", *Turcica*, XIV, Paris 1982, s. 155-167; İskender Pala, "Kemâl Ümmî", *TDEA*, V, 271-272.



İSMAİL ÜNVER

KEMÂLEDDİN BEY, Mimar (1870-1927)

Osmanlı Devleti'nin sonları ile
Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında
eser veren Türk mimarı.

İstanbul Acıbadem'de doğdu. Babası deniz subayı Ali Bey, annesi Sadberk Hanım'dır. Aynı semtte bulunan İbrâhim Ağa Mektebi'nde ilk eğitimine başladı. Babasının görevi dolayısıyla 1880 yılında Girit'e gitti ve 1881'de Suda Tersanesi'ndeki özel okula devam etti. Ertesi yıl ailesiyle birlikte İstanbul'a dönünce Şehzadebaşı'nda yeni açılmış olan Şemsülmâarif'te orta öğrenimini tamamladı. Numûne-i Terakkî'de lise eğitimi gören Kemâleddin, burada matematik hocası Mehmed Nâdir Bey'den etkilenecek mühendis olmaya karar verdi. 1887'de girdiği Hendese-i Mülkiyye Mektebi'ne ikinci sınıftan başladı ve 1891 yılında buradan mezun oldu. Öğrenimi sırasında 21 Mayıs 1888 tarihinde sanayi madalyası alan Kemâleddin Bey, A. Jasmund'un mimari derslerine özel bir önem verdi. Mezuniyetinden sonra bu hocanın yardımcılığına tayin edildi ve dört yıl bu görevini sürdürdü. Bu yıllarda Budapeşte ve Viyana'ya gitti, özel bir mimari büro açarak İstanbul'da birkaç konak ve köşkün inşaatını gerçekleştirdi.

1895 yılında hocası Jasmund'un önerisiyle devlet tarafından mimarlık eğitimi için Almanya'ya gönderildi, iki yıl Berlin'de Charlottenburg Technische Hochschule'de okuyup iki buçuk yıl da devlet mimarlık bürolarında çalışarak meslekî tecrübesini arttırdı. 1889 Nisanında İstanbul'a dönünce Hendese-i Mülkiyye'de göreve

başladı ve şehremâneti meclis reisi Halil Bey'in kızı Behiye Hanım'la evlendi. 1901'de Harbiye Nezâreti'nde Ebniye-i Askeriyye mimarlığına tayin edildi. Hendese-i Mülkiyye'deki görevi sırasında Jasmund'un derslerini verdi. Sanâyi-i Nefise Mektebi'nde ise nazariyyât-ı mi'mâriyye okuttu. Bu derslerinde millî mimari hakkındaki düşüncelerini öğrencilerine aktararak onların yetişmesini sağladı. 1908 yılında Osmanlı Mimar ve Mühendis Cemiyeti adıyla bir teşekkül kurup mimar ve mühendisleri örgütlemeye çalıştıysa da cemiyet 1912 yılı sonlarında faaliyetini durdurdu ve 1919'da tekrar açıldı.

1909'da II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi üzerine İttihat ve Terakkî Partisi'nin üyesi olan Halil Hammâde Paşa Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin başına geçti. buranın başmimarlığına getirilen Kemâleddin Bey de yeni kurulan İnşaat ve Tamiyat Müdürlüğü'ne tayin edildi. Bu dönemde bazı külliyelerin yanı sıra birçok cami ve mescidin onarımını gerçekleştirdi. 22 Mart 1910 tarihinde Rusya tarafından kendisine ikinci rütbeden Saint İlyas nişanı verildi. Aynı yılın sonlarında Evkaf Nâzirliği'ne getirilen Ürgüplü Hayri Efendi zamanında Kemâleddin Bey, İnşaat ve Tamiyat Hey'et-i Fenniyyesi kadrolarını genişleterek büyük bir mimarlık ve inşaat bürosu olacak şekilde çalışmasını sağladı. Bu kurum millî mimarlık anlayışını uygulayacak olan birçok mimar, mühendis ve yapı ustasının yetişmesine vesile oldu. Evkaf Nezâreti'nin yaptırmayı planladığı vakıf hanları, cami ve mescidlerle mekteplerin projelerini 1910-1911 yılları arasında hazırlayan Kemâleddin Bey'in bu projelerinin ancak bir kısmı gerçekleştirilebilmiştir. Aynı dönemde Sanâyi-i Nefise Mektebi'ndeki derslerine son verilmeyle birlikte Mühendis Mektebi'nde fenn-i mi'mârî derslerini vermeye baş-

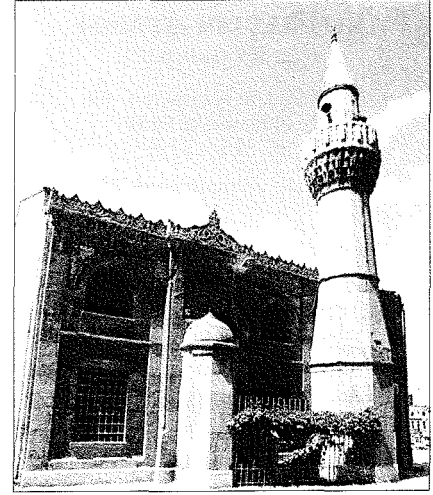
Mimar
Kemâleddin
Bey

ladı. 1919'da işgal yıllarının Evkaf Nâzırı Vasfi Hoca tarafından buradaki görevine son verilince özel bir büro açarak çalışmalarını yürüttü.

1922'de Kudüs müftüsü başkanlığın-daki Filistin Meclis-i Âli-i Şer'î-i İslâmiyye'den gelen davetle Kudüs'e giden Kemâleddin Bey burada Mescid-i Aksâ ile Kubbetü's-sahre'nin tamiratını üstlendi. 1923 yılında kısa bir süre için İstanbul'a geldi ve Çamlıca Kız Lisesi öğretmenlerinden Sabiha Hanım ile ikinci evliliğini yaptı. Aynı yılın Temmuz ayında Evkaf Nezâreti'ndeki görevine tekrar tayin edildiyse de Kudüs'teki çalışmalarını bitiremediği için bu göreve başlayamadı. 1925'te Mescid-i Aksâ'nın tamiratında gösterdiği başarıdan dolayı İngiliz Kraliyet Mimarlar Akademisi'ne (RIBA) şeref üyesi olarak seçildi. 1925 Ağustosunda yurda dönerek ekim ayında Ankara'da Evkaf Müdüriyet-i Umûmiyyesi İnşaat ve Tamirat müdürlüğüne tayin edildi. 1926'da Maarif Vekâleti'nce kurulan Sanâyi-i Neffise Encümeni başkanlığına getirildi, bu arada aynı yıl Kudüs'e giderek buradaki tamiratları denetledi.

Ankara'da önemli birçok esere imza atan Kemâleddin Bey, 13 Temmuz 1927 tarihinde Ankara Palas'ın şantiyesinde yer alan evinde geçirdiği beyin kanaması sonucu öldü. Cenazesi 16 Temmuz 1927'de İstanbul'a getirilerek ertesi gününü Üsküdar Karacaahmet Mezarlığı'nda Nuhkuyusu yakınlarına gömüldü. Mezarının yapımı uzun yıllar hizmet verdiği Vakıflar tarafından ihmal edilmiş, yol açımı sırasında bir ara mezarının kaybolduğu zannedilmiş, fakat daha sonra Fazıl Aynaoğlu tarafından Beyazıt Camii hazîresine taşındığı anlaşılmıştır. Halen burada yer alan kabri taşsız ve kitâbesiz olarak durmaktadır.

Kemâleddin Bey çok sayıda proje üretmiştir (Tekeli – İlkin, s. 243-258). Bunlardan tamamlanmış olan eserleri şunlardır: Rumelihisarı sırtında eski Berlin sefiri Galip Bey için iki köşk (1895'ten önce), Nişantaşı'nda İsmâil Paşa Konağı ve Halil Paşa Konağı, Çamlıca'da Hicaz Valisi Ahmed Râtib Paşa Konağı, Ortaköy Korusu'nda Sultan Reşad Köşkü, Haydarpasha'da Muhâcirîn Misafirhanesi, Fatih'te Ahmed Cevad Paşa Türbesi (1901) ve Gazi Osman Paşa Türbesi (1901-1902), Filibe'de Gar Binası (1908), Yeşilköy'de Mecidiye Camii (1909), Fatih- Çarşamba'da Fethiye Medresesi (1909-19), Beyoğlu'nda Kamer Hatun Camii (1911), Selânik'te Gar Binası (1911 sonrası, Balkan Savaşı yüzünden temel seviyesinde kalmıştır), Ali Rızâ Paşa Türbesi, Hüsnü Paşa Türbesi, İstanbul-Alemdar'da Vâki Efendi Medresesi (1911 sonrası), İstanbul Şehzadebaşı Talebe Yurdu, Edirne'de İttihat ve Terakî Kulübü Binası (Halkevi) ve Sıra Çarşılar, Uşak Meslek Okulu, Bandırma Hükümet Konağı, Aydın Evkaf Müdürlüğü, Eyüp'te Sultan Mehmed Reşad Türbesi (1911-12) ve Reşâdiye Mektebi (1911), İstanbul'da 1, 2, 3, 4 ve 5. Vakıf hanları (1911-26), İstanbul'da Vakıf Gürebâ Hastahanesi (1911 sonrası), Bostancı'da Kuloğlu Camii (1911-13), Bebek Camii (1913), Bakırköy-Kartaltepe'de Âmine Hatun Camii (1913-24), Şişli'de Âbide-i Hürriyet, Mahmud Şevket Paşa Türbesi (1913), Edirne'de Karaağaç Gar Binası (1913-14), Bostancı'da İbrahim Paşa Mekteb-i İbtidâisi (1913), Beyazıt'ta Medresetü'l-kudât (1913), Göztepe Mekteb-i İbtidâisi (1915-24), Medine'de Dârülulûm (1915), İstanbul Yavuzselim'de Medresetü'l-mütehassısın (1915-17), Lâleli'de Harikzedegân apartmanları (1919-22), Ankara'da Ankara Palas (1927) ve yedi adet vakıf evi



Kamer Hatun Camii – Tarlabaşı / İstanbul

(1927), Ankara Devlet Demiryolları Genel Müdürlüğü (1927-28), Ankara Gazi Eğitim Enstitüsü (1927-30), Ankara'da I ve II. Vakıf hanları (1926-30), Ankara Yenişehir'de mektep (Ağustos 1925'ten sonra), Ankara'da Mimar Kemâleddin Okulu (Ağustos 1925'ten sonra), Belvü Palas (Ağustos 1925'ten sonra), Amerikan Sefâreti (Ağustos 1925'ten sonra). Mimar Kemâleddin'in gerçekleştirdiği önemli tamiratlar da İstanbul Yenice Camii, Sultan Ahmed, Ayasofya ve Fâtih külliyesiyle 1922 - 1925 yılları arasında Mescid-i Aksâ ve Kubbetü's-sahre'nin tamiratıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Yıldırım Yavuz, *Mimar Kemalettin ve Birinci Ulusal Mimarlık Dönemi*, Ankara 1981; a.mlf., "Mescid-i Aksa ve Mimar Kemalettin", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, III, 471-485; a.mlf., "Kemalettin Bey", DBİst.A, IV, 521-522; a.mlf., "Kemalettin Bey", *Yaşamları ve Yapıtlarıyla Osmanlılar Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, II, 26-27; İlhan Tekeli – Selim İlkin, *Mimar Kemalettin'in Yazdıkları*, Ankara 1997; Nihat [Nigizberk], "Mimar Kemalettin ve Eserleri", *Mimar*, III, İstanbul 1933, s. 19-21; Sedat Çetintaş, "Mimar Kemalettin: Mesleği ve Sanat Ülküsü", *Güzel Sanatlar*, sy. 5, İstanbul 1944, s. 160-173; Özlem Ergün – Metin Keskin, "Mimar Kemalettin ve Yapıtları", *Arkipekt*, sy. 413, İstanbul 1994, s. 60-75; a.mlf., "Mimar Kemalettin ve Edirne", a.e., sy. 434 (1996), s. 47-49.



AHMET VEFA ÇOBANOĞLU
ÖZKAN ERTUĞRUL

KEMÂLEDDİN el-ENBÂRÎ

(bk. ENBÂRÎ, Kemâleddin).



Mimar
Kemâleddin
Bey'in
eserlerinden
Bakırköy
Kartaltepe'deki
Âmine Hatun
Camii ile
Bebek Camii –
İstanbul

KEMÂLEDDİN el-FÂRİSÎ (كمال الدين الفارسي)

Kemâlüddin el-Hasen b. Ali
b. el-Hasen el-Fârisî
(ö. 718/1319)

İranlı fizik ve matematik âlimi.

665 (1267) yılında doğdu. Modern kaynaklarda babasının ve kendisinin adlarının Muhammed b. Hasan, ölüm tarihinin 720 (1320) olarak gösterilmesi Heinrich Suter'in yanlış tesbit ve tahminine dayanmaktadır. *Kitâbü'l-Beşâ'ir fi 'ilmi'l-menâzır*'ını istinsah eden öğrencisi Simnânî eserin sonunda onun adını Hasan b. Ali b. Hasan şeklinde vermiş, ayrıca 19 Zilkade 718'de (12 Ocak 1319) elli üç yaşında iken Tebriz'de öldüğünü belirtmiştir. Öte yandan kaynaklarda görülen Ebü'l-Hasan, Ebü'l-Hayr ve Ebû Muhammed künyelerinin doğru olduğuna dair kesin bir bilgi yoktur.

Kemâleddin el-Fârisî, İbnü'l-Havvâm el-Bağdâdî'nin yanında uzun süre matematik öğrenimi gördü; arkasından otuz beş yaşında iken Tebriz'e giderek Kutbüddin-i Şîrâzî'nin derslerine devam etti. Bu arada ilm-i menâzır (optik) konusuyla ilgilenmeye başladı ve özellikle Nasîrüddin-i Tûsî'nin en gözde talebesi olan hocası Şîrâzî'nin tavsiyesi ve yardımlarıyla elde ettiği İbnü'l-Heysem'in optik ilmine dair *Kitâbü'l-Menâzır*'ını okuyup inceledi. Ardından bu esere *Tenkihu'l-menâzır* adıyla bir şerh yazarak sonuna bir küre yüzeyinde ışığın yansıması ve kırılması, gök kuşağı, hâle ve karanlık oda konularına dair yeni tesbitlerini ekledi; böylece İbnü'l-Heysem'in orijinal çalışmalarının düzeltilerek günümüze ulaşmasına yardımcı oldu. Kemâleddin el-Fârisî *Tenkihu'l-menâzır*'ı bitirince hocalarından Cemâleddin et-Türkistânî'ye göstermiş ve onun, kitabı inceledikten sonra telhis etmesini söylemesi üzerine *Kitâbü'l-Beşâ'ir fi 'ilmi'l-menâzır*'ı kaleme almıştır.

Kemâleddin el-Fârisî gök kuşağı teorisini çağdaşı Freiburglu Theodoricus'tan daha iyi açıklamıştır. Her ikisi de teorilerini İslâm dünyasındaki üstün optik çalışmalarından elde edilen sonuçlara, esas itibarıyla da İbnü'l-Heysem'in çalışmaları üzerine kurmuştur; ancak öncelik Fârisî'ye aittir. Gök kuşağı olayının doğru olarak açıklamasını yapan Fârisî, İbn Sînâ'nın bir su damlası ile içi su dolu bir cam küre arasında kurduğu benzetmeden hareket ederek ve İbnü'l-Heysem'in "yakan küre" deneylerini de dikkate alarak teoriye kü-

resel ortamda, aralarında bir veya birkaç yansımanın meydana geldiği iki kırılma açıklamasını dahil etti. Bu iki kırılma arasındaki yansımaları ayrı ayrı tanımlayarak ışın konileri konusu içinde ayrıntılı bir tarzda ortaya koydu (ayrıca bk. GÖK KUŞAĞI). Fârisî küresel sapmadan kaçınmak için hiperbolik mercekler kullanmayı önerdi. Kuvvetlerin birleşimi prensibini uyguladı ve İbnü'l-Heysem'in karanlık oda tatbikatını geliştirdi. Ona göre karanlık bir yerde elde edilen resimler (görüntüler) ışığın girdiği deliğin şekline bağlıdır ve delik ne kadar küçükse görüntüler o kadar keskin hatlı ve nettir. Geliştirdiği aletlerle tutulmaları, bulutların ve kuşların hareketlerini inceledi. İslâm bilim tarihinin en parlak ve en orijinal ürünlerinden birini teşkil eden *Tenkihu'l-menâzır*'da ışığın yayılması hakkında şu bilgilere yer verilmektedir: Sonsuz olduğu düşünülen ışığın hızı sonludur; fakat çok büyüktür. Farklı ortamlarda ışığın hızı optik yoğunlukla ters orantılıdır (madde yoğunluğu gibi değildir). Onun ulaştığı bu sonuç gerçekte ışığın tanecik teorisine karşı geliştirilen dalga teorisinin bir özeti sayılır.

Eserleri. 1. *Tenkihu'l-menâzır li-dav'i'l-başar ve'l-beşâ'ir*. Fizik ve fizyolojik optikten başka meteoroloji, perspektif ve renk etkileri hakkında önemli açıklamalar içeren eserde ayrıca müellifin ilim âleminde tanınmasını sağlayan 212 optik şekil yer almaktadır. Kitabın sonuna İbnü'l-Heysem'in *Maqâle fi'l-hâle ve kavsi kuzah*, *Maqâle fi'l-küret-i'l-muhrika*, *Maqâle fi keyfiyyeti'l-azlâl*, *Şüretü'l-küsûf* ve *Maqâle fi'd-dav*' adlı risâlelerinin şerhleri de eklenmiştir; bu risâlelerin ilk üçünü Eilhard Wiedemann Almanca'ya, diğer ikisini Rüşdî Râşid İngilizce'ye tercüme ederek yayımlamışlardır (DSB, VIII, 219). İstanbul kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunan *Tenkihu'l-menâzır* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2598; TSMK, III. Ahmed, nr. 3340; İÜ İslâm Araştırmaları Ktp., nr. 527) iki defa neşredilmiştir (Haydarâbâd 1347/1928-1348/1929; Kahire 1984). Eserle ilgili olarak Hüseyin Gazi Topdemir "Kemâleddin el-Fârisî'nin, İbnü'l-Heysem'in Optik Kitabının Kırılma Ait Bölümüne Yazdığı Açıklamanın Arapça'dan Çevirisi ve İncelemesi" adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1988, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). 2. *el-Beşâ'ir fi 'ilmi'l-menâzır*. Kısaca optik hakkında ulaşılan sonuçları ihtiva eder (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2451, Esad Efendi, nr. 2006; Tahrân Sipehsâlâr Medre-

sesi Ktp., nr. 554; Meşhed Âsitâne-i Kuds-i Radavî Ktp., nr. 5434). 3. *Esâsü'l-kavâ'id fi uşûli'l-fevâ'id*. Hocası İbnü'l-Havvâm'ın ferâiz, aritmetik ve geometri konusunda kaleme aldığı *el-Fevâ'idü'l-Bahâ'iyye fi'l-kavâ'idü'l-hisâbiyye*'sinin şerhidir. Bir mukaddime ile beş bölümden (makâle) oluşan eserin ilmî neşrini Mustafa Mevâlidî gerçekleştirmiştir (Kahire 1994). Ayrıca Mustafa Mevâlidî, P. Landry ile beraber üçüncü bölümün ikinci babını teşkil eden "Veznü'l-arz"ı da Fransızca'ya çevirmiştir (*Mecelletü târihi'l-ülûmi'l-'Arabiyye*, sy. X/1-2 [Halep 1994], s. 81-90). 4. *Risâle fi keyfiyyeti dav'i's-şems fi'l-hevâ* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4855, vr. 178-199, hicrî 721). 5. *Tezkiretü'l-ahbâb fi beyâni't-tehâb*. "Dost sayılar" (amicable numbers) hakkındadır. Eserin ilmî neşrini yapan Rüşdî Râşid (*Mecelletü târihi'l-ülûmi'l-'Arabiyye*, sy. VI [Halep 1982], s. 3-72) ayrıca metin üzerine inceleme yapmıştır (*Târihu'r-riyâziyyât*, s. 317-346). 6. *Hâşiye 'alâ zikri'l-aşli'r-rucû' ve'l-istikâme* (Süleymaniye Ktp., Damad İbrâhim Paşa, nr. 848, vr. 154-158). 7. *Risâle-i bahş der zâviye* (Tahrân Meclis-i Şûrâ-yı Millî Ktp., Mecmua, nr. 6584). 8. *Tahrîru Şüreti'l-küsûf*. İbnü'l-Heysem'in *Fî şüreti'l-küsûf*'u üzerine yapılan bir çalışmadır (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2598). 9. *Maqâle*. Nasîrüddin-i Tûsî'nin geometrik orantılar üzerine yazdığı on üçüncü makale hakkındadır (Leiden Üniversitesi Ktp., nr. 1031). Köprülü Kütüphanesi'nde Kemâleddin el-Fârisî'nin adına kayıtlı, ancak Sâbit b. Kurre'ye ait olabileceği tahmin edilen *Mes'ele fi'd-dâ'ire* adında küçük bir risâle daha bulunmaktadır (Ahmed Paşa, nr. 941, vr. 138-139).

BİBLİYOGRAFYA :

Kemâleddin el-Fârisî, *Esâsü'l-kavâ'id fi uşûli'l-fevâ'id* (nşr. Mustafa Mevâlidî), Kahire 1994, neşreden giriş, s. 5-23, 35-54; *Keşfü'z-zunûn*, I, 74, 384, 500; II, 1296; Suter, *Die Mathematiker*, s. 159; Brockelmann, *GAL*, I, 619; II, 273; *Suppl.*, I, 852, 853; II, 215, 295; Sartori, *Introduction*, II, 707-708; Sezgin, *GAS*, VI, 257, 302-303; VII, 288; Ali Abdullah ed-Deffâ – Celâl Şevki, *A'lâmü'l-fizyâ' fi'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 322-331; Ebü'l-Kâsım Kurbânî, *Fârsinâme*, Tahrân 1363/1984; a.mlf., *Zindeginâme-i Riyâzîdânân-ı Devre-i İslâmî*, Tahrân 1365 hş., s. 400-413; Rüşdî Râşid, *Târihu'r-riyâziyyâtü'l-'Arabiyye beyne'l-cebr ve'l-hisâb*, Beyrut 1989, s. 317-346; a.mlf., "Kamâl al-Din Abu'l Hasan Muhammed İbn al-Hasan al-Fârisî", *DSB*, VIII, 212-219; E. Wiedemann, "Über die Brechung des Lichtes in Kugeln nach Ibn al-Haitam und Kamal al-Din al-Farisi", *Sitzungsberichte der physikalisch-medizinischen Sozietät zu Erlangen*, XLII (1910), s. 15-58; a.mlf., "Kemâleddin", *IA*, VI, 569; Syed Hashimi (Faridabadi), "The Da'irat-ul-Ma'arif", *IC*, IV (1930), s. 663; Üsâme

Ânutî, "Kemâlüddin el-Fârisî", *ed-Dîrâsâtü'l-edebiyye*, VIII/1-2, Beyrut 1966, s. 49-59; Hüseyin Gazi Topdemir, "Kemâlüddin el-Fârisî'nin Gökkuşağı Açıklaması", *DTCFD*, sy. 33 (1990), s. 477-492; D. Pingree, "Kamâl al-Din al-Fârisî", *El²* (İng.), IV, 515; Ekber Dâna, "Kemâled-din Pârsî", *UDMİ*, XVII, 394-397; Gül A. Russel, "Fâresî, Kamâl-al-din Abu'l-Hasan Moham-mad", *Elr*, IX, 245-249.



MEHMET EMİN BOZHÜYÜK

KEMÂLEDDİN-i HÂRİZMÎ

(کمال الدین خوارزمی)

Kemâlüddin Hüseyin

b. Hasen-i Hârizmî-yi Kübrâvî-yi Zehebî
(ö. 836/1433 veya 840/1436)

İranlı sûfî ve şair.

Aslen Mâverâünnehirli olup daha çok Hârizm'de oturduğu için Hârizmî nisbe-siyle tanınmıştır. Bazı kaynaklarda Nec-meddîn-i Kübrâ'nın soyundan geldiği, bu sebeple Kübrâvî nisbesini aldığı kaydedil-mektedir (Ali Şîr Nevâî, s. 10). Küçük yaş-ta Mâverâünnehir'in ünlü şeyhlerinden Ebû'l-Vefâ-yi Hârizmî'ye intisap eden Ke-mâleddin ondan Mevlânâ Celâleddîn-i Rû-mî'nin *Meşnevî*'sini okudu. Bir şiirinden dolayı Hanefî fakihleri tarafından tek-fir edilerek Şâhruh'a şikâyet edildi. Şâh-ruh'un fermaniyle Herat'a getirilen Ke-mâleddin, kendisini tekfir edenlerle yap-tığı tartışmadaki savunması üzerine Hâ-rizm'e dönmesine izin verildi. Özbekler'in 836 (1433) veya 840'ta (1436) Hârizm'de-ki ayaklanmaları sırasında öldürüldü ve şeyhi Ebû'l-Vefâ-yi Hârizmî'nin kabri ya-nına gömüldü.

Eserleri. 1. *Yenbû'u'l-esrâr fî neşâyî-hi'l-ebâr*. Ahlâkî konuları içeren eserin mukaddimesinde müellif dönemin hü-kûmdarından da faydalandığını kayde-der. Bu hükümdarın huzurunda ilmî tar-tışmaya giriştiği Şâhruh olması müm-kündür. Eserin bir nüshası Tahran'da Meclis-i Şûrâ-yı Millî Kütüphanesi'nde bulunmak-tadır (nr. 591). 2. *Cevâhirü'l-esrâr ve ze-vâhirü'l-envâr*. Mevlânâ Celâleddîn-i Rû-mî'nin *Meşnevî*'sinin ilk üç cildinin şer-hi olup on bölümlük bir önsözle başlar. Birinci bölümde Hz. Ali ile Necmeddîn-i Kübrâ'ya kadar otuz bir sûfinin hal tercü-mesi ve Mevlânâ'nın tarikat şeceresi hak-kında bilgi verilmiş, ikinci bölümde bazı tasavvuf terimleri açıklanmış, diğer bö-lümlerde tasavvufia ilgili konular üzerin-de durulmuştur. Kemâleddin eseri şerhe-derken bazan secili ifadelerle yer vermek-le birlikte genellikle sade bir dil kullanmış-tır. Eser taş basması olarak üç cilt halin-

de Leknev'de basılmış (1312/1894), ayrıca Cevâd Şeriat tarafından yayımlanmıştır (İsfahan 1361 hş.). 3. *Keşfü'l-hüdâ*. Bû-sîrî'nin *Kaşidetü'l-bürde*'sinin Hârizm Türkçesi ile yapılmış şerhi olup bilinen tek nüshası Berlin'deki Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz'de (nr. 1688) bulunmaktadır (Götz, s. 531). Özbek Ebû'l-Hayr'a ithaf edilen eser üzerinde Devin A. Deweese neşir, tercüme ve ta-rihsel bir girişle Indiana Üniversitesi'nde tez çalışması yapmıştır. 4. *Künûzü'l-ḥa-ḳâ'ik fî rumûzi'd-deḳâyık*. Kemâled-din'in müridlerinin isteği üzerine yazdığı tasavvufa dair bu manzum eser *Keşfü'z-zunûn*'da (II, 1805-1806) mensur olarak gösterilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ali Şîr Nevâî, *Mecâlisü'n-nefâis* (nşr. Tayyar Lavçî), Taşkend 1961, s. 9-10; Hândmîr, *Habî-bû's-siyer* (nşr. M. Debîr-i Siyâkî), Tahran 1362 hş., IV, 9; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1805-1806; Browne, *LHP*, III, 444-445; Yûsuf İ'tisâmî, *Fihrist-i Kitâb-ḥâne-i Meclis-i Şûrâ-yı Millî*, Tahran 1311, II, 348; Safâ, *Edebiyyât*, IV, 491-493; a.mlf., *Gen-cîne-i Sûhan*, Tahran 1362, V, 206-216; M. Götz, *Türkische Handschriften*, Wiesbaden 1979, s. 531; Âgâ Büzûrg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşânî-fi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, V, 261; Abdülhü-seyin Zerrînkûb, *Dûnbâle-i Cüstücû der Taşav-vuf-i İran*, Tahran 1369 hş., s. 187.



RIZA KURTULUŞ

KEMÂLEDDİN-i İSFAHÂNÎ

(کمال الدین اصفهانی)

Ebû'l-Fazl İsmâîl b. Cemâlüddîn
Muhammed b. Abdirezzâk el-İsfahânî
(ö. 638/1240 [?])

İranlı şair.

568'de (1173) İsfahan'da doğdu. Döne-minin önemli şairlerinden Cemâleddîn-i İsfahânî'nin oğludur. İsfahan'ın tanınmış ailelerinden Âl-i Sâid'in himayesinde ye-tiştî. Hârizm, Rey ve Nişâbur'da bulundu-ğu birkaç yıl dışında hayatının büyük bir bölümünü İsfahan'da geçirdi. Son yıllarında mektuplaştığı Şehâbeddin es-Süh-reverdi'nin müridi oldu ve inzivâya çekil-di. Moğollar'ın İsfahan'ı ikinci defa kuşat-ması sırasında öldürüldü. İsfahan'ın Mo-ğollar tarafından zaptı 633 (1236) veya 638 (1240) yılında gerçekleştiğine göre Kemâleddin bu tarihlerden birinde katle-dilmiş olmalıdır. Devletşâh onun 2 Cemâ-ziyevvel 635'te (21 Aralık 1237) öldürül-düğünü kaydeder.

Büyük Selçuklular ve Hârizmşahlar'ın son dönem kaside şairleri arasında yer alan Kemâleddin babasıyla birlikte Irak

üşlûbunun öncülerindendir. Şiirlerinde, ancak iki defa okunduğu takdirde anlaşılabilen ince mânalara yer verdiği için ken-disine "Hallâkulmeânî" unvanı verilmiştir. Ancak kaside ve diğer şiirlerinde edebî sa-natları gereğinden fazla kullanması se-bebiyle Abdurrahman-ı Câmî tarafından eleştirilmiştir. Şiirlerinde toplum hayatı-yı la ilgili bilgiler, dinî çekişmeler, tasavvufî ve hikmetli sözlerin yanında Moğol istilâ-sının yarattığı huzursuzlukların da yansı-tıldığı görülmektedir.

Kemâleddin'in divanında, Şâfiî mezhe-bine mensup Âl-i Hucend ile Hanefî mez-hebine mensup Âl-i Sâid aileleri hakkın-daki kasideleri önemli bir yer tutar. Bun-ların yanında Hârizmşahlar'dan Alâeddin Tekiş ile Celâleddin Hârizmşâh, Salgurlu-lar'dan Atabek Sa'd b. Zengî, oğlu Ebû Bekir ve Hüsâmüddeve Erdeşîr-i Beven-dî'ye dair kasideler de bulunmaktadır. Ta-savvufa intisap ettikten sonra sûfiyâne gazeller yazan Kemâleddin'in divanı ilk olarak Bombay'da (1307 h.), ardından Bahrülulûm tarafından Tahran'da (1348 hş.) yayımlanmıştır. Bu baskı, şairin bir dostuna yazdığı taşlama niteliğinde bir mesneviyle *Risâletü'l-kavs* adlı eserini de içermektedir. Kemâleddin-i İsfahânî'nin bazı şiirlerini Louis Harold Gray *The Hundred Love Songs of Kamal ad-din of Isfahan* adıyla İngilizce'ye çevirmiştir (London 1903).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdurrahman-ı Câmî, *Bahâristân*, İstanbul 1275, s. 87; Devletşâh, *Tezkiretû's-su'arâ* (nşr. Muhammed Abbas), Tahran 1337, s. 148-154; Browne, *LHP*, II, 540-542; Storey, *Persian Lite-rature*, V/2, s. 350-355; Safâ, *Edebiyyât*, II, 871-874; Abdürresûl Hayyâmpûr, *Ferheng-i Sû-ḥanverân*, Tebriz 1340/1961, s. 487-488; Rypka, *HLL*, s. 214; İkbâl-i Âştîyânî, *Mecmû'a-yi Makâ-lât-i Abbâs İkbâl-i Âştîyânî* (nşr. Debîr-i Siyâkî), Tahran 1350, s. 297; Rızâzâde Şafak, *Târîḫ-i Edebiyyât-i İran*, Tahran 1352 hş., s. 465-469; M. Glünz, "Kamal Isma'il of Isfahan: Last of the Old Master of Persian Qasida Poetry", *Spek-trum Iran*, IX/1, Bonn 1996, s. 46-54; A. H. Zarrinkoob, "Kamâl al-Din Ismâ'il", *El²* (İng.), IV, 515-516.



ADNAN KARAIŞMAİLOĞLU

KEMÂLÎ, Ziyâeddin

(1873-1942)

Tatar Türkleri'nin

Cedidci düşüncü ve yazarlarından.

9 Aralık 1873'te Ufa'ya (Başkırdistan) bağlı Telaş (Kileş) köyünde doğdu. Asıl adı Pervâzeddin, künyesi Cemâleddin b. Ke-mâleddin b. Abdüsselâm b. Mustafa'-

dır. İlk eğitimini köyünde aldıktan sonra Ahund Hayrullah Osmânî'nin Ufa'da açtığı Osmâniye Medresesi'ne devam etti. Buradan mezun olunca aynı medresede ders okutan Ziyâeddin Kemâlî, Ufa Cem'iyet-i Hayriyesi tarafından Mısır'a Ezher Üniversitesi'ne gönderildi. İstanbul, Kahire ve Medine gibi ilim merkezlerinde çeşitli âlimlerin ders meclislerinde bulundu, bilhassa Muhammed Abdüh'un etkisinde kaldı. 1904'te memleketine dönüp yine Osmâniye Medresesi'nde ders vermeye başladı. Muhammed Sâbir el-Hasenî ve Şeyhuattar Abızgildin ile birlikte çıkardığı *el-Âlemü'l-İslâmî* gazetesi kısa ömürlü oldu (Mayıs 1906 – Ocak 1907). Yüksek bir medrese kurma arzusunu, büyük çabalar sonucunda Ufa'da 10 Ekim 1906'da Medrese-i Âliye-i Diniyye'yi açarak gerçekleştirdi. Buranın müdürlüğünü yürüttüğü gibi tefsir, hadis, siyer ve psikoloji dersleri de verdi. 1909'da Ufa'da ikinci mes-cidde imam ve müderris oldu. 1914'te yine Ufa'da kızlar için bir okul açtı. İdil-Ural bölgesi müslümanlarının 1917 yılında telif etmeye çalıştıkları *Mecelle-i Ahkâm-ı Şer'iyye* mecmuasının telif heyetinde Âlimcan Barudî, Rızâeddin b. Fahrreddin, Mûsâ Cârullah, Hasan Ata Abeşî, Necib Tünterî gibi âlimlerle beraber yer aldı. 1923'te Orenburg Müftülüğü'ne kadı, bir yıl sonra üçüncü mahallede imam oldu. 1905'ten itibaren İdil-Ural bölgesinde yayımlanan gazete ve dergilerde, 1924-1927 yılları arasında Ufa'da çıkan *İslâm Mecellesi*'nde çeşitli yazılar yazan Kemâlî 1930'da Bolşevikler'in yaptığı kıyımda mahkûm edildi ve 1942'de Samara'da öldürüldü. Kemâlî'nin şarkiyatçı Hermann Arminius Vámbéry ile özel bir dostluğu bulunduğu, onun Asya seyahatinde Ufa'ya uğradığı sırada kendisiyle görüştüğü, yazdığı eserleri Vámbéry'ye göndererek okuttuğu ve onunla mektuplaştığı bilinmektedir.



Ziyâeddin
Kemâlî

Şehâbeddin Mercânî'nin fikirlerini takip eden Ziyâeddin Kemâlî, İdil-Ural bölgesi dinî yenileşme (Cedîdçilik) hareketinin önemli isimlerinden biridir. Kurduğu Cedîdci medrese yanında İdil-Ural bölgesindeki medreselerin programlarının yenileştirilmesiyle de uğraşmıştır. Tasavvufu Kur'an ve Sünnet kaynaklı görmediği gibi sûfîlerin kullandıkları istihlaları, yaptıkları uygulamaları da (istimdad, istiâne vb.) İslâm'a aykırı bulmakta ve bunların İslâmiyet'e Hint, Fars, Yunan kültüründen girdiğini kabul etmekteydi. Kemâlî'nin bu fikirleri Mûsâ Cârullah ve Abdülhamîd Müslimî gibi âlimlerce eleştirilmiştir.

Ziyâeddin Kemâlî'nin devri için dikkate değer bir görüşü de İslâmiyet'i selef asrındaki sadeliğine döndürebilmek için İslâm ülkelerinin Kur'an'ın mânâsını kendi ana dilleriyle anlayabilmelerinin şart olduğunu belirterek Kur'an-ı Kerim'i tercüme girişmesidir. 1913'te Ufa'da çıkan *Dinî Tedbirler* adlı risâlesinin sonundaki ilânda tercümenin bir tarafında Arapça'sı, bir tarafında Türkçe'si olmak üzere iki cüz halinde 1914'ün yaz aylarında basılacağı bildirilmişse de bu teşebbüs gerçekleşmemiştir.

"Felsefe-i İslâmiyye" başlığıyla çeşitli kitaplar yayımlayan Kemâlî'nin bu dizideki eserleri sırasıyla şunlardır: *Felsefe-i İ'tikâdiyye* (Ufa 1910), *Felsefe-i İ'tikâdiyye* (Ufa 1911), *Felsefe-i İbâdât* (Ufa 1909), *Felsefe-i İbâdât* (Ufa 1911), *Felsefe-i İslâmiyye'den Allah Adaleti* (Ufa 1911), *Dinî Tedbirler* (Ufa 1913). Kemâlî'nin Kur'an tercümesi dışında *Kur'an Hidayetleri* ve *Dinî Mektep ve Medreselerimiz* gibi basılmamış eserleri olduğu da belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Rızâeddin Fahrreddin, *Mahkeme-i Şer'iyyemiz Müftülerimiz ve Kadılar Hakkında*, Nauçniy Arhiv Üfimskovo Nauçnovo Tsentra Rossiskoy Akademii Nauk, Tom 13, Noviy Akt, vr. 140*; Ziyâeddin Kemâlî, *Dinî Tedbirler*, Ufa 1913, s. 15-32, 58-75; *Rusya Müslümanlarının İkinci Umûmî İsyezdine Mahkeme-i Şer'iyye Tarafından Daklad*, Ufa 1917, s. 24-26; İ. Ramiyev, *Vakıtlı Tatar Matbuatı*, Kazan 1926, s. 19-20; Süleyman Rahimov, *Azade Ayşe Rorlich: The Volga Tatars a Profile in National Resilience*, Stanford - California 1986, s. 61, 91; "Galiya Medresesi", *Medreselerde Kitap Kışesi*, Kazan 1992, s. 114-128; Tavkil Kamalov, *Tatarskie Bogoslavi Ziya Kamali*, Kazan 1997, s. 6-9, 18-30, 48-53; Nadir Devlet, *1917 Ekim İhtilâli ve Türk-Tatar Millet Meclisi*, İstanbul 1998, s. 98, 192; Ravil Ötebay Kerimî – Marsel Farhşatov, "Galiya", *İslam na territorii bivşey Rossiyskoy imperii*, Moskova 1998, s. 29-30; İsmail Türkoğlu, *Rusya Türkleri Arasındaki Yenileşme Hareketinin*

Öncülerinden Rızaeddin Fahrreddin, İstanbul 2000, s. 147, 242, 279; İbrahim Maraş, *İdil-Ural Türklerinde Cedidçilik (Yenilikçilik) Hareketi: 1850-1917* (doktora tezi, 2000), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 53-55, 138-155; M. Hanefi Muzaffer, "Dinî Tedbirler Hem Ufak Fikirler İsimli Kitaplar Hakkında Muhakeme-1", *Şûra*, sy. 4, Orenburg 1916, s. 91-93; Ravil Ötebay Kerimî, "Dehşetli Devir Korbannan", *Gasırlar Avazı*, 1/2, Kazan 1996, s. 174-180.



İSMAİL TÜRKÖĞLÜ – İBRAHİM MARAŞ

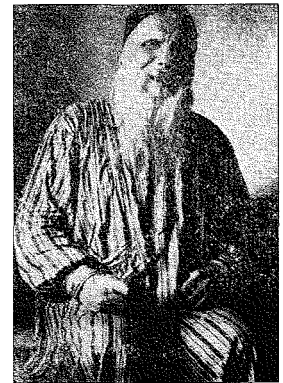
KEMÂLÎ EFENDİ

(1862 - 1954)

Mutasavvıf - şair.

Erzurum'un Pasinler ilçesine bağlı Gülükköy'de dünyaya geldi. Asıl adı Osman'dır. Doğum tarihi nüfus tezkeresinde 1881 olarak kaydedilmekteyse de bizzat kendisinin kaleme aldığı hal tercümesinden bu tarihin 1862 olması gerektiği anlaşılmaktadır.

Bir buçuk yaşında iken geçirdiği çiçek hastalığı sonucunda gözlerini kaybeden Kemâlî Efendi, altı yaşına geldiğinde bir süre köyün hocasından hâfızlık dersi aldıysa da bir ilerleme sağlayamadı. Bunun üzerine Erzurum'a götürüldü. Burada bir medresede şanssızlık eseri hâfiz yetiştirme usulünü bilmeyen bir hocaya teslim edilince yine bir netice alınamadı. Kendi ifadesine göre hocaların bilgisizliği yüzünden dört yıl kaybettikten sonra oradan alınarak Erzurum ulemâsından Yeşil İmam diye anılan Câfer Ağa Camii imam ve hatibi Seyyid Mustafa Efendi'ye teslim edildi. Onun yanında bir yıl içinde Kur'an-ı Kerim'i ezberlediği gibi kıraat ilminde de icâzet aldı. Bu sırada on sekiz yaşında olan Kemâlî Efendi Taşkesenli Şeyh Ahmed Efendi'den dinî ilimleri tahsile başladı. Bir yandan da Hâfız-ı Şîrâzî ve Fuzûlî'nin divanları ile Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin *Meşnevî*'sini ezberledi. Ayrıca medrese



Kemâlî
Efendi

derslerine devam ederek icâzet almaya hak kazandı.

Kemâlî Efendi yüzünü göremediği bir sevgiliye âşık olduğu bu dönemde derdine derman ararken Kolağası Ali Rızâ adlı ârif bir zatla tanışarak sohbetlerine devam etmeye başladı. Bu sohbetler sırasında mecazi aşkı ilâhî aşka dönüştü. İlâhî aşkın cezbeleriyle Erzurum'dan ayrılarak on bir yıl süren seyahate çıktı. Bu sırada yirmi sekiz yaşında olan Kemâlî Efendi yaya olarak Diyarbekir'e gitti, oradan Musul ve Bağdat'a geçti. Necef ve Kerbelâ'yı ziyaret etti. Buralarda mersiye ve kasideler okuyarak Hz. Peygamber'in soyuna ve onları sevenlere revâ görülen zulüm ve haksızlıkları dile getirdi. Ehl-i beyt muhabbetini terennüm etti. Ardından yoluna devam ederek Trablusşam'a geldi. Şehrin müftüsü ile tanışıp onunla dost oldu ve bir yıla yakın bir süre burada kaldı. Daha sonra İskenderun, Antakya ve Halep'e geçti. Gittiği yerlerde Ehl-i beyt sevgisini ateşli bir dille telkin eden mersiye ve gazeller söylediğinden Alevî olarak tanındı. Halep Mevlevihânesi'nde bir süre kalıp Konya'ya geldi. Ehl-i beyt muhibbi olan Mevlânâ Dergâhı postnişini Abdülvâhid Çelebi tarafından dergâhta uzunca bir süre misafir edildi. Abdülvâhid Çelebi'nin oğlu Abdülhalim Çelebi ile de dostluk kuran Kemâlî Efendi'ye onun vasiyetiyle mesnevîhanlık icâzeti verilerek mevlevî sikkesi giydirdi.

1901'de İstanbul'a giden Kemâlî Efendi, bir süre Ramî'de bostan bekçiliği ve Beyazıt Camii avlusunda arzuhalcilik yaptı. Bu sırada, kendisini Erzurum'dan tanıyan Fâtih müderrislerinden Hacı Nazmi Efendi'nin ısrarı üzerine Fâtih Camii'nde *Meşnevî* okutmaya başladı. Ayrıca Hacı Nazmi ve Manastırlı İsmâil Hakkı'nın derslerini takip ederek onlardan da icâzet aldı. Fâtih Camii'nde *Meşnevî* okutduğu bu dönemde aynı camide vaaz veren Said Nursi tarafından Râfizilik ve zındıklıkla itham edildi. 1903 yılında üç aylarda dinî hizmetlerde bulunmak üzere Selânik'e gönderildi. Burada İttihad ve Terakî Cemiyeti'nin ileri gelenlerinden doktor Şükrü Kâmil, Mehmed Sâdık, Talat ve Manyasizâde Refik beylerle tanıştı. İstanbul'a döndüğünde Şehzadebaşı'nda Kanûnî Sultan Süleyman'ın âmâların barınması için vakfettiği imarete yerleşti. İmarette yaşayan âmâların durumlarının çok kötü olduğunu farkederek vakfiye şartlarına uyulmasını sağlamak amacıyla bir selâmlık resminde Sultan Abdülhamid'e dilekçe verdi. Ertesi hafta saraya davet

edilen Kemâlî Efendi, padişahın huzuruna çıktığında ona âmâların içinde bulunduğu zor şartları ve vakfiyede kendilerine tanınan imkânları anlattı. Görüşmeden memnun kalan padişah vakfın ihyasını ve Kemâlî Efendi'nin imaretin yöneticiliğine tayinini istedi. İmaratin Meşrutiyet'ten sonra, Kemâlî Efendi'nin kendisini Şam'da ceza reisi iken tanıdığı Şeyhülislâm Ürgüplü Mustafa Hayri Efendi ve Selânik'te tanıştığı Dahiliye Nâzırı Talat Paşa'nın üye olarak bulunduğu hükümet tarafından lağvedilmesine karar verilmiş, ancak bu ikisi, kararın çok hürmet ettikleri Kemâlî Efendi'nin İstanbul'da bulunduğu sırada uygulanmasının doğru olmayacağını belirtince Kemâlî Efendi bir vesile ile Erzurum'a gönderilmiş ve imaret bu sırada lağvedilmiştir.

Kemâlî Efendi imaretteki görevini sürdürürken bir yandan da Üsküdar'da bir oda kiralayarak *Mecelle* okutmaya başladı (1904). Bu dönemde dostlarından *Gülzâr-ı Hakikat* müellifi Fazlullah Rahîmî Efendi ile birlikte bir iş için Eyüp'e gittiklerinde Rahîmî Efendi, mürşidi Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'yi Eyüp Nişancası'ndaki Şeyh Murad Dergâhı'nda ziyaret etti. Kemâlî Efendi dergâhın avlusunda arkadaşını beklerken kendi ifadesine göre on dokuz yıl önce gördüğü bir rüyayı aynı heyecan ve tazeliğiyle yeniden yaşamaya başladı. Bu sırada karşısına çıkan rüyasında gördüğü kişi, yani Melâmî-Hamzavî Kutbu Seyyid Abdülkâdir-i Belhî idi. O zamana kadar hiçbir şeyhe intisabı bulunmayan Kemâlî Efendi cezbeye kapılarak hemen orada Abdülkâdir-i Belhî'ye intisap etti. Aynı gün girdiği dergâhtan iki yıl sonra dışarı çıkmasına izin verildi. Mürşidin vefatına kadar on sekiz yıl kendisine hizmet edip feyiz aldı. Bu arada Fatih'in Sofular semtindeki bir tekkenin şeyhliği Meclis-i Meşâyih tarafından kendisine teklif edildiyse de mürşidine hizmeti tek-

ke şeyhliğine tercih ederek bu teklifi kabul etmedi. Mürşidinin ölümünden sonra hayatını Şeyh Murad Dergâhı civarındaki evinde geçiren Kemâlî Efendi 8 Ocak 1954'te vefat etti. 10 Ocak günü Eyüp Camii'nde kılınan cenaze namazının ardından Edirnekapi Mezarlığı'na defnedildi. Kabir taşına kendisine ait, "Cismim rûha döndü elhamdülillâh / Her şey fenâ bulur bâkidir Allah / Hakır Muhammed'dir hem Resûlullah / Ben âl-i abânın kıtmîri idim" mısraları yazılmıştır.

Ziyaretine gelenleri güler yüzle karşılayıp hatırlarını soran Kemâlî Efendi istidat ve idraklerinin derecesine göre onlarla sohbet etmiş, yüksek kabiliyetli olanlara tasavvufun en ince ve zor konularını doyurucu ifadelerle anlatarak gönüllerini Hakk'a yöneltmiştir. Sohbetlerinde özellikle Ehl-i beyt sevgisini aşlamaya gayret eden Kemâlî Efendi gönlüne doğan vâridatı manzum ve mensur olarak yazdırmış, *Kemâlî Divanından Aşk Sızıntıları* ve *İrfan Sızıntıları* adlı iki eseri bu şekilde meydana gelmiştir.

Kemâlî Efendi, Hamza Bâlî'den sonra Hamzaviyye adını alan Bayramî Melâmîliği'ne mensuptur. Tarikat silsilesi Seyyid Abdülkâdir-i Belhî, Seyyid Bekir Reşad Efendi ve diğer Hamzavî kutupları vasıtasıyla devam ederek Hamza Bâlî'ye, oradan da Hacı Bayrâm-ı Vellî'ye; Nakşibendî-Alevî silsilesi Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'nin babası Süleyman-ı Belhî vasıtasıyla Bahâeddin Nakşibend'e; diğer bir Melâmî silsilesi de Rumeli Nakşibendî Melâmîliğinin piri sayılan Muhammed Nürü'l-Arabî'ye ulaşır. Nürü'l-Arabî 1871'de İstanbul'a geldiğinde Abdülkâdir-i Belhî'yi birkaç defa ziyaret ederek dergâhta misafir kalmıştı. Başhalifesi ve damadı Abdülkerim Fedâî'den hilâfet almakla birlikte Muhammed Nürü'l-Arabî'ye de hizmet etmiş olan Hacı Abdürreûf Efendi 1919'da İstanbul'a gelince Abdülkâdir-i Belhî'yi ziyaret etmiş, bu ziyaret sırasında Abdülkâdir-i Belhî'nin izniyle Kemâlî Efendi'ye hilâfet vermiştir. Böylece Seyyid Abdülkâdir-i Belhî'nin temsil ettiği Bayramî Hamzavî Melâmîliği ile Seyyid Muhammed Nürü'l-Arabî'nin temsil ettiği Nakşibendî Melâmîliği Kemâlî Efendi'de birleşmiş ve kendisi melâmet ehli tarafından zamanın kâmilî olarak kabul edilmiştir.

Eserleri. *Kemâlî Divanından Aşk Sızıntıları*. Şiir söylemeye yirmi yaşında başladığını ifade eden Kemâlî Efendi'nin şiirleri ilk olarak 1947 yılında derlenerek



Kemâlî Efendi'nin mezar taşı - Edirnekapi / İstanbul

yayımlanmış, eser bu tarihten sonra söylendiği şiirlerin ilâvesiyle iki defa daha basılmıştır (İstanbul 1957, 1987). Kitap münâcât, na't, gazel, kaside, mersiye ve divan edebiyatının diğer nazım şekilleriyle yazılmış şiirlerle hece vezninin kullanıldığı çoğu tasavvufî muhtevalı şiirlerden oluşmaktadır. Fuzûlî ve Bağdatlı Rûhî'yi onların seviyesinde tahmîn edecek kadar yüksek bir şiir gücüne sahip olduğu görülen Kemâlî Efendi'nin bazı şiirleri bulunduğu tasavvufî makamın ifadeleri olduğundan bunların anlaşılması oldukça güçtür. Eserde nasihatnâme türündeki altmış sekiz beyitlik "Enîsü'l-fukarâ" isimli manzume ile "Na't-ı İmâm-ı Ali Aleyhisselâm" ve "Mersiye-i İmâm-ı Hüseyin Aleyhisselâm" adlı manzumeler özellikle dikkat çekmektedir. Bu mersiye ve hece vezniyle yazılmış devriye niteliğindeki manzumeler türünün son ve en güzel örnekleridir. 2. *İrfan Sızıntıları* (İstanbul 1987). Kemâlî Efendi'nin itikad ve ibadete dair bazı konuları tasavvufî açıdan şerheden risâleleriyle, bir kısım âyetlerin tasavvufî tefsirlerini ve seyrü sülûkle ilgili bilgileri ihtiva eden risâlelerinin derlenmesiyle meydana gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kemâlî Divanından Aşk Sızıntıları (haz. Baha Doğramacı), İstanbul 1977, hazırlayanın girişi, s. 11-41; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, s. 1306-1307; "Görünüşte Âma Hakikatte Her Şeyi Bilen ve Gören Alim, Fazıl Osman Kemâlî Efendi Bugünkü İlmîni ve İrfanını Nasıl Elde Ettiğini Anlatıyor", *Edebiyat Dünyası*, II/29, İstanbul 1949, s. 2-4; Asım Sönmez, "Şair, Bestekâr, Mesnevihan Osman Kemâlî Efendi", *İstanbul*, sy. 69, İstanbul 1969, s. 22-23; sy. 70 (1969), s. 20-21.



NİHAZ AZAMAT

KEMALİYE

Erzincan iline bağlı bir ilçe merkezi.

Doğu Anadolu bölgesinin batı ucunda Munzur dağlarının batı ucu ile onun batısındaki Sarıççek dağları arasına derin bir biçimde gömülmüş olan Fırat (Karasu) nehrinin sağ (batı) kıyısında kurulmuştur. Bu kesimde vadinin doğu (sol) yamacı Fırat vadisine (günümüzde Keban Barajı'nın kuzeye doğru uzanan dar körfezi) dik bir şekilde indiği halde vadinin batısındaki Hotar dağı (Sarıççek dağlarının doğu ucu) kademeler halinde ve nisbeten hafif bir eğimle gerileyerek burada küçük bir kasabanın kuruluş yeri için elverişli coğrafi şartları hazırlamıştır. Sözü edilen yerde kasabanın yüksek kesimlerinden çıkan Kadıgözü adlı, suyu gür bir kaynağın var-

lığı da yerleşmeyi kolaylaştıran ikinci bir coğrafi unsurdur. Zira bu gür kaynak yüz yıllar boyunca buradaki yerleşme biriminin hayat kaynağı olmuştur. Kemaliye'nin eski adı olan Eğin de "kaynak" (pınar) anlamına gelen "agn" (akn) kelimesinden türemiştir.

Ne zaman ve nasıl kurulduğu bilinmeyen, Eskiçağ'larda bir ara İran (Pers) ve Pontus hâkimiyetinde bulunan Eğin'in yer aldığı bölge, Pompeius'un Mithradates'i yenilgiye uğratması üzerine de Roma hâkimiyetine girdi (Serdaroğlu, s. 14). Fakat Eğin ve çevresinin coğrafi durumu burayı yönetenlerin de kolaylıkla ulaşamayacağı bir yapıda olduğundan yöre zaman zaman başına buyruk hareket eden mahallî idarecilerin elinde kaldı. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılışından sonra Doğu Roma'nın (Bizans) egemenliğine geçen topraklar Bizans döneminde müslüman Araplar'ın hücumuna uğradı. Ardından Anadolu Selçuklu, İlhanlı ve Akkoyunlular'ın eline geçti. Anadolu'da Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan önce ve bu devletin zayıflamasını izleyen dönemlerde mahallî yönetimler kısa süreli olarak Eğin ve çevresini ellerinde tuttular. Bu arada merkezi Harput olan kısa ömürlü Çubukoğulları Beyliği'nin sınırları içine de girmiş olduğu anlaşılmaktadır (Bezer, LXI/230 [1997], s. 83). Timur istilâsının ardından Çelebi Sultan Mehmed döneminde Osmanlı topraklarına katıldıysa da kesin hâkimiyet Yavuz Sultan Selim devrinde Çaldıran Savaşı sonrası kuruldu. 924'te (1518) Eğin, Diyarbekir eyaletinin Arapkir livâsı sınırları içinde bir köy durumunda bulunuyordu. 937 (1530) tarihli kayıtlara göre Eğin, Arapkir kazasının Arapkir'den sonraki en büyük yerleşim yeri idi. Bu sıralarda 200 hâne, yetmiş yedi müccered (bekâr) olmak üzere 1000-1200

dolayında nüfusu vardı. Bunun yarısından daha az bir kısmını hristiyanlar oluşturuyordu (doksan iki hâne, yaklaşık 400-450 kişi). Eğin XVI. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir kasaba özelliği kazandı. XVII. yüzyılda Kâtib Çelebi'nin *Cihannûmâ'sı* ile Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme'si* Eğin'den çok miktarda meyve üreten bağlık ve bahçelik bir kasaba olarak söz eder. Evliya Çelebi ayrıca kalesinde ve kalenin altındaki aşağı şehirde üstü toprakla örtülü 1000 kadar bakımlı evleri bulunduğunu ve Eğin yaylalarının meşhur yaylar olduğunu, çarşısında baştan başa yaycılarını sıralandığını ilâve eder.

XVIII. yüzyıla ait belgeler, bu yüzyılın ikinci yarısında kasabanın on üç mahalleden oluştuğunu (Tapur, Eskici Ahî, Erigi / Ariki, Manya, Mahallebaşı, Konzuşoğlu, Mahmud Paşa, Serdanoğlu, Kazgancı, Pencik, İlli, Arzuman ve Eskici mahalleleri) ortaya koyar (Taş, XI [1996], s. 138). Bu yüzyılda Eğin'in zaman zaman yerli voyvodalar tarafından idare edildiği de bilinmektedir. XVIII. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti'nin Avusturya ve Rusya ile giriştiği savaşlar esnasında Eğin'den asker, iâşe ve erzak temini isteğinde bulunulduğu ve bunların nakli için deve istendiği görülmektedir (günümüzde Kemaliye'de deve bulunmadığından bu belgeler, yörenin bugünü ile geçmişi arasında ekonomik coğrafya farklılaşmasını göstermesi açısından ilgi çekicidir). XVIII. yüzyılın sonlarına doğru Deli Haliloğulları'nın isyanından etkilenen Eğin, XIX. yüzyılın ilk yarısında Diyarbekir vilâyeti Harput sancağı içinde bir kaza merkezi durumundaydı. 1839 Nisanında buraya uğrayan Alman Mareşali Moltke, Eğin'i Amasya ile karşılaştırarak güzel bir şehir olduğunu, Amasya'ya göre daha azametli, dağının daha heybetli, nehrinin daha önemli



Kemaliye kasabası ve Fırat (Karasu) vadisinden bir görünüş

bulunduğunu kaydeder. Yine aynı yıllarda Eğin'e gelen Charles Texier, çeşitli mahallelere dağılmış bulunan kasabada 2000'i müslümanlara, 700'ü hristiyanlara (Ermeni) ait olmak üzere 2700 kadar ev bulunduğunu yazar. Bu yüzyılda Eğin'de ince pamuklu bez, hamam takımları, ipekli dokumalar, yazma başörtüleri ve mendil üretimi çok yaygınlaşmıştı. Yüzyılın sonuna doğru halı dokumacılığı ve ticareti de gelişti. Halı ticaretinin gelişmesinde yöreyi Karadeniz kıyısında Giresun'a bağlayan ve buradan geçen güney-kuzey doğrultulu (Arapkir-Eğîn-Kuruçay-Refahiye-Şebinkarahisar-Giresun) kervan yolunun etkisi büyük olmuştur. Ayrıca kasabanın batısında Sarıçiçek yaylası gibi önemli bir hayvancılık alanının bulunması da Eğin'de başka bir zanaat kolu olan dericiliğin gelişmesini sağlamıştı.

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Eğîn Ma'mûretülâzîz vilâyetine bağlandı (1878). Bu dönemde buraya uğrayan Batılı yazarlardan Yorke Eğîn'in nüfusunu 15.000, Vital Cuinet ise 19.000 olarak tahmin etmektedirler. Cuinet bu nüfusun 12.000'i'nin Türk, 7000'inin Ermeni olduğunu yazar.

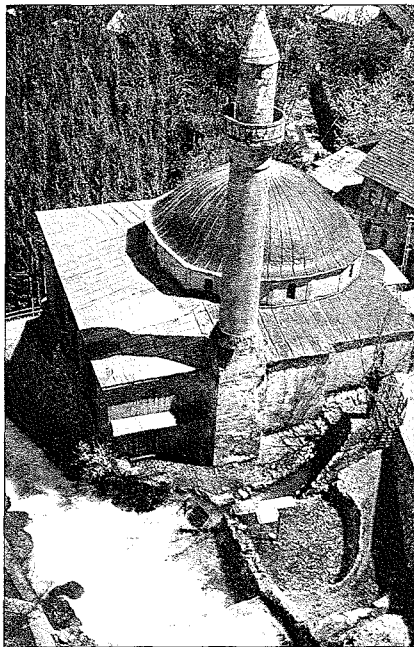
XX. yüzyıl başlarında imparatorluğun içine düştüğü durum ve özellikle I. Dünya Savaşı Eğîn'in de sönükleşmesine, mahallî sanayi ve ticaretinin de gerilemesine, nüfusun azalmasına sebep oldu. 1918'de buradan geçen Kâzım Karabekir, daha öncekilerin değindiği gibi bakımlı ve düz damlı evlerden söz ederek bu damlarda dut ve pestil kurutulduğunu ve bunların ekonomik öneme sahip olduğunu vurgular (*Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu, Sarıkamış, Kars ve Ötesi*, s. 42).

Millî Mücadele yıllarının sonuna doğru kasaba halkının isteği üzerine 21 Ekim 1922 tarihli Bakanlar Kurulu kararıyla Eğîn adı Kemaliye'ye dönüştürüldü. Cumhuriyet'in başlarında önce Elazığ (Elaziz) vilâyetine bağlı bir kaza merkeziydi. 1926 yılında Malatya'ya, 11 Mayıs 1938 tarihli kanunla da Erzincan iline bağlandı. Cumhuriyet döneminin ilk nüfus sayımında (1927) nüfusu 3488 olarak belirlendi. Ziraat imkânları az bir yörenin merkezi durumunda olduğundan nüfusu hiçbir sayımda 4000'i bulmamış (en fazla 1935'te 3545), ardından devamlı gerileyerek 3000'in de altına düşmüş, 2000 yılı nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre ise 2227 nüfus sayılmıştır. Erkek nüfusun büyük şehirlerde çalıştığı (geleneksel ola-

rak kasap) "gurbetçilik"le tanınan bir kasaba oluşu bu nüfus azlığını açıklar.

Günümüzde on mahalleden oluşan (Ariki, Dörtöylağzı, Bahçe, Genççağa, Halılağa, Hacıyusuf, İshakpaşa, Naip, Sandıkbağı, Taşdibi) ve küçük derelerle (Koşan deresi, Ariki deresi gibi) birbirinden ayrılan Kemaliye'nin mahalleleri güney-kuzey doğrultusunda ve bazıları birbirinden ayrı olarak 10-12 kilometrelik yeşillik bir şerit halinde uzanır. Kemaliye'nin yerleştiği yerin topografik durumu sebebiyle şeridin eni dardır. Doğu-batı doğrultusunda en fazla genişlediği yer iş ve idarî merkezin yerleştiği Taşdibi, Genççağa ve Dörtöylağzı mahallelerinin bulunduğu kesimdedir. Burada kasaba 850 m. ile 1000 m. yükseklikler arasında yaygınlaşarak 600 metrelik bir genişlik kazanır. Nüfusun en sık olduğu kesimler de adı geçen bu mahallelerle bunlara komşu olan İshakpaşa mahallesidir. Ekonomik faaliyet olarak bugün Kemaliye büyük şehir marketlerine ve kuru yemişçilerine kendi adıyla anılan dut kurusu (Türkiye'nin başka yörelerinde bulunmayan Fırat dirseği içi ve yakın çevresinde yetişen çok küçük ve çekirdeksiz dut) göndermekte, eski önemini yitiren halıcılığa ise çok az devam etmektedir. Son yıllarda çevredeki kırsal kesim halkının ihtiyacını karşılamak

Kemaliye Orta Camii



üzere bir çuval fabrikası kurulmuştur. Zaman zaman çalışıp zaman zaman verimli olmayan balıkçılık üretim tesisleri de vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

998 Numaralı Muhasebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve Arab ve Zülkadriyye Defteri: 937/1530 (haz. Ahmet Özkılıç v.dğr.), Ankara 1998, I, 93; Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, s. 624; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 214-215; H. von Moltke, *Türkiye Mektupları* (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 246-247; Ch. Texier, *Küçük Asya* (trc. Ali Suad), İstanbul 1340, III, 113; *Projet de construction de la route d'Erzindjian à Eguin, carte du trace de la route*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, nr. 67 (Erzincan-Eğîn yolu güzergâhını gösterir, muşamba üzerine 1883'te yapılmış 1:100.000 ölçekli harita); Cuinet, II, 363 vd.; J. S. Martin, *Mémoire sur l'Arménie*, Paris 1919, I, 189; Osman Turan, *Doğu Anadolu Türk Devletleri Tarihi*, İstanbul 1973, s. 162; Osman Efe, *Eğîn Dedikleri*, İstanbul 1975; Tahir Erdoğan Şahin, *Erzincan Tarihi*, Erzincan 1985-87, I, 250; II, 240, 263, 276; Berrin Alper, "Kemaliye Evlerinde Metal İşçiliği", *4. Ulusal El Sanatları Sempozyumu Bildirileri (21-24 Kasım 1984)*, İzmir 1985, s. 1-3; a.mlf., "Kemaliye Evleri", *Fırat Havzası Sanat Tarihi Sempozyumu (20-21 Mayıs 1987)*, Elazığ 1992, s. 95-97; a.mlf., "Kemaliye (Eğîn) Evlerinin Konut Mimarlığı İçindeki Yeri ve Önemi", *9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi*, Ankara 1995, I, 129-143; Kâzım Karabekir, *Erzincan ve Erzurum'un Kurtuluşu Sarıkamış, Kars ve Ötesi*, Erzurum 1990, s. 42; Ümit Serdaroğlu, "Öntarihten İslâm Döneminin Başlangıcına Kadar Elazığ Kuzeyinde Kültürel Hareketler", *Fırat Havzası Sanat Tarihi Sempozyumu (20-21 Mayıs 1987)*, Elazığ 1992, s. 14; Erdal Karakaş, *Merkezi Fonksiyonları Açısından Ağın-Arapkir ve Kemaliye İlçeleri* (doktora tezi, 1996), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; *Her Yönüyle Kemaliye* (Kemaliye Kaymakamlığı Yayını), İstanbul 1996; Mehmet Şükrü Ertem, *Eğîn: Kemaliye*, İstanbul 1996; Nejat Göyünç, "Diyarbakir Beylerbeyliği'nin İlk İdarî Taksimatı", *TD*, sy. 23 (1969), s. 23-34; Emrullah Güney, "XIX. Yüzyılda Eğîn-XX. Yüzyılda Kemaliye 'Ekonomik Gerilemeye Örnek Kent'", *Fırat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, I/1, Elazığ 1981, s. 122-129; Kenan Ziya Taş, "1760-1817 Tarihli Eğîn Şer'iyye Sicilindeki Asayişle İlgili Belgelerin Değerlendirilmesi", *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi*, V, Bornova 1990, s. 273-275; a.mlf., "1760-1817 Yılları Arasında Eğîn (Kemaliye) Kazası", a.e., XI (1996), s. 137-146; Gülay Ögün Bezer, "Harput'ta Bir Türkmen Beyliği Çubukoğulları", *TTK Belleten*, LXI/230 (1997), s. 83; Besim Darkot, "Eğîn", *İA*, IV, 194-196; a.mlf., "Eğîn", *Eİ²* (İng.), II, 689.



ERDOĞAN AKKAN – METİN TUNCEL

KEMALOĞLU

XIV. yüzyılda yazılmış
Ferahnâme adlı mesnevinin yazarı
(bk. FERAHNÂME).

KEMALPAŞAZÂDE

(ö. 940/1534)

Osmanlı şeyhülislâmı ve tarihçisi.

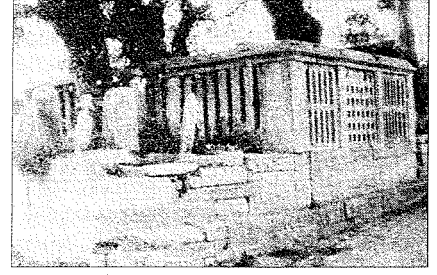
Asıl adı Şemseddin Ahmed'dir. Şehzade Bayezid'e (II. Bayezid) lalalık yapan büyükbabası Kemal Paşa'ya nisbetle Kemalpaşazâde, Kemalpaşaoğlu veya İbn Kemal diye anılır. 3 Zilkade 873'te (15 Mayıs 1469) dünyaya geldi. Bazı kaynaklarda Tokat'ta, bazılarında Edirne'de doğduğu kaydedilmekte, Amasyalı olduğu da ileri sürülmektedir (*Amasya Tarihi*, III, 224). İstanbul'un fethinde bulunan babası Süleyman Çelebi'nin 879'da (1474) Amasya muhafızlığına tayin edildiği ve Şehzade Bayezid'in maiyetinde bulunduğu anlaşılmaktadır. 883'te (1478) Tokat sancak beyliğine nakledilen Süleyman Çelebi İstanbul'da vefat etmiş ve babası Kemal Paşa'nın Eski Odalar civarındaki türbesine defnedilmiştir. Kemalpaşazâde'nin annesi, İran'dan gelip Tokat'a yerleşen Fâtih Sultan Mehmed dönemi kazaskerlerinden Küpelioğlu Muhyiddin Mehmed'in kızıdır (Mecdî, s. 215).

Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledikten sonra Amasya ulemâsından Arap dili ve edebiyatı, mantık ve Farsça öğrenimi gören Şemseddin Ahmed önce askerî sınıfa girdi ve altı bölük sipahisi olarak II. Bayezid'in seferlerine katıldı. Kendisinden naklen Taşköprizâde, onun, Sadrazam Çandarlı İbrâhim Paşa'nın bir meclisinde 30 akçe ile Filibe müderrisi olan Molla Lutfî ünlü akıncı kumandanı Evrenosoğlu Ahmed'in üst tarafına oturunca ulemânın ümerâdan daha çok itibar gördüğüne kani olduğunu ve ilmiye sınıfına geçmeye karar verdiğini belirtir (*eş-Şekâ'ik*, s. 377). Önce Edirne'de Molla Lutfî'nin derslerine devam eden Şemseddin Ahmed ardından Kestelî Muslihuddin Mustafa, Hatibzâde Muhyiddin Efendi,

Muarrifzâde Sinâneddin Yûsuf, Müeyyetzâde Abdurrahman Efendi gibi âlimlerden ders alarak tahsilini tamamladı.

İlk olarak Anadolu Kazaskeri Müeyyetzâde Abdurrahman'ın desteğiyle 30 akçe yevmiyeli Edirne'deki Ali Bey (Taşlık) Medresesi müderrisliğine tayin edildi. Bu arada kendisine 33.000 akçe ihsan edilip Türkçe bir Osmanlı tarihi yazmakla görevlendirildi. Ardından 40 akçe ile Üsküp'teki İshak Paşa Medresesi'ne gönderildiyse de (911/1505) bir yıl sonra Edirne'ye dönüp Halebiye ve Üç Şerefeli medreselerinde çalıştı. Bir ara İstanbul'da Sahn-ı Semân'da ders veren Kemalpaşazâde (914/1508) tekrar Edirne'ye döndü ve buradaki Sultan Bayezid Medresesi müderrisliğine tayin edildi (917/1511).

Yavuz Sultan Selim zamanında Osmanlı kamuoyunu Safevîler'e karşı hazırlamak amacıyla yazdığı risâlede Şah İsmâil'i ve akîdesini eleştirerek Şîîler'le yapılacak savaşın cihad sayılacağını belirtmesiyle şöhreti artan Kemalpaşazâde 921'de (1515) Edirne kadılığına, 14 Şâban 922'de (12 Eylül 1516) Anadolu kazaskerliğine getirildi. Bu görevde iken katıldığı Mısır seferinde padişahın büyük itibar gördü ve beylerbeyi olarak tayin edilen Hayır Bey'e yardımcı sıfatıyla Mısır'ın tahririnde görev aldı. Bu sefer dönüşünde atının ayağından sıçrayan çamurun padişahın kaftanını kirletmesi üzerine Yavuz Sultan Selim'in, "ulemâ ayağından sıçrayan çamurların medâr-ı zînet ve bâis-i mefharet" olacağını söyleyerek kaftanının ölümünden sonra sandukası üzerine örtülmesi vasiyetinde bulunduğu rivayet edilir. Bu arada 21 Rebûlevvel 923'te (13 Nisan 1517) azledildiyse de 5 Rebûlâhîr 923'te (28 Nisan 1517) tekrar vazifesine iade edildi (Feridun Bey, I, 454, 489). 924'te (1518) Karaman'ın tahririyle görevlendirilen Şemseddin Ahmed (Barkan, s. 39) ertesi yıl kazaskerlikten alındı ve 926 (1520) yılı başlarında 100 akçe yevmiye ile önce Edirne Dârülhadisî'ne, 928'de de (1522) buradaki Sultan Bayezid Medresesi'ne müderris tayin edildi. 930'da (1524) İstanbul'a gelerek Fâtih Medresesi'nde görevini sürdürdü. Nihayet Zenbilli Ali Efendi'nin yerine Şâban 932'de (Mayıs 1526) şeyhülislâmlığa getirildi. Bu makamda iken 2 Şevval 940 (16 Nisan 1534) tarihinde vefat etti ve Edirnekapı dışındaki Mahmud Çelebi Zâviyesi hazîresine defnedildi. 1971'de Haliç çevre yollarının yapımı sırasında parseller tamamen ortadan kaldırılırken Kemalpaşazâde'nin türbesi başka yere nakledilmiştir. Ölümü için tarih olarak dü-



Kemalpaşazâde'nin açık türbesinin 1959 yılında çekilen fotoğrafı (Ayverdi, s. 28)

şürülen, "İrtehal-e'l-ulûmu bi'l-Kemâl" (Kemal'le birlikte ilimler de öldü) ibaresi onun ilmi kişiliğinin bir ifadesidir. Kemalpaşazâde'nin Edirne'de çiftliği ve değirmeni, dedesinin türbesi yanındaki mes-cide vakıfları vardır (Gökbilgin, s. 524).

Dönemlerinde yaşadığı üç padişahın sevgi ve saygısını kazanan Kemalpaşazâde hadis, tefsir, fıkıh gibi dinî ilimler başta olmak üzere tarih, edebiyat, felsefe, dil ve tıp alanlarında eser vermiş çok yönlü bir âlimdir. Birçok ilme olan vukufu ve bu alanlarda verdiği eserlerle XVI. yüzyılın ilk yarısında Osmanlı ilim ve kültürünün en büyük temsilcilerinden biri olarak görülmektedir. Muhyiddin Mehmed b. Pîr Mehmed, Sa'dî Sâdullah Efendi, Muslihuddin Mustafa, Celâlzâde Sâlih Çelebi ve Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi onun yetiş-tirdiği âlimlerden bazılarıdır. Taşköprizâde, Kemalpaşazâde'nin kendisinden önceki âlimleri unutturduğunu ve ilmin kaidesini çöktükten sonra yeniden ihya ettiğini söyler (*eş-Şekâ'ik*, s. 379). Kemalpaşazâde, daha genç yaşında Sa'deddin et-Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi âlimlerle mukayese edilmiş, Osmanlı ulemâsı arasında ilmi kudretinden dolayı "el-muallimü'l-evvel" unvanıyla anılmıştır. Talebesi Ebüssuûd Efendi de "el-muallimü's-sânî" kabul edilmiştir. Takyyüddin et-Temîmî onu, telifatının çokluğu ve çeşitli ilimlere olan vukufunun genişliği bakımından Celâleddin es-Süyûtî'ye benzetmekle birlikte meseleleri kavrayışı, muhakeme ve cedeldeki mahareti açısından Süyûtî'den üstün görür (*et-Tabakâtü's-seniyye*, I, 357). Kemalpaşazâde ilmiye mesleğine intisap ettikten sonra müderrislik, kadılık, kazaskerlik ve şeyhülislâmlık makamlarını elde etmiş, çok kısa süren bir mâzuliyet dönemi dışında devlet kademelerinde devamlı bir yükseliş göstermiştir. İlmî ihatası, muhakeme ve mü-



Kemalpaşazâde'yi tasvir eden bir minyatür (Âşık Çelebi, *Tezkire*, Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 772, vr. 53*'dan detay)

nazara kudreti, şer'î meseleleri çözme ve fetva verme konusundaki kabiliyetinden dolayı da "müftî's-sakaleyn" (insanların ve cinlerin müftüsü) lakabıyla anılmıştır.

Eser verdiği hemen her ilim dalında karmaşık konuları cesaretle tartışan Kemalpaşazâde en muktedir âlimleri ehliyetle tenkit ederdi. Mısır'ın alınmasından sonra şöhretini duyan Mısır ulemâsı kendisini denemek istemişse de sonunda onun ilmi kudretini kabul etmek zorunda kalmıştır. Bizzat kendisi de bu kabiliyetinin farkında olarak Farsça hakkında yazdığı risâlesinde kendini, Arapça'ya dair kitabını Harem-i şerif'te eline alıp Araplar'a, "Gelin, atanızın dilini benden öğrenin" diyen Zemahşerî'ye benzetir.

Kemalpaşazâde, verdiği fetva ile İran'a yapılan seferin dinî ve hukukî gerekçelerini hazırlayarak bu savaşa rızâ göstermeyip çekimser kalan devlet adamlarına karşı padişahı güçlendirmiştir. Kanûnî Sultan Süleyman zamanında da hükümdarı Safevîler'e karşı mücadeleye teşvik etmiş, padişahın Şah Tahmasb'a gönderdiği mektupları bizzat kaleme almıştır. Felsefeciler yanında kelâmcıların da görüşlerini yakından bilen ve felsefî düşüncede alanında Fahreddin er-Râzî ekolünü takip eden Kemalpaşazâde, tasavvufa karşı olmamakla birlikte şeriatın belirlediği çerçevenin dışına çıkan fikir ve uygulama-

lara karşı mücadele etmiş, bazı sûfilerin yaptığı raks, semâ ve devranın haram olduğunu ileri sürmüştür. Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkında verdiği olumlu fetva Yavuz Sultan Selim üzerinde etkili olmuş, padişah, Mısır dönüşünde dört ay kadar kaldığı Dimâşk'ta Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kabri üzerinde bir türbe ve yanında bir cami ile imaret yaptırmıştır. Kemalpaşazâde, birçok İslâm âlimi gibi tasavvufun asıl istikametinden sapmasını hoş karşılamamış, toplumun düzenini ve devletin bekasını tehdit edecek hareket ve davranışların ortaya çıkmasını engellemeye çalışmıştır. Vasiyetnâmesinde cenazesinin dervişane bir şekilde kaldırılmasını ve kabri üzerine türbe yapılmasını sadece bir taş dikilmesini istemesi de onun sade bir dinî yaşayışı tercih ettiğini göstermektedir.

Tarihçiliği. Kemalpaşazâde'nin tarih alanındaki başlıca eseri II. Bayezid'in arzusuyla kaleme aldığı *Tevârih-i Âl-i Osmân*'dır. II. Bayezid, İdris-i Bitlisî'ye Farsça bir Osmanlı tarihi yazma görevini verirken Kemalpaşazâde'den de herkesin anlayabileceği Türkçe bir tarih yazmasını istemiş ve kendisine 30.000 akçe ihsan etmiştir. 30 akçe yevmiyeli genç bir müderrise böyle bir görevin verilmesinde yine Kazasker Müeyyездâde Abdurrahman'ın rolü olmuştur.

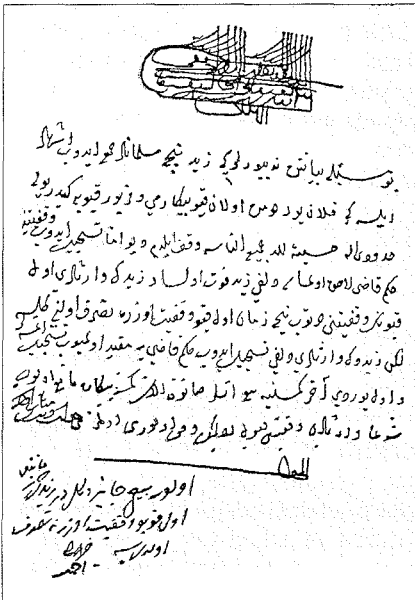
Her padişah dönemi için ayrı bir cilt (defter) yazan Kemalpaşazâde, 916 (1510) yılı olaylarına kadar getirdiği sekiz ciltlik tarihini II. Bayezid'e sunmuştur. Daha sonra Kanûnî Sultan Süleyman'ın isteğiyle eserini kaldığı yerden devam ettirerek Mohaç seferi sonuna, yani 933 (1527) yılına kadar getirmiştir. Böylece *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1527 yılına kadar gelen on ciltlik büyük bir eser niteliği kazanmıştır. Ancak IX ve X. defterlerin mevcut nüshaları bu devre olaylarının toptan kaleme alınmadığını göstermektedir. Yavuz Sultan Selim dönemine ait defter de onun saltanatının bütün olaylarını ihtiva etmeyip Çaldıran seferinden Amasya'ya dönüşü ile sona ermektedir. Kanûnî devrine ayrılan defterde de eksik konular vardır. Kemalpaşazâde eserinin son bölümü olan Mohaç seferine özel bir önem verdiği için bu bölümün istinsahları *Mohaçnâme* diye tanınmıştır. Aynı şekilde Fâtih dönemine ait VII. defterin İstanbul'un fethi bölümünün istinsahları da onun *Târih-i Feth-i Kostantiniyye* adlı ayrı bir eseri olduğu zannını uyandırmıştır (TCYK, s. 125).

Tevârih-i Âl-i Osmân'ın VII. defteri dışında doğrudan müellifinin kaleminden çıkan nüshalarından hiçbir günümüze ulaşmamıştır. Mevcut nüshalar genellikle XVII. yüzyıldan bu yana yapılmış istinsahlardır. Eserin Çelebi Mehmed devrini ihtiva eden V. defteriyle II. Murad dönemine ayrılan VI. defterinin 847 (1443) yılına kadar olan kısmı ve Yavuz Sultan Selim zamanına ait IX. defterin Mısır seferi bölümü mevcut değildir. *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ın İstanbul kütüphaneleri dışında Avrupa ve Mısır'daki nüshalarının en önemlisi Paris Bibliothèque Nationale'de kayıtlı olanıdır. II. Murad, Fâtih, II. Bayezid ve Yavuz dönemlerine ait çeşitli bölümlerden oluşan bu karma nüsha, tahtı oğlu Mehmed'e bırakıp Manisa'ya çekilmesinden (1444) ölümüne kadar II. Murad dönemi olaylarını da ihtiva etmektedir ki VI. defterin bilinen tek kısmı budur (Blochet, I, 157).

Benzeri Osmanlı tarihleri gibi *Tevârih-i Âl-i Osmân* da siyasî olayların ağırlıklı olduğu bir eserdir. Kitapta teşkilât ve kültür tarihine ait birçok kayıt varsa da bunlar satır aralarına serpiştirilmiştir. Olaylar kronolojik sırayla anlatılmıştır. Kemalpaşazâde eserini yazarken kullandığı kaynaklarından sadece üçünün adını verir. Ancak Neşrî, Rûhî, Şükrullah, Nişancı Mehmed Paşa, Tursun Bey gibi kendinden önceki tarihçilerin eserlerini ve anonim *Tevârih-i Âl-i Osmân*'lar ile *Târihî Takvimler*'i de kullandığı anlaşılmaktadır. Onun önemli şifahî râvileri arasında ise Çandarlı İbrâhim Paşa, Kırım Hanı Mengli Giray, Uzguroğlu İsa ve Otranto seferine katılan bir sipahi bulunmaktadır. Kemalpaşazâde, kaynaklarını aynen aktarma yoluna gitmeyip edindiği bilgileri karşılaştırarak bir senteze varmak istemiştir. Kaynakların birbirini tutmadığını görünce de doğru olduğuna kanaat getirdiği rivayetlere yer vermiş, diğer kayıtlara sadece işaret etmekle yetinmiştir. Bir hânedan tarihi yazmakla görevlendirilmiş olduğu halde yer yer olayları eleştirmekten çekinmemiştir. Ancak bu tür eleştirilerin Fâtih dönemine ilişkin olması ve Şehzade Cem etrafında yoğunlaşması dikkati çekmektedir. Bunun da Bayezid-Cem mücadelesinin tabii bir yansıması olduğu anlaşılmaktadır.

Öte yandan Kemalpaşazâde, Osmanlı Devleti'nin hızla gelişmesinin sebepleri üzerinde de durmuştur. Ona göre Osmanlılar Sâmanîler, Gazneliler, Selçuklular ve Hârizmliler gibi metbûlarına karşı isyan etmemiştir ve Osmanlı Devleti'nde her-

Kemalpaşazâde'nin bir fetvası (İlmiyye Salnâmesi, s. 350)



kes kanun ve nizamla uyumuştur. Devletin sürekliliğini sağlayan unsurlar para ve asker olmuş, fakat Osmanlı zenginliği zulümle toplanan paralara dayanmayıp Anadolu'nun zenginliğinden kaynaklanmıştır. Daima Batı'ya Bizans'a doğru genişlemeye çalışma ve "gazilerin ayağının bağı" olmadıkları sürece Anadolu'daki Türk beyliklerine karşı savaşa girmeme gibi akılcıca bir siyaset güdülmüştür. Padişahlar başşehirlerinden uzun süre ayrı kalmamaya özen göstermişler, sefere çıkışlarında da yerlerine güvenilir bir vekil bırakmışlardır. Aristokrat zümreye yer verilmeyen Osmanlı düzeninde yöneticiler genellikle devşirme (gılman) sınıftan yetiştirilmiş, böylece hiç kimse "meydân-ı saltanatta cevalân etmeye mecal" bulamamıştır.

Kemalpaşazâde'nin tarihçiliğinde belirtilmesi gereken bir başka nokta Türk ve Türklük anlayışıdır. Müellif bu kavramları aşağılamamakta, "kaba Türk, Etrâk-i bî-idrak" gibi nitelermelere yer vermemektedir. Ordudan söz ederken de genellikle "Türk, Türk askeri" demektedir. Ayrıca Türk ile Türkmen'i birbirinden ayırmakta, Osmanlılar'ı Türk, Akkoyunlular'ı Türkmen saymakta, Moğollar'ı ise "hilâf-ı cins" kabul etmektedir. Ertuğrul Gazi'nin Anadolu içlerine doğru ilerlerken rastladığı savaşta Selçuklular'a yardım etmesi karşılığında Karacadağ yöresine yerleştirildiği rivayetini naklederken gösterdiği gerekçe de bunu kanıtlamaktadır. Bayatlı Hasan bunu din gayretine, Neşrî mertliğe bağlarken Kemalpaşazâde kavmiyet gayretine dayandırmaktadır.

Eserini II. Bayezid'in emri gereği Türkçe yazan, hatta buna uymak için özellikle Türkçe kelimelere geniş yer veren Kemalpaşazâde Arapça ve Farsça'nın etkisinden de kurtulamamıştır. Ayrıca seciye dikkat ettiği için *Tevârîh-i Âl-i Osmân* edebî bir nitelik kazanmıştır. Bu önemli yanlarına rağmen *Tevârîh-i Âl-i Osmân* XIX. yüzyıla kadar ismen bilinen, fakat kaynak olarak kullanılmayan bir eser olarak kalmıştır. Bunda *Âyine-i Zurefâ* müellifi Cemâleddin Mehmed'in belirttiği gibi (s. 20) onun Çağatayca muhtasar bir kitap sanılması başlıca etken olmuştur. Eserden geniş ölçüde ilk yararlanan kişi Hayrullah Efendi'dir. Şimdiye kadar *Moḥaḥnâme* adıyla anılan bölümü 1859'da Fransızca tercümesiyle birlikte Pavet de Courteille tarafından yayımlanmış, bunu eserin Osman ve Orhan Bey ile Fâtih Sultan Mehmed dönemlerine ait I, II ve VII.

defterleri takip etmiştir (nşr. Şerafettin Turan, VII. defter, tıpkıbasım 1954, transkripsiyon 1957; I. Defter, eski harflerle 1970; II. defter, eski harflerle 1983). Eserin VIII. defterinin Kanûnî'nin emriyle yazılan kısmı ile IX. defterini Ahmet Uğur hazırlamıştır (Berlin 1985). Ayrıca VIII. defterin tamamı yine Ahmet Uğur tarafından yayımlanmıştır (Ankara 1997). X. defterin tamamını Şefaettin Severcan (Ankara 1996), IV. defteri de Koji Imazawa (Ankara 2000) neşretmiştir. Kemalpaşazâde'nin Mısır'da iken İbn Tağrîberdî'nin *en-Nücümü'z-zâhire* adlı tarihini Türkçe'ye çevirdiği belirtilirse de (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1933) bunun herhangi bir nüshasına rastlanmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Külliyyât-ı Divân-ı Kabulî (nşr. İsmail Hikmet Ertaylan), İstanbul 1948, s. 206; Sehî, *Tezkire*, s. 43; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 377-379; Latîfî, *Tezkire*, s. 79; Feridun Bey, *Münşeât*, I, 454, 489; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 215, 381-385; Âli Mustafa, *Künhü'l-lahbâr*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3407, vr. 265°-266°; Hoca Sâdeddin, *Tacû'l-tevârih*, İstanbul 1280, II, 615; Temîmî, *eṭ-Ṭabakâtü's-seniyye*, I, 357; Peçuyulu İbrâhim, *Tarih*, I, 50, 124 vd.; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1933; a.mlf., *Süllemü'l-vuşûl ilâ ṭabakâtü'l-fuḥûl*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1887, vr. 20°; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Süleymannâme*, Bulak 1248, s. 204 vd.; Ayvansarayî, *Hadîkatü'l-cevâmi'*, I, 180; Cemâleddin, *Âyine-i Zurefâ*, İstanbul 1314, s. 19-20; *Devhatü'l-meşâ-yih*, s. 16 vd.; Hammer-Purgstall, "Über ein Chronogramm zur Bewillkommung Kemal Efendi's", *Sitzungsberichte der philosophisch-historischen Classe der Akademie der Wissenschaften*, Wien 1851, VI, 326-328; Leknevi, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 21-22; *İlmiyye Salnâme*, s. 346 vd.; *Amasya Târîhi*, III, 224, 227, 230; Cemil el-Ħazm, *Ükûdû'l-cevher fi terâcimi men lehüm ħamsüne taṣnifen fe-mî'e feekser*, Beyrut 1326, I, 217 vd.; Blochet, *Catalogue-Suppl.*, I, 157; Barkan, *Kanunlar*, s. 39; Brockelmann, *GAL*, II, 449-453; Uzunçarşılı, *Osmanlı Târîhi*, II, 668-671; TCYK, s. 120-125; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, s. 19, 22-23, 272, 332-333, 479, 524; Levend, *Gazavatnâmeler*, s. 4, 17-18, 43-45, 170, 173; Karatay, *Türkçe Yazmalar*, I, 593; II, 26, 248, 326, 347-348, 353; R. Brunschvig, "Kemâl Pâshâzâde et le Persan", *Mélanges d'orientalisme offerts à Henri Massé*, Téhéran 1963, s. 48-64; Babinger (Üçok), s. 54, 68-71; a.mlf., "Kemâl Paşa Zâde", *El*, IV, 851-852; R. C. Repp, *The Müfti of Istanbul*, Oxford 1986, s. 224-239; Ahmet Uğur, *İbn-i Kemal*, İzmir 1987; a.mlf., "Dresden'de Kemal Paşazâde'ye Atfedilen Yazma Eserler", *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, sy. 3, Ankara 1977, s. 315-343; a.mlf., "Kemal Paşazâde'nin VIII. Defteri", *EÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Kayseri 1986, s. 89-110; a.mlf., "Kemal Paşazâde'nin VIII. Defteri", *EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sy. 3, Kayseri 1989, s. 197-208; Şerafettin Turan, "İbn Kemâl'in Tarihçiliği ve Tarih Metodolojisi", *Şeyhülislam İbn*

Kemâl Sempozyumu (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1989, s. 120-126; a.mlf., "İbn Kemâl'in Kanûnî Süleyman'a Bir Mektubu", *TV*, II/17 (1958), s. 221-224; M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İstanbul 1995; Mehmed Ârif, "Sultan Selim Han-ı Evvel ile İbn Kemâl'in Bir Musahabesi", *TOEM*, IV/22 (1913), s. 1411 vd.; V. L. Ménage, "An Autograph of Kemalpaşazade's Tevarikh-i Âl-i Othman, Book VII", *BSOAS*, XXIII (1960), s. 250-264; a.mlf., "Kemâl Paşa-zâde", *EP* (İng.), IV, 879-881; Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", *ŞM*, VI (1966), s. 71-112; VII (1972), s. 83-135; Reşat Öngören, "Şeriatin Kestiği Parmak: Kanûnî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarihî Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, I/1, İstanbul 1996, s. 123-131; İsmet Parmaksızoğlu, "Kemâl Paşa-zâde", *İA*, VI, 561-566.



ŞERAFETTİN TURAN

Fikihî Görüşleri. Kemalpaşazâde birçok medresede görev alıp İslâm hukuku alanında ders vermesi yanında kadı, kazas-ker ve şeyhülislam olarak uzun süre yasma ve yargı alanlarında faaliyet göstermiş, İslâm hukukunun usul ve fûrûna dair çeşitli eserler kaleme almıştır. Türk âlimlerinden başka Zeynüddin İbn Nuceym, Alâeddin el-Haskefi, İbn Âbidîn gibi Arap ulemâsı da eserlerinde Kemalpaşazâde'nin görüşlerine yer vermiş ve zaman zaman onu eleştirmiştir.

Kemalpaşazâde'nin İslâm hukuk literatürüne en önemli katkılarının biri şüphesiz fakihlerin sınıflandırılmasına yönelik çalışmasıdır. Klasik literatürde genellikle fakihlerin ictihad ehliyetine göre sınıflandırılmasında "müstakil-gayri müstakil", "mutlak-müntesib", "mutlak-mukayyed" veya "şeriatla müctehid-mezhepte müctehid" şeklindeki ikili tasnif benimsenmişken Kemalpaşazâde *Risâle fi duḥûli veledî'l-bint fi'l-mevkûfi 'alâ evlâdî'l-evlâd* adlı risâlesinde çocukların çocuklarına yapılan vakıflara kızın çocuklarının da dahil edilmesi meselesini tartıştıktan sonra bu problemin Hanefî mezhebi içinde ileri sürülen görüşlerin tartışmada taraf olan âlimleri derecelendirmek suretiyle aşılabileceği kanaatine varır ve fakihleri dinî konulardaki yetkinliklerine göre şu yedi sınıfa ayırır: Şeriatla müctehid, mezhepte müctehid, mesâilde müctehid, ashâbü't-tahrîc, ashâbü't-tercîh, ashâbü't-temyîz ve mukallid. Adı geçen risâlenin eki mahiyetinde olan bu kısım asıl metinden ayrılarak müstakil bir risâle gibi çoğaltıldığından kütüphane kataloglarında ve pek çok kaynakta müellifin ayrı bir eseri gibi gösterilmiştir. Bu tasnif çalışması daha sonraki Hanefî literatürü

üzerinde etkili olmuş ve birçok eserde aynen veya özet olarak iktibas edilmiştir (meselâ bk. Temîmî, I, 32-34; İbn Âbidîn, I, 77). Temîmî gibi pek çok âlim tarafından takdirle karşılanan tasnifi Kazanlı âlim Şehâbeddin el-Mercânî şiddetle eleştirmiştir. Bu sınıflamanın daha önce hiç kimse tarafından yapılmadığını söyleyen Mercânî, büyük fakihlerin ve ulemânın ileri gelenlerinin tamamlanmış bir halka gibi oldukları için uçları tesbit edilemeyeceğinden onlara nisbetle böyle bir genel kural koymanın neredeyse imkânsız olduğunu vurgular. Ayrıca Kemalpaşazâde'nin her sınıfı tanımlayan ifadelerini yine onun kendisinin verdiği örneklerden hareketle eleştirir, ashâb-ı t-tercîh ile ashâb-ı t-temyîz arasındaki farkı ortaya koymadığını ileri sürer ve geçmiş ulemâyı çok iyi tanımadığı halde onları sınıflandırıp derecelendirmeye kalkıştığını söyler (*Nâzûratü'l-hak*, s. 58-65).

Bir mezhebe mensup olmayı müslüman için esas kabul eden Kemalpaşazâde, Hanefî mezhebinin diğerlerinden üstün olduğunu, bu mezhep dışındaki mezhepleri bâtıl sayan kişiye bir şey yapılmayacağını belirtmekle birlikte kendisi diğer mezheplere olumlu yaklaşmakta, Hanefî mezhebinde câiz olmayan bir hususta bir başka mezhebin taklit edilebileceğini kabul etmektedir. Meselâ kocası kayb olduğu için nafakasını temin edemeyen bir kadının Şâfiî mezhebine geçerek Şâfiî kadısı tarafından boşanmasına hükmedilip bir başkasıyla evlenmesi halinde daha sonra çıkıp gelen eski kocası tarafından nikâhlanamayacağına dair fetva vermiş, ancak Ebüssuûd Efendi, *Diyyârürüm*'de Şâfiî mezhebine geçmenin sultan tarafından yasaklandığını belirterek Kemalpaşazâde'ye karşı çıkmıştır (Düzdağ, s. 67). Kemalpaşazâde, namazda bir başka mezhepten imama uymayı ise imamın Hanefî mezhebine göre namazı bozan bir şey yapmaması şartına bağlar (mezhep anlayışını yansıtan fetvaların metinleri için bk. Lâî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 21^b, 29^a; Ökten, s. 101).

Kemalpaşazâde, Osmanlı kanunnâmelerinin hazırlanmasında etkin olmuş isimlerdendir. Anadolu kazaskerliği görevinde iken 924 (1518) yılında Karaman eyaletinin defter emini olarak vazife yaptığı gibi Mısır alındıktan sonra Hayır Bey ile birlikte Mısır arazisinin tahririyle de görevlendirilmiş, Mısır kanunnâmesinin hazırlanmasında önemli rol oynamıştır. Osmanlı

kanunnâmelerinin şer'î hukuka uygunluğunu sağlamada büyük gayretleri olduğu da anlaşılmaktadır. Nev'îzâde Atâî, onu kanunnâmeleri şer'î hukuka tatbik gayretinden dolayı muallim-i evvel, Ebüssuûd Efendi'yi ise muallim-i sâni olarak zikreder (*Zeyl-i Şekâik*, s. 185). Kâtib Çelebi de her iki şeyhülislâmın kanunların çoğunu şer'î hukuka uygulayıp makam ve mevki-lerdeki aksaklıkları ıslah ederek devlet işlerine gereği gibi nizam verdiklerini belirtir (*İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*, s. 133). Gerçekten de kanunnâmelerdeki maddelerle Kemalpaşazâde'nin bazı fetvaları karşılaştırıldığında görülen yakınlık, bilhassa Fâtih Sultan Mehmed ve II. Bayezid kanunnâmelerinde mevcut olmayan bazı kanunların Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman kanunnâmelerinde yer alması, Nev'îzâde Atâî ve Kâtib Çelebi'nin ifadeleri de göz önüne alınca kesin olmasa bile kanunların bu fetvalara uygun olarak çıkarıldığı şeklinde yorumlanabilir (örnekler için bk. Ökten, s. 83-85). Birçok fetvasında örfî hukuka karşı şer'î hukuku savunan Kemalpaşazâde, ehl-i örfün şer'î hukuka aykırı tasarruflarının geçersiz olduğuna ve şer'î hukuka aykırı olan örfî hukuka göre idam cezasına çarptırılanların asılması için ehl-i örfü hüccet veren kadının günahkâr olacağına dair fetva vermiştir (Selle, s. 18). Buna karşılık bir fetvasında kâfir esir alıp satmanın câiz olmakla birlikte padişah tarafından yasaklandığını belirtmesi (Lâî Ahmed Efendi es-Saruhânî, vr. 33^a), şeriatın izin verdiği konularda padişahın yasaklama getirebileceğini kabul ettiğini göstermektedir.

Yazdığı müstakil risâleler ve verdiği fetvalarla Kemalpaşazâde Osmanlı toplumunda birçok uygulamanın yerleşmesine öncülük etmiştir. XVI. yüzyılda Osmanlı ulemâsı arasında yoğun bir şekilde tartışılan para vakıflarının meşruiyetine dair tesbit edilebilen ilk müstakil çalışmayı ortaya koyan Kemalpaşazâde (*Risâle fi cevâzi vakfi'd-derâhim ve'd-denânir*), bu eserinde Hanefî âlimlerinin konuyla ilgili leh ve aleyhteki görüşlerini değerlendiren sonuçta para vakıflarının câiz olduğu kanaatini benimseyerek bu husustaki resmi görüşü belirlemiş, uygulamanın nasıl yapılması gerektiği konusunda genel çerçeveyi tayin etmiş ve kendisinden sonra konuyu ele alıp inceleyen Sofyalı Bâlî Efendi, Ebüssuûd Efendi gibi meşruiyet taraftarlarına öncülük etmiştir. Ayrıca muâmele-i şer'iyyenin cevazına karşı çı-

karak bu tür muamelenin hile olduğunu ve bundan hâsıl olan kârın haramlığını savunan kimselerin kâfir olup imanlarını yenilemeleri gerekeceğini, bu inançtan dönmedikleri takdirde idam edilmeleri lâzım geleceğini ileri sürmüştür (Lâî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 30^b, 36^a). Daha önceki birçok fakihin aynı gerekçelerle bu muameleye karşı çıktığı bilindiğine göre Kemalpaşazâde'nin bu kadar sert bir fetva vermesinin sebebi toplumsal düzeni koruma amacına yönelik olmalıdır.

Kemalpaşazâde'nin fetvaları o günkü Osmanlı toplumunun dinî, ahlâkî ve hukukî yapısı yanında siyasî ve içtimâî hayatı yansıması bakımından da oldukça önemli belgelerdir. Şah İsmâîl ile Şîîler'e karşı açılacak savaşlarda diğer din düşmanlarıyla yapılacak savaşlar gibi cihad hükümlerinin geçerli olacağı, onların kesiklerinin yenmez ve nikâhlarının bâtıl olduğu şeklindeki fetvası İran'a yapılan seferin dinî zeminini ve gerekçelerini hazırlamış, Hersekzâde Ahmed Paşa ve Pîrî Mehmed Paşa gibi vezirlerin muhalefetine rağmen Mısır seferine çıkılması yönünde görüş bildirmiştir. İstanbul'a gelerek Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu savunan Molla Kâbız ile önce ilmî tartışma yapmış, kendisini ilzam ettikten sonra da onun görüşlerinde ısrar etmesi üzerine katline fetva vermiştir. Yine mânen belli bir seviyeye yükselenlerden şer'î yükümlülüklerin kalktığı ve haramla helâl arasında fark kalmadığı gibi bazı düşüncelere sahip olan Bayramî-Melâmî şeyhlerinden İsmâîl Ma'sûkî ile bir kısım müridlerinin idam fetvalarını Kemalpaşazâde'nin verdiği de bazı müelliflerce belirtilmektedir (Atâî, s. 88-89). Kemalpaşazâde fetvalarında bid'atlarla da mücadele etmiş, meselâ hastaların Karacaahmet Zâviyesi'nde veya patrikhânede şifa aramalarını dinen çok sakıncalı bulmuştur (Lâî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 27^b, 34^a; Kılıçer, *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, s. 193).

Onun fetvaları arasında tasavvuf ve mutasavvıflarla ilgili olanları oldukça önemli bir yekün tutmaktadır. Kendisi tasavvuf yolunun sahih olduğunu (Lâî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 7^a), evliyanın hallerine inanılması gerektiğini ve onların ruhaniyetinden medet ummanın önemli olduğunu belirterek dualarını almayı tavsiye etmiştir (Muhyî-i Gülşenî, s. 394-396, 422). Ancak tasavvufun sahih

bir yol olmasını meşrû sınırları aşmaması şartına bağlayarak âlimlerin fetvalarını ve sözlerini dinlemeyip, “Şeyhim böyle söyledi” demenin tasavvuf sayılamayacağını belirtmiş, zikir esnasında yapılan devran, raks, semâ âyiniyle ilgili fetvalarında bunlara karşı tepkisini sert şekilde ortaya koymuş, hatta bu konuda oldukça ileri giderek raks ve devranı helâl sayanların kâfir olacağını ileri sürmüştü de (fetva metinleri için bk. Lâî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 4^a-7^a; Özer, s. 330-332) devranın cevazına dair bir fetvası da bulunmaktadır (metni için bk. Atâî, s. 171). Zikir esnasında edepi şekilde dönmeyen semâ diye adlandırılacağını belirtirken (Lâî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 5) aslında devranın ibadet niyetiyle yapılmasına karşı çıktığını vurgulamaktadır.

Kemalpaşazâde, Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkında kaleme aldığı, Firûzâbâdî'nin fetvasıyla birlikte İbnü'l-Arabî'nin türbesine yazılan Arapça fetvada ona karşı çok saygılı ifadeler kullanarak zâhir ehlinin anlayamayacağı meseleler içerdiğini söylediği *Fuşûşü'l-hikem* ile *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi savunmakta (bu fetvaya karşı Ârif Mehmed b. Fazlullah el-Hüseyinî'nin yazdığı reddiye için bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 2680), Türkçe bir fetvasında ise *Fuşûşü'l-hikem*'in müslümanları dinden çıkarmak için yahudilerce yazıldığını ve bu kitaba inananın kâfir olacağını söyleyen kişinin tövbe etmesi gerektiğini belirtmekle birlikte (Ökten, s. 113) İbnü'l-Arabî'nin savunduğu bilinen vahdet-i vücûd anlayışı ve Firavun'un âhirete imanla gittiği iddiası gibi bazı tasavvufî görüşlere karşı sert fetvalara da bulunmaktadır (a.g.e., s. 114; Lâî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 27^b). Yine aleyhte karar çıkarmak isteyen Sadrazam İbrâhim Paşa'nın arzı ve Kanûnî Sultan Süleyman'ın emriyle İbrâhim Gülşenî'nin *Ma'nevî* adlı eserini inceleyen Kemalpaşazâde zâhir ehlinin bunun mânasına vâkıf olamayacağını, eserin birçok ilâhî sırrı içerdiğini, bu kitabın çoğunlukla Kur'an'ı tefsir edip hadisleri açıkladığını belirtir (Muhyî-i Gülşenî, s. 420-422).

Kemalpaşazâde zaman zaman klasik Hanefî doktrinine aykırı fetvalar da vermiştir. Meselâ bir erkek karısını hayız durumunda veya hamile iken yahut kendisiyle zifafa girmeden üç talâk boşadığında bununla bir talâk gerçekleşeceği görüşü İbn Âbidin tarafından bâtıl bir

olarak nitelendirilmiştir (*Minhatü'l-hâlik*, VII, 13). Öte yandan Kemalpaşazâde'den birbiriyle çelişen fetvalar da nakledilmektedir. Nitekim esrarla ilgili olarak verdiği üç ayrı fetvadan anlaşıldığına göre kişinin hal ve tavırlarını değiştirip ona hezeyan söyletecek mertebeye vardırmanın esrar haram olmaz. Ona göre müteahhir Hanefî âlimlerinin esrarın azının ve çoğunun haramlığına fetva verdikleri ve helâllığına fetva verenin bid'atçı ve zındık olduğu yolundaki rivayet âlimlere yakışan bir söz değildir (Lâî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 44^{a-b}; Düzdağ, s. 229). Ancak bir başka fetvasında az veya çok olsun esrarın keyif için yenmesinin haram olacağını açıkça belirtmektedir (Lâî Ahmed Efendi Saruhânî, vr. 40^b). Bu son görüşe katılan ve helâl sayıp esrar yiyenlerin mürted olacağını savunan Ebüssuûd Efendi de konuya açıklık getirerek Kemalpaşazâde'nin fetvasında, “keyif için yemek helâldir” diyenin tövbe etmesi gerektiğini ve bu sözle dinden çıkılmayacağını söylemesinin halkın çoğunluğu tarafından helâl şeklinde anlaşıldığını kaydeder (Düzdağ, s. 229-230). Bu farklı fetvalar onun kanaat değiştirdiği şeklinde yorumlanabileceği gibi çeşitli sebeplerden kaynaklanan yanlışlıklar da söz konusu olabilir. Nitekim bir rivayete göre aynı hafta içinde verdiği beş fetvada hata ettiğini daha sonra anlayınca fetva verdiği kimseleri bulup hatasını bildirmek istemiş de bu mümkün olmamış, bunun üzerine fetva verdiği konulardaki hatasını itiraf ederek doğru görüşü yaymaya çalışmıştır (Atâî, s. 350).

Eser telif etmekle de meşgul olan Kemalpaşazâde'nin günde 1000 kadar soru için fetva verdiği nakledilirse de bu rivayet onun çok fetva verdiği şeklinde anlaşılmalıdır. Sade bir Türkçe ile yazılan fetvalar son derece kısa olup devrin şairlerinden Ârifî Hüseyin Çelebi'nin bunu dile getiren, “İmâm-ı dîn ü millet a'nî müftî / Ki yoktur ana benzer ehl-i âdem / Şu denli ihtisâr eyler cevâbı / 'Olur', 'olmaz' yazar vallâhu a'lem” kıtası Kemalpaşazâde'nin de hoşuna gitmiştir (Latîfî, s. 236-237).

BİBLİYOGRAFYA :

Kemalpaşazâde, *Fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 270, tür.yer.; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, VII, 40, 86, 87, 99, 214; Latîfî, *Tezkire*, s. 236-237, 277; Temîmî, *et-Tabakâtü's-seniyye*, I, 32-34, 355-357; Lâî Ahmed Efendi Saruhânî, *Mecmau'l-mesâilî's-şer'iyye fi'l-ulûmî'd-dîniyye* (İsmail Erünsal koleksiyonu), tür.yer.; Muhyî-i Gülşenî, *Menâkıb*,

s. 394-396, 420-422, 434; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 50-51, 88-89, 134, 171, 185, 314, 350; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, II, 107-108, 217; Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak: İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü* (s.nşr. Süleyman Uludağ—Mustafa Kara), İstanbul 1990, s. 133; İbn Âbidin, *Reddül-muhtâr*, I, 77; ayrıca bk. tür.yer.; a.mlf., *Minhatü'l-hâlik 'ale'l-Bahrî'r-râ'ik* (İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik* içinde), II, 155, 370; VII, 8, 13, 86, 89, 147, 164, 173; Şehâbeddin el-Mercânî, *en-Nâzûratü'l-hak fi farziyyeti'l-işâ ve in lem yegibi's-safak*, Kazan 1281/1864, s. 57-65; F. Selle, *Prozessrecht des 16. Jahrhunderts im osmanischen Reich*, Wiesbaden 1962, tür.yer.; E. Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safawiden im 16. Jahrhundert nach arabischen Handschriften*, Freiburg 1970, s. 255 (İndeks); Hüseyin Atay, “İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşanın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası”, *Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu* (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1986, s. 263-277; M. Esad Kılıçer, “Fıkıhçı Olarak İbn Kemal”, a.e., s. 189-200; a.mlf., “Kemalpaşazâde'nin Âile Hukuku ile İlgili Bazı Fetvaları”, *AÜİFD*, XIX (1973), s. 83-95; Salim Özer, *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri* (yüksek lisans tezi, 1991), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; İsmail Safa Üstün, *Heresy and Legitimacy in the Ottoman Empire in the Sixteenth Century* (doktora tezi, 1991), Manchester University, tür.yer.; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1991-92, III, 5, 7, 203, 305-308, 310; IV, 83-84, 271; M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanunî Devrin Osmanlı Hayatı*, İstanbul 1994, s. 67, 85, 229-230, 276, 302; Ertuğrul Ökten, *Ottoman Society and State in the Light of the Fatwas of İbn Kemal* (yüksek lisans tezi, 1996), Bilkent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. C. Şehâbeddin Tekindağ, “Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi”, *TD*, XVII/22 (1968), s. 53, 55, 77-78; Tahsin Özcan, “İbn Kemal'in Para Vakıflarına Dair Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 4, İstanbul 2000, s. 31-41.



ŞÜKRÜ ÖZEN

Kelâma Dair Görüşleri. Kemalpaşazâde, İslâm düşüncesinin çeşitli alanlarında eleştiriye ve analize dayanan eserler yazmış olup bunlarda sonuç olarak kelâm, felsefe ve tasavvufun sentezini yapmayı ve Ehl-i sünnet doktrinini aklî bakımdan temellendirmeyi hedeflemiştir. Çalışmalarıyla Anadolu'da yayılma eğilimi gösteren Batınî ve Safevî-Şîî propagandalarının önüne geçmeyi düşünmüştür. Bu çerçevede Hz. İsa'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddia eden Molla Kâbız, hulûl inancını savunan Bünyâmin Ayâşî, Pîr Ali Aksarâyî, İsmâil Ma'sûkî, Muhyiddin Karamânî gibi Melâmî şeyhleriyle Şîa aleyhinde fetvalar vermiştir.

Kemalpaşazâde kendisinden önce Dâvûd-i Kayserî, Kutbuddin İznîkî, Molla Fe-

nârî, Hızır Bey, Sinan Paşa ve Molla Lutfî gibi Osmanlı düşünce geleneğini temsil eden ilim adamlarının devam ettirdiği Fahreddin er-Râzî ekolüne bağlı bir düşündürdür. Felsefî-kelâmî meseleleri mantıkî-gramatik formda ele alan Kemalpaşazâde bunları, her birinin belli neticesi bulunan çift önermeli kıyas formuna (dilemma) sokarak şıklara ayırmakta, her bir şık-kıyı ayrı ayrı incelemekte ve kaynaklara inip meseleleri çözmeye çalışmaktadır. Kemalpaşazâde, görüşlerini döneminin yaygın telif yöntemi olan şerh ve hâşiyeler yerine müstakil risâleler yazarak ifade etmiş, çalışmalarında Hakîm es-Semerkan-dî, Bâkullânî, Abdülkâhir el-Bağdâdî, Gaz-zâlî, Şehristânî, Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî, Şemseddin el-İsfahânî, Adudüddin el-İcî, Teftâzânî ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî gibi kelâmcıların eserlerine sık sık atıflarda bulunmuştur. Kullandığı kaynakların sağlamlığı, ilk elden oluşu, üslûp ve ifadesinin akıcılığı, Arap dilinin inceliklerine vukufu ve çok yönlülüğüyle dikkat çeken Kemalpaşazâde'nin İslâm düşüncesinin temel konularına ilişkin görüşleri şöylece özetlenebilir:

Bilgi ve Varlık Anlayışı. Kemalpaşazâde kelâm literatüründe söz konusu edilen bilgi vasıtalarını kabul eder. Aklın araz değil cevher ve Allah'tan sudûr eden ilk şey olduğunu söyleyerek filozofların akıl teorisine yaklaşıp (*Ta'rifü'l-'akl*, vr. 99^a-101^b; *Risâle fi enne'l-'akle mâ hüve*, vr. 92^a-98^b). Bilgi edinmede aklın öneminin duyu organlarından daha fazla olduğunu belirtir ve akıl sahiplerini üstün bir sezgi gücüne mâlik olanlar ve tâlime muhtaç bulunanlar diye ikiye ayırır. Aklın matematikteki kullanımı ile metafizikteki kullanımı arasında fark olduğunu belirten Kemalpaşazâde fizik dünya gibi metafizik âlemin de bilgiye konu olabileceğini söyler ve beş duyu aracılığıyla fizik dünyadan, iç duyular vasıtasıyla da metafizikten haberdar olunabileceğini belirtir (*Risâletü'l-ferâiz*, II, 272). Bu yaklaşımı ile kelâmî epistemolojiden uzaklaşarak tasavvufa yaklaşıp.

Kemalpaşazâde varlıkları hâricî ve zihnî olmak üzere ikiye ayırır ve daha çok zihnî olanlar üzerinde durur; felsefecilerin görüşüne katılarak dış dünyada karşılığı bulunmayan zihnî varlıkların mevcudiyetini savunur. Onun önem verdiği hususlardan biri de imkân meselesidir. Bu konuda dört ayrı risâle kaleme alarak imkân kavramının varlığı, mahiyeti, varlığa ve yokluğa delâleti, varlık-mahiyet ilişkisi gibi

yönleri üzerinde durmuş, imkânı mümkün varlığın mahiyetinin ayrılmaz niteliği olarak düşünmüştür (*Risâle fi tahkiki lüzûmî'l-imkân li-mâhiyyeti'l-mümkin*, vr. 356^a). Yine varlığın mahiyet üzerine zâit olduğunu söylemiş (*Risâle fi ziyâdeti'l-vücûd 'ale'l-mâhiyye*, vr. 49^a), illet-ma'lûl ilişkisini belirlemiş, zaman bakımından illet ile ma'lûl arasında beraberliğin söz konusu olduğunu savunan filozofları eleştirip kelâmcılar gibi hem zat hem zaman bakımından illetin ma'lûlden önce bulunduğunu vurgulamış, dolayısıyla kıdem-i âlemin bahis konusu edilemeyeceğini belirtmiştir (*Risâle fi tekaddümi'l-illeti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl*, vr. 36^a-48^a). Âlemin Tanrı'nın icadı ve hakikat olan nurunun zuhuru durumunda bulunup ezeli ve ebedî olmadığını, varlığının da fenâsının da Allah'ın iradesine bağlı bulunduğunu savunmuş ve Allah'ın tab'an değil irade ile fiil gerçekleştirdiğini söylemiştir (*Risâle fi tahkiki murâdî'l-kâ'ilin bi-enne'l-vâcib te'âlâ mûcibun bi'z-zât*, vr. 127^b-135^b; *Risâle fi tahkiki vücûbi'l-vâcib*, vr. 55-68). Kelâm, felsefe ve tasavvufun varlık anlayışlarını mukayese eden Kemalpaşazâde, bu konuda filozoflarla mutasavvıfların birbirine daha yakın olduğunu belirtir. Zorunluluğun, biri güneşin aydınlatması ve ateşin yakması, diğeri fiilleri yapıp yapmama muhtar olmakla beraber hikmet gereği yapma şeklinde olmak üzere ikiye ayrıldığını bildirir; ikinci görüşü benimseyen İslâm filozoflarının bu görüşleri sebebiyle tekfir edilemeyeceğini kaydeder ve fiillerin Allah'tan zorunlu olarak değil kendi isteğiyle sâdir olduğunu belirtir (*Risâle fi tahkiki ennemâ yaşdürü bi'l-kudreti ve'l-ihtiyâr lâ bi'l-kerh ve'l-iztîrâr*, vr. 257-258). A'râf süresinde geçen (7/54) "halk" ve "emr" kelimelerinden hareketle mümkün varlıkları emir ve halk âlemi olmak üzere ikiye ayırır. Halk âlemindeki oluşların vasıtalı, emir âlemindeki oluşların ise doğrudan Allah'ın "ol" hitabıyla vücut bulduğunu ve ruh, akıl, kalem-i ilâhî, levh-i mahfûz, arş, kürsî, cennet, cehennem gibi gaybî varlıkların bu âlemin çerçevesine girdiğini kaydeder; yaratılmış statüsünde bulunan bu varlıkların fânî değil ebedî olduğunu söyler. Ona göre emir âleminde ilk olarak zuhur eden varlık Hz. Muhammed'in nurudur. O, varlık alanına çıkmış ve çıkacak olan her şeyin özüdür. Onunla varlık arasındaki ilişki bütünle parça arasındaki ilişkiye benzer. Diğer peygamber ve velîlerde bulunan kemâlât onun nurunun yansıma-

sından başka bir şey değildir. Âdem'e üflenen ruh da onun ruhudur, Âdem insanların bedeninin, Hz. Muhammed ise ruhunun babasıdır. Kemalpaşazâde, bu yaklaşımla Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin "hazarât-ı hams" diye adlandırdığı varlık mertebelerinin ikincisini teşkil eden "taayyün-i evvel" görüşünü benimsemiş olur.

Ulûhiyyet. Varlıkları zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayıran Kemalpaşazâde zorunlu varlığın (Allah) ispatını hudûs, imkân, gaye ve nizam gibi klasik delillerle yapar. Allah'ı tanımak için varlığını ve birliğini bilmek kadar isim ve sıfatlarını bilmenin de gerekli olduğunu söyler. Allah Teâlâ'ya Arapça olmayan isimler verilip verilemeyeceği konusunda lafızdan değil anlamdan hareket etmek gerektiğini belirten Kemalpaşazâde "hudâ" ve "çalap" kelimelerini örnek verir ve Türkçe'de Hudâverdi, Çelebi gibi isimlerin kullanıldığına dikkat çeker (*Risâle fi tahkiki lafzı Çelebi*, vr. 259^b). Allah'ın kelâm sıfatının ezeli olmasının kelâmı oluşturan lafızların değil bunların delâlet ettiği mânânın ezeli olmasını gerektirdiğini kaydeder. Kemalpaşazâde, Mu'tezile'ye karşı bu savunmayı yaparken Kur'an'ın lafzının da gayri mahlûk olduğunu söyleyen Haşviyye ve Hanbelîler'in görüşlerine de katılmadığını ilân eder (*Risâle fî mâ yete'allaqu bi-halkî'l-Kur'ân*, vr. 251^b-252^b). Allah'ın bilgisinin hem kendine hem kendi dışındaki varlıklara taalluk ettiğini, bu taallukun filozofların iddia ettiği gibi sadece değişken olmayanları değil küllî-cüz'î bütün varlıkları kapsadığını söyler.

Kader. Kemalpaşazâde, kader meselesinde en önemli faktör olarak göze çarpan zaman konusuna önem verir. Ona göre Allah'ın ezeli ilminin nesne ve olaylara nisbeti zaman dışı olup Allah her şeyi geçmiş ve gelecek söz konusu edilmeden "şimdi" olarak bilir, dolayısıyla O'nun için zaman kavramı geçerli değildir. Allah'ın zaman dışı oluşu mekân dışı oluşuna benzer. O'nun için uzak ile yakın gibi geçmiş ile gelecek de birdir. Müellif ilâhî ilmin ezeliyeti ve zamanla mukayyet olmayışı üzerinde hassasiyetle durur; takdirin ilme, ilmin ise mâlûma tâbî olduğunu, dolayısıyla kaderin zorlayıcı bir yönünün bulunmadığını ve cüz'î iradeyi ortadan kaldırmadığını belirtir. Mutlak cebrin îbâhîlik ve zındıklığa, mutlak hürriyetin ise Mecûsîlik ve Senevîliğe yol açacağını söyleyen Kemalpaşazâde ikisi arasında bir yerde durur ve nasların çizdiği çerçevenin di-

şına çıkmamak şartıyla kader konusunda konuşmanın müstehap, hatta yetkili kişiler için vâcip olduğunu söyler. Kader çerçevesinde gayb meselesine de temas eder ve mutlak gayb olarak adlandırdığı "beş gayb"ın (Lokmân 31/34) Allah'a mahsus olduğunu, bunların dışında kalan gaybın izâfî statüsüne girdiğini kaydeder. Peygamberin gayba dair bilgisinin Allah'ın iznine tâbi olup her çeşit gaybı kapsamadığını da açıklamalarına ekler (*Risâle fi istiṣnâ'illâhi te'âlâ mimmen fi's-semâvâtî ve'l-arz ve tahkîkîh*, I, 186-200). Ecel konusunda ise ecel-i kazâ ve ecel-i müsemma ayırımına gider, birincisinin muvakkat ve muallak, ikincisinin kesin olduğunu belirtir. Allah'ın insana süresi tayin edilmiş bir ecel tesbit ettiğini kabul eder, sadaka ve sıla-i rahim gibi amellerin ömrü uzattığına dair rivayetleri Allah'ın bilgisinde bir değişmeye meydan vermeyecek şekilde yorumlar (*Risâle fi'l-cebr ve'l-kader*, I, 158-185).

Nübüvvet. Kemalpaşazâde, Hz. İsa'nın son peygamberden üstün olduğunu iddia eden Molla Kâbrî'a cevap vermek üzere tafdîl meselesini, zındıkları ve mehdîlik iddiasında bulunan sahte sûfleri reddetmek üzere de mucize konusunu ele alır. Tafdîl meselesinde Hz. Muhammed'in bütün peygamberlerden, onların da meleklerden üstün olduğunu söyler (*Risâle fi tafdîli'l-enbiyâ* 'ale'l-melâ'ike, I, 117-124; *Efdaliyyetü Muhammed 'aleyhi's-selâm 'alâ sâ'iri'l-enbiyâ*, vr. 36-43). Mücizenin, nübüvveti inkâr edenleri acze düşürme ve mucizeye konu olan şeyleri yapmaktan alıkoyma şeklinde iki rûknünün bulunduğunu belirtir. Bir kısım mucizelerin peygamberden sâdir olduğunu, bazılarının ise onda zâhir olduğunu ve Kur'an-ı Kerim'in ikinci tür mucize grubuna girdiğini kabul eder. Kur'an'ın, benzerini meydana getirmekten insan kudretinin özel olarak alıkonduğu (sarfe) türden bir mucize teşkil ettiği görüşüne olumlu bakar (*Risâle fi ḥaḳîkatî'l-mu'cize ve delâletihâ 'alâ şidkî men idde'a'n-nübüvve*, I, 137-148).

Âhiret. Kemalpaşazâde âhirette sadece mükellef olanların diriltileceğini söyler, aksini beyan eden âhâd haberlerin bu konuda delil olamayacağını savunur, cismanî haşrin aklen değil naklen vâcip olduğunu bildirir. Dirilişin cismanî olacağına ilişkin pek çok âyetin bulunduğunu hatırlatarak hak ehlinin cismanî haşrin vukuunda ittifak ettiğini, bunun, dağılan bedenin parçalarını bir araya getirmek suretiyle mi yoksa yeniden yaratma şeklinde

mi olacağına ise ihtilâfa düştüğünü bildirir; bedenlerin aynıyla değil benzerleriyle diriltilebileceğini kabul eder (*Risâle fi ḥaḳîkatî'l-me'âd*, vr. 42^b-43^b); ayrıca mîzanın "adalet" anlamına yorumlanamayacağını savunur (*Risâle fi ḥaḳîkatî'l-mîzân*, II, 381-383).

Tasavvuf. Kemalpaşazâde bazı risâle ve fetvalarında raks, semâ, devran gibi tasavvufî ritüellere karşı çıkıp heterodoks sûfî grupları aleyhinde fetvalar verirken Muhyiddin İbnü'l-Arabî hakkındaki fetvası ve ruhla ilgili risâlelerinde tasavvufa olumlu bakar. Tasavvufun genel çizgileriyle İslâm'ın sınırları içinde olduğunu kaydeder ve bu yola giren kişinin meşrû olmayan işleri yapmaktan kaçınması gerektiğini belirtir. Raks, semâ, devran gibi ritüellere başvuran ve dinin haram kıldığı işleri öven sûflerin şiddetle cezalandırılmasını ister. Bu kişilerin imâmetinin sahih olmadığını, onlara selâm verilemeyeceğini, tecdîd-i imanda bulunmaları gerektiğini bildirir (*Risâle fi fetva'r-raḳş*, tür.yer.). Öte yandan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye dair fetvasında ondan kâmil bir müctehid, erdemli bir mürşid ve kendisinden olağan üstü haller zuhur eden bir sûfî olarak söz eder. Ona karşı çıkanın hata etmiş, bu tutumunda ısrar edenin ise sapıtmış olacağını söyler ve yönetimin böylesini bu inancından döndürmesini ister. İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki ifadelere bir kısmını herkesin, bir kısmını ise ancak keşif ehlinin anlayabileceğini, anlayanların susması gerektiğini ileri sürer (*Fetvâ fi ḥaḳkî İbn 'Arabî*, bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Kemalpaşazâde, *Risâle fi ḥaḳîkatî'l-me'âd*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5340, vr. 42^b-43^b; a.mlf., *Risâle fi tafdîli'l-enbiyâ* 'ale'l-melâ'ike (*Resâ'ilü İbn Kemâl* [nşr. Ahmed Cevdet] içinde), İstanbul 1316, I, 117-124; a.mlf., *Risâle fi kide-mi'l-Kur'ân* (a.e. içinde), I, 131-136; a.mlf., *Risâle fi ḥaḳîkatî'l-mu'cize ve delâletihâ 'alâ şidkî men idde'a'n-nübüvve* (a.e. içinde), I, 137-148; a.mlf., *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader* (a.e. içinde), I, 158-185; a.mlf., *Risâle fi istiṣnâ'illâhi te'âlâ mimmen fi's-semâvâtî ve'l-arz ve tahkîkîh* (a.e. içinde), I, 186-200; a.mlf., *Risâletü'l-ferâiz* (a.e. içinde), II, 272-274; a.mlf., *Risâle fi ḥaḳîkatî'l-mîzân* (a.e. içinde), II, 381-383; a.mlf., *Efdaliyyetü Muhammed 'aleyhi's-selâm 'alâ sâ'iri'l-enbiyâ*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3618, vr. 36-43; a.mlf., *Risâle fi tahkîki lüzümü'l-imkân li-mâhiyyeti'l-mümkin*, İÜ Ktp., AY, nr. 1589, vr. 356^a-373^a; a.mlf., *Risâle fi tahkîki lafzî Çelebî*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2041, vr. 259^b; a.mlf., *Risâle fi mâ yete'allaku bi-halki'l-Kur'ân*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2041, vr. 251^b-252^b; a.mlf., *Ta'rîfû'l-'aḳl*, Süleymaniye Ktp., Tirnova-lı, nr. 1864, vr. 99^a-101^b; a.mlf., *Risâle fi enne'l-'aḳle mâ hüve*, Süleymaniye Ktp., Tirnova-lı, nr.

1864, vr. 92^a-98^b; a.mlf., *Risâle fi tahkîki mu-râdî'l-kâ'ilin bi-enne'l-vâcib te'âlâ mucibun bi'z-zât*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028, vr. 127^b-135^b; a.mlf., *Risâle fi tahkîki vü-cûbi'l-vâcib*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3618, vr. 55-68; a.mlf., *Risâle fi tahkîki enne-mâ yaşdüru bi'l-kudreti ve'l-ihtiyâr lâ bi'l-kerh ve'l-iztirâr*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi, nr. 2041, vr. 257-258; a.mlf., *Risâle fi tekaddü-mi'l-'illeti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl*, Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1049, vr. 36^a-48^a; a.mlf., *Risâle fi ziyâdeti'l-vücûd 'ale'l-mâhiyye*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794, vr. 49^a; a.mlf., *Risâle fi fetva'r-raḳş*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 696, vr. 36-39; a.mlf., *Fetvâ fi ḥaḳkî İbn 'Arabî*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 430, vr. 108^a; Esad Efendi, nr. 1694, vr. 11^{a-b}; Ahmet Arslan, *Kemalpaşazâde Tehâfüt Haşiyesi'nin Tahlili*, İstanbul 1987, s. 207-208, 522; a.mlf., "Kemal Paşazâde'nin Felsefî Görüşleri", *Şeyhulislâm İbn Kemâl Sempozyumu* (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1989, s. 75-105; M. Sait Yazıcıoğlu, "Kelamcı Olarak İbn Kemal", a.e., s. 149-155; Sayın Dalkıran, *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*, İstanbul 1997; Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15-17. Yüzyıllar)*, İstanbul 1998, s. 348; Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefî ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2000, s. 53-61; a.mlf., "Kemal Paşazâde'nin Eserlerinde Akıl ve Aklın Önemi", *Bilgi: Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 9, Ankara 1999, s. 133-143; Kemal Sözen, *İbn Kemal'de Metafizik*, Isparta 2001, s. 92-95; Mahmut Kaya, "İbn Kemal'in Düşünce Tarihimizdeki Yeri ve Varlık Anlayışı", *Sosyoloji Dergisi*, III/1, İstanbul 1989, s. 223-229.



İLYAS ÇELEBİ

Edebî Şahsiyeti. Değişik konularda pek çok eser vermiş olan Kemalpaşazâde nesir yanında nazmı da başarıyla kullanmış, divanının dışındaki hemen her eserinin gerekli gördüğü kısımlarında Arapça, Farsça ve Türkçe manzumelere yer vermiştir. Tezkireler onun edebî yönünden ziyade ilmî yönü üzerinde durur ve nesrinin nazmından üstün olduğu görüşünde birleşir. Bunun başlıca sebebi, onun her an telif ve tedris ile meşgul olan bir âlim ve halkın dinî meseleleri için fetva veren bir müftü olması dolayısıyla devlet adamı ve âlim kişiliğinin sanatçı ve şair kişiliğini arka plana itmesidir. Bundan dolayı ilmî seviyesinin yüksekliğine göre edebî yönü daha zayıftır. Buna bağlı olarak şiirlerinde derin hayallere, bol çağrışımlı edebî sanatlarla pek rastlanmaz. Şiiri hikmetli söz olarak görür ve bir fayda sağlama-sını ister. Aşka ve hikemî konulara daha çok önem verir, tasavvufî yorumdan uzak beyitler üzerinde yoğunlaşır. Duygu ve hayal yerine akla, mücerreden ziyade müşahhasa meyli bu yüzdendir. Bu özellik Kemalpaşazâde'nin günlük hayata ve devrine ışık tutan beyitlerinde de görür-

lür. Dili sade, ifade yapısı sağlamdır. Gerek atasözlerini ve deyimleri sıkça kullanması, gerekse cinas sanatını başarılı bir şekilde uygulaması Bursalı Ahmed Paşa, Necâtî Bey, Kabûlî gibi şairlerin eserlerinden etkilenmesine bağlanabilir. Özellikle kasidelerinde yaşadığı dönemi canlandıran imajlara önem vermiş, yer yer orijinal anlatımlar yakalamıştır. Herhalde Arap edebiyatına olan yakınlığı dolayısıyla diğer divan şairlerinin aksine hiçbir şiirinde mahlas kullanmamıştır. Yine aynı tesir vezin ve kafiye anlayışına da hâkimdir. Manzum şiir tercümelerinde de şekil yönünden divan şiiri için yerli, orijinal ve farklı tecrübeleri olmuştur. Nesri hakkında, Türk yazı dilinin halk dilinden uzaklaşmasında etkili olduğu yahut ağır ve tumturaklı bir üslûp kullandığı şeklindeki hükümler gerçeği yansıtmaz. Sadelik ve akıcılık özelliklerini muhafaza eden sanatkârane nesri kendi döneminden itibaren takdir edilmiştir.

Kemalpaşazâde, başta *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ı olmak üzere eserlerini kaleme alırken edebiyatçı ve şair kimliğinin birikiminden yararlanmış, yazdıklarında özellikle secie çok önem vermiş, zaman zaman inşa örneği sayılacak edebî tasvirlerde bulunmuş, üç dilde edebî kudreti olduğunu gösterecek şekilde olaylar arasına Türkçe, Arapça ve Farsça hikemî tarzda şiirler serpiştirmiştir. Divanının, yazmalarından başka (İÜ Ktp., nr. 1942, 2921, 3497) yayımlanmış matbu bir nüshası da vardır (İstanbul 1313). İçinde kendisine ait olmayan bazı şiirlerin de yer aldığı bu eksik neşir onun divanıyla ilgili yetersiz değerlendirmelere sebep olmuş, bu hususta yanlış sonuçlara varılmıştır. M. A. Yekta Saraç tarafından yeniden neşre hazırlanan ve henüz basılmamış olan divanı münâcât, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn için söylenmiş na'atlar, padişah için yazılmış iki kaside, ahlâkî konulu mesnevi tarzında manzumeler, 400'den fazla gazel ve çok sayıda mukatta' ve müfreden meydana gelmekte olup tam bir divan münderecatına sahiptir. Kemalpaşazâde'nin *Yûsuf ile Zeliha* mesnevisi kendisinden önce aynı konuyu işleyen diğer mesnevilere göre daha sanatkârane bulunmuştur (Âşık Çelebi, vr. 254^a). Dil ve edebiyata dair eserleri içinde *Kâfiye Risâlesi*, mesnevi tarzında olup darbimeselleri ihtiva eden *Usulnâme*, Bûsîrî'nin *Kaşidetü'l-bürde*'sinin manzum tercümesi, Muînüddin et-Tantarânî'nin Nizâmülmülk için yazmış olduğu otuz beş beyitlik *el-Kaşidetü't-Tanî*

râniyye'sinin manzum tercümesi, bazı Farsça eş anlamlı kelimeler arasındaki anlam nüanslarına dair *Dekâiku'l-hakâik*, Farsça bir gramer ve sözlük olan, ayrıca edebî terimleri de ele alan *Câmî'u'l-Fürs*, *Gülîstân*'a nazîre olarak Farsça yazılan *Nigârîstân*, Arapça'dan Farsça'ya bir sözlük olan *Muhtû'l-luğa* ile Mısır seferi esnasında Yavuz Sultan Selim'in isteği üzerine tercüme ettiği söylenen İbn Tağrîberdî'nin *en-Nücümü'z-zâhire* adlı eseri (Âşık Çelebi, vr. 87^a; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1233) anılabilir.

Bazı kaynaklarda Kemalpaşazâde'nin, Tifâşî'nin (ö. 651/1253) *Rücû'u's-şeyh ilâ şibâh fi'l-kuvveti 'ale'l-bâh* adlı bahnâmesini padişahın isteği üzerine Türkçe'ye çevirdiği belirtilmekle birlikte (*Keşfü'z-zunûn*, I, 835) eldeki nüshalarda bu tercüme Kemalpaşazâde'ye ait görünmediğinden, esere meşruiyet kazandırılmak amacıyla ona atfedilmiş olması muhtemeldir.

Bu zeki, müttaki, kinsiz ve garezsiz, meseleleri ferâsetle değerlendiren, münazara ve münakaşadan hoşlanan, hoşsohbet ve nüktedan âlim, tıpkı vasiyetnâmesinde cenazesinin dervişane kaldırılmasını ve türbe yapılmayıp başına sadece bir taş dikilmesini isteyen yaşın şahsiyeti gibi edebiyatta da tasannudan uzak durmuş ve halkın daha iyi anlayabileceği bir üslûpla eser vermeyi tercih etmiştir. Tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf, felsefe, tarih, dil ve tıp gibi pek çok alanda eser vererek yalnızca devrinin değil bütün bir Osmanlı medeniyetinin en seçkin âlimleri arasında yer almış, bu eserlerde dil yönünden de başarılı olmuştur. Kemalpaşazâde yanlış gördüğü bazı icraatları da cesaretle tenkit etmesini bilmiş, hocası Molla Lutfî'nin ilhâd ve zındıklıkla itham edilerek öldürülmesi hadisesinde devlet ileri gelenlerini karşısına alacak şekilde bir şiir yazarak bunu ehl-i hasedin işi olarak değerlendirmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sehî, *Tezkire* (Kut), s. 154; Âşık Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, vr. 39^a, 87^a, 254^a; Latîfî, *Tezkire*, s. 79; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 197; Ahdî, *Gülşen-i Suarâ*, İÜ Ktp., TY, nr. 2604, vr. 19^a; Beyânî, *Tezkire*, İÜ Ktp., TY, nr. 1560, vr. 10^a; Âlî Mustafa, *Künhü'l-ahbâr*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4225, vr. 29^b; Kınalızâde, *Tezkire*, I, 126; Riyâzî, *Riyâzü's-suarâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 19^b; *Keşfü'z-zunûn*, I, 835; II, 1233; Cemâleddin, *Âyine-i Zurefâ*, İÜ Ktp., TY, nr. 261, vr. 15^b; Ahmed Bâdi Efendi, *Riyâz-ı Belde-i Edirne*, Beyazıt Devlet Ktp., nr. 10392, vr. 129^a; Hamîd Vehbî, *Meşâhir-i İslâm*, İstanbul 1301, s. 1552; Fâik Reşâd, *Eslâf*, İstanbul 1311, I, 6; a.mlf., *Târîh-i Edebiyyât-ı Osmâniyye*, İstanbul,

ts., s. 256-258; Köprülüzâde Mehmed Fuad – Şehâbeddin Süleyman, *Yeni Osmanlı Târîh-i Edebiyyâtı*, İstanbul 1332, s. 258; Osmanlı Müellifleri, I, 223; Mustafa Demirel, *Kemal-Paşazade'nin Yusuf u Zeliha'sı ve Dil Hususiyetleri* (doktora tezi, 1979), İÜ Ed. Fak.; Mustafa Çiçekler, *Kemal Paşazade ve Nigârîstân*'ı (doktora tezi, 1994), İÜ Ed. Fak.; M. A. Yekta Saraç, *Şeyhülislam Kemal Paşazade: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri ve Bazı Şiirleri*, İstanbul 1995.



M. A. YEKTA SARAÇ

Eserleri. Velûd bir müellif olan Kemalpaşazâde birçok alanda Türkçe, Arapça ve Farsça eserler yazmıştır. Çalışmalarının sayısı konusunda kesin bir rakam vermek güçtür. Cemil el-Azm kendisine 214, Brockelmann 179, Nihal Atsız 209, Samil Öçal 226 eser nisbet etmektedir. Bunların bir kısmı müstakil teliflerden, bir kısmı diğer eserlerinin bölümlerinden, aynı eserin değişik isimle kaydedilmiş şekliinden, şerh ve hâşiyelerden oluşmaktadır. Başlıca eserleri şunlardır:

A) Tarih, Dil ve Edebiyat. 1. *Tevârih-i Âl-i Osmân*. On ciltten (defter) meydana gelen bir eser olup Çelebi Mehmed devrini içeren V. defterle II. Murad devrine ayrılan VI. defterin 847 (1443) yılına kadar olan kısmı ve Yavuz Sultan Selim devrine ait IX. defterin Mısır seferi bölümü mevcut değildir. Mohaç seferine dair kısmın müstakil istinsahları *Mohaçnâme*, Fâtih Sultan Mehmed dönemine ait VII. defterin İstanbul'un fethiyle ilgili kısmının müstakil istinsahları ise *Târîh-i Feth-i Kostantiniyye* adıyla anılır. Osman Bey, Orhan Bey ve Fâtih devirlerine ait I, II ve VII. defterler Şerafettin Turan, VIII ve IX. defterler Ahmet Uğur, IV. defter Koji İmazawa, X. defter Şerafettin Severcan tarafından yayımlanmıştır (yk. bk.). **2. *Divan*.** Münâcât, na'atlar, iki kaside, mesnevi tarzında manzumeler, 400'den fazla gazel ve çok sayıda mukatta' ile müfreden meydana gelen eserin İstanbul'da yapılan eksik baskısından (1313) sonra tenkitli neşirini Mustafa Demirel gerçekleştirmiş (İstanbul 1996), son olarak da M. A. Yekta Saraç tarafından neşre hazırlanmıştır. **3. *Yûsuf ile Züleyhâ*.** 7777 beyitten oluşan bu mesnevi üzerine Mustafa Demirel İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde doktora tezi yapmıştır (1979). **4. *Kasîde-i Bürde Tercümesi*.** Bûsîrî'nin eserinin çevirisi olup M. A. Yekta Saraç tarafından neşredilmiş (*İslâmî Edebiyat*, sy. 24 [İstanbul 1994], s. 65-70), Yusuf Turan Günaydın üzerinde yüksek lisans tezi hazırlamıştır (1995, AÜ İlahî-

yat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü). 5. *el-Felâh şerhu'l-Merâh* (İstanbul 1289, 1304). 6. *Resâ'ilü İbn Kemâlbâşâ el-luğaviyye* (nşr. Nâsır Sa'd er-Reşid, Riyad 1401/1980). 7. *Risâletü meziyyeti'l-lisâni'l-Fârisi 'alâ sâ'iri'l-elsine mâ hâla'l-'Arabîyye* (nşr. Hüseyin Ali Mahfûz, Tahran 1952). 8. *Risâle fi tahkiki ta'rîbi'l-kelimâtî'l-A'cemiyye* (nşr. Muhammed Sevâî, Dimaşk 1991). 9. *et-Tenbîh 'alâ gâlati'l-câhil ve'n-nebîh* (İstanbul 1289; nşr. Muhammed Sevâî, Dimaşk 1994). 10. *Risâle-i Kâfiye* (nşr. M. A. Yekta Saraç – Mustafa Çiçekler, TDED, XXVIII [1998], s. 445-477). 11. *Dekâiku'l-hakâik**. Farsça'daki bazı eş anlamlı ve eş sesli kelimeler arasında bulunan farklara dair Türkçe bir eserdir. 12. *Nigârîstân*. Sa'dî-i Şîrâzî'nin *Gülistân*'ına nazîre olup ahlâkî ve tasavvufî bir muhteva taşır. Şeyhülislâm Yahyâ Efendi'nin Türkçe'ye çevirdiği ve Mehmed Vesim'in Türkçe şerhettiği eser üzerine Mustafa Çiçekler İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde bir doktora tezi hazırlamıştır (1994).

B) Akaid ve Kelâm. 1. *Risâletü'l-münîre (Münîretü'l-İslâm)* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1684; Esad Efendi, nr. 1197). 2. *Âkâ'id-i İslâm* (Süleymaniye Ktp., Çelebi Abdullah Efendi, nr. 135). İslâm dininin iman, ibadet ve ahlâk esaslarının ele alındığı eserde bu esaslar içindeki tasavvuf onaylanır; İslâm'da raks, devran, cehrî zikir gibi uygulamalara ve şathiye türü sözlerle yer olmadığı kaydedilir. Kitap 1890'da Matbaa-yı Cemîl'de basılmıştır. 3. *Risâle fi'l-îmânî's-şer'î* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3711). 4. *Risâle fi tahkiki'l-îmân* (Süleymaniye Ktp., Reşid Efendi, nr. 1049). Müellif bu risâlelerinde imanın tasdikten ibaret olduğunu söyler ve ikrarı imanın gerçekleşmesinin şartlarından saymaz. Ameli imandan cüz kabul eden Hâricîler'i, Mu'tezile'yi ve ehl-i hadîsi eleştirir. 5. *Risâle fi vücûdî'l-vâcib* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794). 6. *Risâle fi kıdemi'l-Kur'ân (Resâ'ilü İbn Kemâl, I, 131-136)*. 7. *Risâle fi elfâzî'l-küfr* (Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 677). Üç bölümden oluşan risâlenin birinci bölümünde küfrü gerektiren söz, işaret ve davranışlar, ikinci bölümde küfrü gerektirip gerektirmediği ihtilâflı olan sözler, üçüncü bölümde de küfür olmasından korkulan sözler ele alınır. 8. *Risâle fi's-seb* (Süleymaniye Ktp., Kasıdecizâde Süleyman Sırrı, nr. 710; Yazma Bağışlar, nr. 1398). Bu risâle de üç bölümden meydana gelmekte, birinci bölümde Allah'a ve peygamber-

lere söven veya onlarla alay eden müslümanların, ikinci bölümde zimmîlerin durumu ele alınmakta, üçüncü bölümde Hz. Peygamber'e seb anlamına gelen kelimeler ve bunları kullanmanın hükmü açıklanmaktadır. 9. *Risâle fîmâ yete'allâku bi-lafzi'z-zındîk (Resâ'ilü İbn Kemâl, II, 240-249)*. 10. *Efdaliyyetü Muhammed 'aleyhi's-selâm (nebiyyinâ) 'alâ sâ'iri'l-enbiyâ* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3551, 3618; Lâleli, nr. 3698; Dügümlü Baba, nr. 351). Hz. İsmâ'nın Hz. Muhammed'den üstün olduğunu iddia eden Molla Kâbiz'a cevap vermek üzere yazılmıştır. 11. *Risâle fi tafzîli'l-enbiyâ 'ale'l-melâ'ike (Resâ'ilü İbn Kemâl, I, 117-124)*. 12. *Risâle fi hakkı ebeveyi'n-nebî (a.g.e., I, 87-91)*. 13. *Risâle fi tahkiki'l-mu'cize ve delâletihâ 'alâ şıdkı men idde'a'n-nübüvve (a.g.e., I, 137-148)*. 14. *Risâle fi'l-cebr ve'l-kader (a.g.e., I, 158-185)*. 15. *Risâle fi beyânî'l-hikme li-'ade-mi nisbeti's-şer ilâ'llâhi te'âlâ* (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 65, vr. 135-138; *Resâ'ilü İbn Kemâl, I, 125-130*). 16. *Hakikatü'r-rûh ve'n-nefs* (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1864). Bu risâle Süleymaniye Kütüphanesi'nin Dâ-rülmesnevî (nr. 55-9) ve Fâtih (nr. 5337-4) bölümlerinde *Risâle fi'r-rûh*; Esad Efendi (nr. 3523-20, 3787-6) ve Hasan Hüsnü Paşa'da (nr. 135-3) *Risâle fi beyânî'r-rûh*; Köprülü Kütüphanesi'nde (Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 836) *Risâle fi keyfiyyeti'l-cismi'l-insânî ve heykelihî ve nefsihî*; Hacı Selim Ağa Kütüphanesi'nde (Kemankes, nr. 556-23) *Risâle fi beyânî mâhiyyeti'n-nefs*; ayrıca Süleymaniye (Mihrişah Sultan, nr. 203-205) ve Nuruosmaniye (nr. 4356) kütüphanelerinde *Risâle fi beyânî'n-nefs ve'r-rûh*; Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Lâleli, nr. 3646; Osman Huldî Öztürkler, nr. 27-18) *Risâle fi beyânî'n-nefs ve'r-rûh ve'l-beden* adlarıyla kayıtlıdır. Emrullah Yüksel, Atsız'ın makalesinde *Risâle fi tahkiki'r-rûh, Heykelü'l-insânî, Şahşü'l-insânî, Rûh, Tevriye, en-Nefs ve'r-rûh, Risâle fi tahkiki'l-heykelî'l-mahşûşî'l-insânî* adlarıyla kaydedilen risâlelerin bu eserden ibaret olduğunu belirtmektedir (*Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu*, s. 214). Risâlede insanın biyolojik yönünü oluşturan beden, melekî yönünü oluşturan ruh ve insanî yönünü oluşturan nefis olmak üzere üç yapıdan meydana geldiği anlatılmakta, bu arada ruh göçünün bâtil olduğu bildirilmektedir. 17. *İhtilâfî'l-Mâtürîdiyye ve'l-Eş'ariyye*. Zeynüddin İbn Nüceym'in dört risâlesiyle birlikte *Hams*

resâ'il adıyla basılmıştır (İstanbul 1304). Kemalpaşazâde'nin akaid ve kelâma dair diğer risâleleri de şunlardır: *Risâle fi tahkiki enne esmâ'e'llâhi tevkiyye* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794); *Risâle fi tahkiki lafzı Çelebî* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041); *Risâle fîmâ yete'allâku bi-halki'l-Kur'ân* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041); *Risâle fi tahkiki'l-kavli'l-kâ'ilin bi'l-hâl* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4820; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 121); *Risâle fi tahkiki ennemâ yaşdüru bi'l-kudreti ve'l-ihtiyâr lâ bi'l-kerhi ve'l-ıztırâr* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041); *Risâle fi tekfirîr-Revâfîz* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794; Pertev Paşa, nr. 621); *Risâle fi beyânî küfri Fir'avn* (MÜİF Ktp., Yazmalar, nr. 252; Âtîf Efendi Ktp., nr. 2785); *Risâle fi hakikatî'l-me'âd* (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 5340); *Risâle fi hakikatî'l-mîzân (Resâ'ilü İbn Kemâl, II, 381-383)*; *Hâşiye 'alâ evvelî'l-ilâhiyyât min Şerhi'l-Mevâkıf* (Süleymaniye Ktp., Hâlet Efendi, nr. 828; Kılıç Ali Paşa, nr. 1028); *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Celâl 'ale'l-Tecrid* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1256).

C) Felsefe. 1. *Hâşiye 'alâ Tehâfütü'l-felâsife li-Hocazâde* (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 1391; Ayasofya, nr. 2292; Hasan Hüsnü Paşa, nr. 1235). Ahmet Arslan'ın Türkçe'ye çevirdiği eser *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiye alâ Tehâfüt al-Felâsifa)* adıyla yayımlanmıştır (Ankara 1987). 2. *Risâle fi beyânî'l-vücûd (Resâ'ilü İbn Kemâl, I, 149-157)*. 3. *Risâle fi tahkiki lüzûmî'l-îmkân li-mâhiyyeti'l-mümkin* (İÜ Ktp., AY, nr. 1589). 4. *Ta'rîfü'l-'akl* (Süleymaniye Ktp., Tırnovalı, nr. 1864). 5. *Risâle fi beyânî'l-'akl* (nşr. Ömer Mahir Alper, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 3 [1999], s. 235-243). 6. *Nesâ-yih* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1781). On beş bölümden meydana gelen eserde âyet, hadis, kelâmıkibar, şiir ve meşhur kişilerin sözlerine yer verilerek akıl, ilim, konuşma âdâbı, dünya malı tutkusu, dostluk, çocukların eğitimi, insanları yönetme, iyiliği emredip kötülükten sakındırma gibi konular ele alınmaktadır. 7. *Fi Tahkiki murâdî'l-kâ'ilin bi-enne'l-vâcib te'âlâ mûcib bi'z-zât* (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028). 8. *Risâle fi hakikatî'l-cism* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794). Müellif burada cismin kelâmcılara göre atomlardan, Nazâm'a göre bölünebilen sonsuz parçalardan, Şehristânî'ye göre potansiyel parça-

lardan ve filozoflara göre sonsuz sayıda bölünebilir parçalardan oluştuğunu kaydederek ve bu görüşler hakkında değerlendirmelerde bulunur. Risâle Nazzâm'ın tavra teorisine genişçe yer verildiği için *Risâle fi tahkiki hakikati't-tavra* diye de adlandırılmıştır. 9. *Risâle fi ma'ne'l-ca'î ve mec'ûliyyeti'l-mâhiyye* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3618). Yaratmayı, yaratmanın çeşitlerini ve mahiyetini konu edinir. 10. *Risâle fi tahkiki ma'ne'l-eyys ve'l-leys* (Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba, nr. 351). Varlık-yokluk meselesi ve varlık-mahiyet ilişkisine da irdir. 11. *Risâle fi beyâni enne'l-vücûd 'aynü mâhiyyetih ev gayruhâ* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 4820). 12. *Risâle fi vücûdi'z-zihni* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4820). 13. *Risâle fi'l-fakr* (İÜ Ktp., AY, nr. 1589). "Fakirlik benim övün-cümdür" hadisiyle, "Fakirlik her iki âlemde de yüz karasıdır" hadisinin mukayese-siyle başlayan eserde fakr kelimesine im-kân anlamı yüklenir ve mümkün varlığın çeşitli yönlerinden söz edilir. 14. *Risâle fi ziyâdeti'l-vücûd 'ale'l-mâhiyye* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794). 15. *Risâle fi enne'l-mümkin lâ yekûnû ahâde't-tarafeyn* (Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 653; Ayasofya, nr. 4794). 16. *Risâle fi ihtiyâci'l-mümkin* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3618). 17. *Risâle fi 'ulûmî'l-hakâ'ik ve hikmeti't-dekâ'ik* (İÜ Ktp., AY, nr. 3726). 18. *Risâle fi hel yecûz en yestenide'l-kadîm ile'l-mü'essir em lâ* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 4794). 19. *Risâle fi tekaddümi'l-illeti't-tâmme 'ale'l-ma'lûl* (Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 1049). 20. *Risâle fi şubûti'l-mâhiyye* (Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2041).

D) Fıkıh ve Fıkıh Usulü. 1. *Tagyîrû't-Tenkih* (İstanbul 1309). Müellif, Sadrüş-şerîa'nın *Tenkihü'l-uşûl* adlı eserini yeniden oluşturarak metni şerhetmiş ve Sadrüşşerîa'dan ayrıldığı hususları sayfa kenarlarında zikretmiştir. Kâtib Çelebi bu çalışmaya iltifat edilmediğini ve asıl eserin revaçta kalmayı sürdürdüğünü belirtir (*Keşfü'z-zunûn*, I, 499). 2. *Hâşiye 'ale'l-Telvih*. Teftâzânî'nin eseri üzerine yaptığı bu hâşiyede kendisinden önce aynı esere hâşiye yazan Molla Hüsrev ile Hasan Çelebi'yi birçok konuda isim vermeden eleştirmiş, eleştirdiği diğer kişileri sayfa kenarlarında belirtmiştir. 3. *İslâhu'l-Vikâye*. Kemalpaşazâde, Tâcüşşerîa'nın *Vikâyetü'r-rivâye* adlı eserinin yanlışlarını düzeltmek üzere önce bu ese-

ri kaleme almış, ardından bunu *el-İzâh (İzâhu'l-İslâh)* adıyla şerhetmiştir. İstanbul kütüphanelerinde bulunan yazma nüshalarının çokluğu (Atsız, VII [1972], s. 96-98) ve Hacıhasanzâde Mehmed Şah, Hürremzâde Şah Mehmed, Celâlzâde Sâlih (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1274), Molla Uzun Bâlî, Gazâlîzâde Abdurrahman ve Birgivi (Süleymaniye Ktp., Serez, nr. 3897) gibi âlimlerin ta'likat yazmış olmaları (*Keşfü'z-zunûn*, I, 109) dikkate alınırsa Osmanlı döneminde bu esere oldukça önem verildiği söylenebilir. Niğdeli Molla Kâsım b. Süleyman *el-Vikâye*'ye yazdığı *et-Taṭbîk* adlı şerhte ve Hüseyin adlı bir âlim Sadrüşşerîa'nın şerhine yazdığı hâşiyede Kemalpaşazâde'nin eleştirilerine Sadrüşşerîa tarafını tutarak cevap vermiştir. Tâceddin İbrâhim b. Abdullah el-Hamîdî de müellifin şerhine yazdığı hâşiyede Kemalpaşazâde'nin görüşlerini çürütmeye çalışmış, bu davranışı Sadrazam Rüstern Paşa tarafından tepkiyle karşılanmıştır (Atâî, s. 50-51; *Keşfü'z-zunûn*, II, 2022). Birgivi ise hâşiyesinde Bahâeddinzâde Molla Muhyiddin Mehmed'in Kemalpaşazâde'ye yönelttiği eleştirileri dikkate alarak her ikisi arasında hakemlik yapmıştır. Şeyhülislâm Kadîzâde Ahmed Şemseddin de *Muhâkemât beyne Sadrüşşerîa ve İbn-i Kemâlpâşa fi Şerhi'l-Vikâye* adıyla bir eseri kaleme almıştır (Gazzî, III, 109). 4. *Hâşiye 'ale'l-Hidâye*. Merginânî'ye ait eserin tahâret, zekât, oruç, hac, nikâh ve büyü bölümlerinin hâşiyesidir (yazmaları için bk. Atsız, VII [1972], s. 96). 5. *Fetâvâ*. Kemalpaşazâde'nin Türkçe fetvalarını içeren bu eser müstakil mecmualarda yer aldığı gibi (yazmaları için bk. a.g.e., VI [1966], s. 77) bir kısım fetvaları Lâîf Ahmed Efendi b. Mustafa es-Saruhânî, İskilipli Veli Yegân ve İbnü'l-Edhemî diye bilinen Manisalı Sa'dî b. Hüsâmeddin tarafından derlenen, devrin ünlü şeyhülislâmlarının fetvalarından seçmelerin yer aldığı mecmualarda da bulunmaktadır. 6. *Mühimmâtü'l-müftî*. Arapça olan bu eser hakkında Birgivi, "Ortada dolaşan boş şeyler cümlesindendir" ifadesini kullanmışsa da (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1916) fıkıh kitapları tertibinde düzenlenen, meselelerin sonlarında kaynaklarına yer verilen eser müftülerin kullanımı için pratik bir değer taşımaktadır (yazmaları için bk. Atsız, VII [1972], s. 95). 7. *Eşkâlü'l-ferâ'iz* (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 3924). Müellif bu eserde önce Secâvendî'nin ferâiz metnini tashih etmiş, ardından bunu *Şerhu'l-Ferâ'izi's-Sirâciyye*

adıyla şerhetmiştir (yazmaları için ayrıca bk. a.g.e., s. 99-100; *DîA*, XII, 368). Kemalpaşazâde'nin fıkha dair risâlelerinin bir kısmı *Resâ'ilü İbn Kemâl* adlı mecmuada yayımlanmış (İstanbul 1316), burada yer almayan fikhî risâleleri de Salim Özer tarafından *İbn Kemâl'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri* adlı yüksek lisans tezinde tahkik edilmiştir (bk. bibl.).

E) Tasavvuf. *Risâle fi fetva'r-raḥş* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 696); *Fetvâ fi hakḳi İbn 'Arabî* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1694; nr. 3477; nr. 3548; Âşir Efendi, nr. 430; Reşid Efendi, nr. 443; Lâleli, nr. 3720). Birinci risâlede semâ, raks ve devran gibi ritüellerin İslâm'da yasak olduğu belirtilmekte, ikinci risâlede Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin kâmil bir müctehid, fâzıl bir mürşid ve kendisinden olağan üstü haller zuhur eden bir kişi olduğu, ona karşı çıkanların hata etmiş, tutumunda ısrar edenlerin ise sapıtmış olacakları, sultanın bunları görüşlerinden döndürmesi gerektiği bildirilmektedir (ayrıca bk. Hüseyin Atay, "İlmî Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabî Hakkındaki Fetvası", *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1986, s. 263-277).

F) Tefsir. *Risâle fi tefsiri Fâtihatü'l-kitâb* (*Resâ'ilü İbn Kemâl*, I, 2-16); *Risâle fi tefsiri sûreti'l-Fecr* (a.g.e., I, 17-21); *Risâle fi istiḡnâ'illâhi te'âlâ mimmen fi's-semâvâtî ve'l-arz ve tahkikih* (a.g.e., I, 186-200); *Risâle fi tefsiri sûreti'l-Mülk* (a.g.e., I, 22-32); *Risâle fi sûreti'n-Nebe'* (a.g.e., I, 33-40); *Kıssatü Hârûr ve Mârûr min Tefsiri Ebî's-Su'ûd* (Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1028).

BİBLİYOGRAFYA :

Kemalpaşazâde, *Resâ'ilü İbn Kemâl* (nşr. Ahmed Cevdet), İstanbul 1316, I-II, tür.yer.; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, s. 50-51; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, II, 108; III, 109; *Keşfü'z-zunûn*, I, 105, 109, 499; II, 1219-1220, 1247-1248, 1916, 2021-2023; Cemil el-Azm, *Ulûdû'l-cevher fi terâcimi men lehüm hamsüne taṣnifen fe-mi'e fe-ekşer*, Beyrut 1326, I, 217 vd.; Brockelmann, *GAL*, II, 597-602; *Suppl.*, II, 668-673; III, 1306; Emrullah Yüksel, "Risâle fi Tahkiki'r-rûh li Mevlânâ Kemal Paşazade", *Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu* (haz. S. Hayri Bolay v.dğr.), Ankara 1989, s. 214; Salim Özer, *İbn Kemal'in İslâm Hukuku Alanındaki Arapça Yazma Risaleleri* (yüksek lisans tezi, 1991), EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Şamil Öçal, *Kemal Paşazâde'nin Felsefi ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara 2000, s. 24-51; Atsız, "Kemalpaşa-oğlu'nun Eserleri", *ŞM*, VI (1966), s. 71-112; VII (1972), s. 83-135 (ihtiyatla kullanılmalıdır); Ferhat Koca, "el-Ferâizü's-sirâciyye", *DîA*, XII, 368.



İLYAS ÇELEBİ

KEMALZÂDE ALİ EFENDİ(bk. ALİ EFENDİ, *Kemalzâde*).**KEMÂNÎ HIZIR AĞA**

(bk. HIZIR AĞA).

KEMANKEŞ ALİ PAŞA

(ö. 1033/1624)

Osmanlı sadrazamı.

Aslen Isparta dolaylarındandır. Genç yaşta İstanbul'a giderek saray hizmetine girdi. Burada silâhdarlığa kadar yükseldi. Bazan "Kara" sıfatıyla da anılan Ali Paşa'nın asıl unvanı ok atmadaki mahareti dolayısıyla "Kemankeş"tir. 1620 yılında vezirlik pâyesiyile Diyarbekir beylerbeyiliğine tayin edildi. Ancak bir süre sonra mal defterdarı Hacı Ahmed Efendi'yi merkeze bildirmeden öldürttüğü için bu zatın yakın dostu ve II. Osman'ın hocası Ömer Efendi tarafından idamı istendiye de Diyarbekir eski valilerinden Dilâver Paşa'nın telkiniyle görevinden alınmakla yetinildi. Ardından Bağdat valiliğine getirildi. Bir yıl kadar burada kaldıktan sonra tekrar görevinden alınan Ali Paşa, II. Osman'ın katli üzerine (1031/1622) İstanbul'a geldi ve Kubbealtı veziri oldu. 4 Zilkade 1032'de (30 Ağustos 1623) Mere Hüseyin Paşa'nın yerine sadrazamlığa getirildi. Bu makama tayininde IV. Murad'ın eniştesi yeniçeri kethüdâsı Bayramı Ağa'nın (Paşa) büyük rolü oldu (Peçuylu İbrâhim, II, 397-398).

Kemankeş Ali Paşa'nın sadrazamlığı döneminde gerçekleştirilen ilk ve en önemli olay, I. Mustafa'nın tahttan indirilmesi ve yerine IV. Murad'ın geçirilmesidir. Nitekim Ali Paşa, dengesiz davranışları iyice çoğalan I. Mustafa'nın hal'i için şeyhülislâm, diğer ulemâ ve erkân ile birlikte bir meclis akdederek I. Ahmed'in oğlu Murad'ın (IV) padişah olmasını sağladı. Böylece Ali Paşa, Osmanlı tarihinde ilk defa bu şekilde bir saltanat değişikliğinde etkili rol oynadı. Yeni padişahın henüz genç yaşta ve tecrübesiz olmasından istifade ile devlet işlerinde söz sahibi olan Ali Paşa, daha sonra taşrada Abaza isyanını bastırmaya ve İran Şahı I. Abbas'ın Bağdat'ı tehdidini önlemeye, merkezde ise İstanbul olaylarını halletmeye çalıştı. Kapıkulu askerlerine dağıtılacak cülûs bahşisinin temininde çekilen malî sıkıntı

Enderun'da bulunan altın eşyanın sikke haline getirilmesiyle giderildi. Ardından sürgünde bulunan âlimlerin ve vezirlerin İstanbul'a dönmelerine izin verildi.

Ali Paşa, devlet idaresinde bağımsız kalabilmek için Zekeriyâyâzâde Yahyâ Efendi'yi şeyhülislâmlıktan uzaklaştırmak ve yerine kayınpederi Rumeli Kazaskeri Bostanzâde Mehmed Efendi'yi getirmek amacıyla Yahyâ Efendi'nin eski sadrazam Mere Hüseyin Paşa ile gizlice iş birliği yaparak Sultan Mustafa'yı tahta çıkarmaya çalıştığı yolunda padişaha şikâyetle bulundu. Bunun üzerine IV. Murad Yahyâ Efendi'yi azletti, fakat yerine Bostanzâde'yi değil Hocazâde Mehmed Esad Efendi'yi getirdi. Ali Paşa daha sonra vezîrâzamı olarak kendisine rakip olarak gördüğü Gürcü Mehmed Paşa ile Kayserili Halil Paşa'yı Abaza Paşa'yı tahrik ettikleri gerekçesiyle bir süre hapsedti (Solakzâde, s. 737-738). Öte yandan selefi Mere Hüseyin Paşa'yı da katletti.

Kemankeş Ali Paşa, İstanbul'da bu şekilde bazı vezirleri hapis ve katlettirip bazılarını da merkezden uzaklaştırarak yerini sağlamlaştırmaya çalışırken Bağdat'ta Bekir Subaşı olayı ile yeterince meşgul olmaması ve Bağdat'ın Şah Abbas tarafından kuşatılması İstanbul'da aleyhine bir cereyanın oluşmasına yol açtı. Başta Şeyhülislâm Mehmed Esad Efendi olmak üzere Defterdar Bâki Paşa, Mukabeleci Feridun Bey, Dârüssaâde Ağası Mustafa Ağa gibi devlet ricâlî sadrazamın bertaraf edilmesi hususunda birleştiler. Bağdat, Musul ve Kerkük civarındaki İran savaşlarında gösterdiği ihmal ve Bağdat'ın elden çıkmasına sebep olması gibi suçlardan dolayı katlinin gerektiğini padişaha bildirdiler. Öte yandan Abaza isyanı, Mısır'da meydana gelen karışıklıklar, malî sıkıntılar ve adının rüşvet olaylarına karışması Ali Paşa'yı çok zor durumda bıraktı. 14 Cemâziyelâhir 1033 (3 Nisan 1624) tarihinde katledildi ve mallarına devletçe el konuldu. Devrin kaynaklarında IV. Murad'ın tahta çıkmasındaki rolünden dolayı gayet mağrur, zalim, yapılan nasihatlere önem vermeyen, rüşvetçi bir vezir olarak nitelenen Kemankeş Ali Paşa'nın mezarı Atik Ali Paşa Camii'nin hazîresindedir (Ayvansarâyî, I, 150).

BİBLİYOGRAFYA :

Hasanbeyzâde Ahmed, *Târih*, TSMK, Emanet Hazinesi, nr. 1434, vr. 481*; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, *Târih* (haz. Ziya Yılmaz, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 624-631; Peçuylu İbrâhim, *Târih*, II, 397-403; Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 7, 38-39, 52;

Solakzâde, *Târih*, s. 736 vd.; *The Negotiations of Sir Thomas Roe in his Embassy to the Ottoman Porte from the Year 1621 to 1628 Inclusive*, London 1740, s. 173-174, 179, 230; Mehmed b. Mehmed, *Târih-i Âl-i Osmân*, Süleymaniye Ktp., Lala İsmail Efendi, nr. 300, vr. 36^b-37^b; Naîmâ, *Târih*, II, 173, 258-263, 280 vd., 291-296; *Hadikatü'l-vüzerâ*, s. 72; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, I, 150; Hammer (Atâ Bey), VIII, 262; Tayyazâde Atâ Bey, *Târih*, İstanbul 1293, II, 55-56; Mehmed Şem'i, *İlâveli Esmârü't-tevârih maa zeyl*, İstanbul 1295, s. 72-73, 96, 114; *Sicill-i Osmânî*, III, 510; Danişmend, *Kronoloji*, III, 322 vd., 504; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 148 vd.; III/2, s. 379, 462; Midhat Sertoğlu, "Tûğî Tarihi, İbretnümâ II. Sultan Osman'ın Şehâdeti Vak'asından Bahseder", *TTK Belleten*, XI/43 (1947), s. 514; M. Münir Aktepe, "Kemankeş Ali Paşa", *İA*, VI, 571-573; R. C. Repp, "Kemânkeş", *Eİ²* (İng.), IV, 884.



M. MÜNİR AKTEPE

KEMANKEŞ MUSTAFA PAŞA

(ö. 1053/1644)

Osmanlı sadrazamı.

Avlonya'da doğdu. Zeâmet sahibi bir kişinin oğludur. Küçük yaşta İstanbul'a geldi ve Yeniçeri Ocağı'na girerek Kara Hasan Ağa'nın yanında yetiştirdi. Ok atmadaki mahareti dolayısıyla "Kemankeş", bazan da "Kara" lakaplarıyla anılır. Ocak içinde sırasıyla çorbacı, kul kethüdâsı, sekbanbaşı ve yeniçeri ağası oldu. IV. Murad'ın emriyle ocak içinde büyük temizlik yaptı. Bu sıfatla katıldığı Revan Seferi ve kuşatması sırasındaki başarıları sayesinde kaptan-ı deryâlığa getirildi (Karaçelebizade Abdülaziz Efendi, *Rauzatü'l-ibrâr*, s. 589). 1046 Ramazanında (Şubat 1637) kaptan-ı deryâlığa ilâveten sadâret makamı da olan Mustafa Paşa (Naîmâ, III, 329), bir yandan devlet gelirlerini arttırmaya yönelik tedbirler alırken bir yandan da donanma için yeni kadirgalar hazırlattı.

1638 yılı ilkbaharında IV. Murad'la birlikte Bağdat Seferi'ne gitti. Savaş sırasında Tayyar Mehmed Paşa'nın şehâdeti üzerine 17 Şâban 1048'de (24 Aralık 1638) vezîrîazam oldu. Bağdat'a girildikten sonra da Safevîler'i barışa zorlamak için serdâr-ı ekrem olarak orduyla burada kaldı (Mehmed Halîfe, vr. 8^a). Bir süre başta Bağdat surları olmak üzere savaş sırasında tahrip edilen binaların tamiri, idarî işlerin yoluna konulmasıyla meşgul oldu. Bu arada bir taraftan, İran Safevî Hükümdarı Şah Safî'ye gönderdiği mektupta Kanûnî Sultan Süleyman ve Şah I. Tahmasb zamanındaki sınırları esas alan barış tek-

lifinde bulunurken diğer taraftan orduyla birlikte İran içlerine hareket etti. Bu seferden amaç Safevîler'i bir an önce barışa razı etmekti. Bazı pürüzlerin Osmanlılar lehine halledilmesi üzerine İran sınırındaki Kasrîşîrin'de üç gün süren görüşmeler sonunda 14 Muharrem 1049 (17 Mayıs 1639) tarihinde bu şehrin adıyla anılan ünlü antlaşma yapıldı (Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 216-217). Bu tür işlerin halli için üç buçuk ay Bağdat'ta kalan Mustafa Paşa padişahın emriyle 1049 Ramazanında (Ocak 1640) İstanbul'a ulaştı ve muhteşem bir törenle karşılanarak padişah tarafından taltif edildi.

IV. Murad'ın saltanatının son dönemlerinde padişahın musâhibi Silâhdar Mustafa Paşa'nın hükümet işlerine karışması yüzünden onunla arası açılan Kemankeş Mustafa Paşa, Sultan İbrâhim döneminde de mevkiini korudu. Rakiplerinden Silâhdar Mustafa Paşa ile Deli Hüseyin Paşa'yı merkezden uzaklaştırırken yeni padişahın desteğini gördü (Naîmâ, IV, 13); hatta Galata'da çıkan bir yangını söndürme çabaları sırasında yüzünün yanmasına ve üç ay kadar Divân-ı Hümâyûn toplantılarına katılamamasına rağmen sadâretten alınmadı (Vecîhî, vr. 21^a). İyileştikten sonra Venedikliler'e birikmiş tazminat borçlarını ödetmek, birkaç yıldır Rus Kazakları'nın elinde bulunan Azak Kalesi'ni geri almak, Lehistan'la barış yapmak, Avusturya ile Zîtvatoruk Antlaşması'nı yenilemek, Fransa ve İngiltere ile eski ahidnâmelerin devamını kabul etmek gibi birikmiş dış meseleleri halletti. Bu arada kaptan-ı deryâlık makamını da bir yıl kadar üzerine alarak tersane ve donanma işlerini bizzat yürüttü ve yeni gemilerle donanmayı güçlendirdi (Vecîhî, vr. 22^{a-b}). Mustafa Paşa'nın malî alanda da önce yeniçeri ve sipahi mevcudunu üçte bire indirerek, mahlûlleri kaldırarak maaş giderlerini azalttı. Eyaletlerde tahrirler yaptırıp vergileri düzenli hale getirdi. Para ayarını düzeltti; tezkire usulünü kaldırarak devlet gelir ve giderlerinde denge kurmaya çalıştı. Kemankeş'in bu faaliyetleri daha sonra Tarhuncu Ahmed Paşa bütçesine esas olmuştur. Narh meselesini de ele alan Mustafa Paşa alım satım fiyatlarını kontrol altına almış, tüccar ve esnafa ayarı düzgün para verildiğinden piyasada bolluk ve ucuzluk sağlanmıştı. Ayrıca saray mensuplarının ulûfelerini Divân-ı Hümâyûn'a bağlattı, Matbah-ı Âmi-re ve İstabl-ı Âmi-re'ye ait işleri de nizam altına aldı. Onun bu faaliyetleri sonunda

devlet bütçesi denk hale geldiği gibi sene- de 6000 kese tasarruf edildi (Naîmâ, IV, 58).

Bu icraatlar pek çok kimsenin tepkisine yol açtı; yapılan genel tahrirler halk arasında huzursuzluğa sebep oldu. Özellikle ulûfelerin düşürülmesi, yoklamalarla çok sayıda esâmenin geri alınması, mahlûllerin kaldırılması, yeni vergiler konulması vb. uygulamalar başlıca şikâyet konularını oluşturdu. Öte yandan Silâhdar Mustafa Paşa meselesi yüzünden Vâlide Kösem Sultan'la da araları açılmıştı. Taşrada görevli vezirlerden tuğra çekme hakkını kaldırması da ayrı bir hoşnutsuzluğa sebep olmuştur. Hatta Erzurum Beylerbeyi Nasuh Paşazâde Hüseyin Paşa, "Tuğrakeşlik bana mirastır, tuğrayı bana Sultan Murad merhum ısmarladı" diyerek ayaklanmış, kalabalık bir orduyla İstanbul'a yürümüş, sonunda güçlükle yakalanarak ortadan kaldırılmıştı (Naîmâ, IV, 20 vd.).

Böylece önemli bir tehlikeyi atlatan Mustafa Paşa, bu defa karşısında Sultan İbrâhim'in silâhdarı Yûsuf Paşa ile padişah üzerinde etkili olup çok kısa sürede padişah hocalığına yükselen Cinci Hoca Hüseyin Efendi'yi buldu. Rakiplerini ortadan kaldırmak için Kul kethüdâsı Hüseyin Ağa'nın fikriyle yeniçerileri ayaklandırmaya karar verdi. Kul kethüdâsına 100 kese verdi ve ocak ileri gelenlerine dağıtmasını söyledi. Hüseyin Ağa neferat üzerinde etkili söz sahiplerine durumu anlatınca vezîriâzâmın malî uygulamalarından memnun olmayan ocak ileri gelenleri isyana razı olmadılar. Gelişmeleri ocak üzerinde etkili Muslihuddin Ağa'dan öğrenen Mustafa Paşa, planın bu şekilde yapılmasından telâşa kapılıp haberinin olmadığını bildirdi. Daha sonra padişaha giden Muslihuddin Ağa ona her şeyi anlattı. Sultan İbrâhim de Mustafa Paşa'yı ortadan kaldırmaya karar verdi. Divân-ı Hümâyûn toplantılarının birini kafes arkasından dinlerken Mustafa Paşa'nın sert tavırlarını görünce celseyi yarıda kestirdi ve huzuruna girmesini kabul etmedi. Ocaklıyı isyana teşvik etmesinden padişahın haberdar olduğunu öğrenen Mustafa Paşa hemen saraya gitti ve suçsuz olduğunu söyledi de padişah tarafından azarlandı ve mühür elinden alınıp azledildi. Konağına dönen Mustafa Paşa idamı için gönderilen bostancıbaşı maiyetindeki 500 kadar kuvvetle kuşatma altına alındı. Kıyafet değiştirip kaçma girişiminde bulunduysa da yakalandı ve Hocapaşa Çarşısı'nda Cellât Kara Ali tarafından boğularak öldürüldü (21 Zilkade 1053 / 31 Ocak

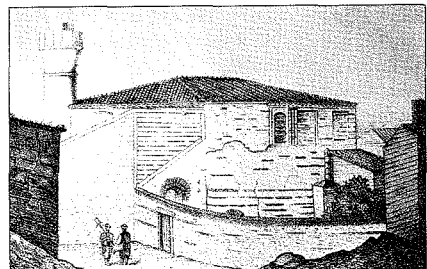
1644); Çarşıkapı'da hayatta iken yaptırdığı türbesine gömüldü (Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Rauzatü'l-lebrâr*, s. 617-619). Mallarına devletçe el konulan Mustafa Paşa'nın konağında yapılan aramada 30.000 altın ile üzerinde çiviler çakılı bir tahta üzerinde kendisine ve bazı devlet adamlarına ait resimler bulunduğu, bu resimlerin havas ilmiyle meşguliyetinden kaynaklandığı ileri sürülmüştür (Naîmâ, IV, 48).

Kritik bir dönemde aralıksız beş yıldan fazla sadrazamlık yapan Kemankeş Mustafa Paşa kaynaklarda cesur, akıllı, dürüst, tok sözlü, asabî ve hayır sever bir kimse olarak belirtilir. Okuma yazma bilmediği, hatta bundan dolayı, "Ben bu makama lâ-yık değilim. Nihayet kaht-ı ricâl olmağla beni nasbettiler. Zira mansıb-ı sadâretin şartı okuyup yazmaktır. Padişah ile vezir arasında esrara müteallik nice umur vardır. Bir kâtib vâkîf olmak lâzım gelir" dediği rivayet edilir (Kâtib Çelebi, *Fezleke*, II, 232; Naîmâ, IV, 58).

Kocaali, Tırhala, Paşaeli, Delvine, Niğ-bolu, İlbasan, Silistre, Köstendil ve Mora sancaklarında hasları bulunan (BA, MD, nr. 89, s. 111) Kemankeş Mustafa Paşa pek çok hayır eserinin sahibidir. Kâbe'nin su yollarını genişletmiş, Aynizerkâ üzerinde bir kale yaptırmış, buranın muhafızlarına ve Haremeyn fukarasına kendi gelirlerinden yılda 2500 altın göndermiştir. Sivas-Tokat arasındaki yolun güvenliği için Artukâbâd mevkiindeki harap Mehmed Paşa Hanı'nı kendine temlik ederek genişletip yeniden yaptırmış, civarına cami, hamam ve mektep inşasıyla iskân ederek günümüz Yıldızeli ilçesinin temeli olan Sivas Yenişehri'ni kurmuştur (Barkan, II [1942], s. 356-357).

20.000 kuruş sarfederek Edirne'de Mi-hal Bey Köprüsü'nü onartan Mustafa Pa-

Kemankeş Mustafa Paşa'nın kiliseden camiye çevirdiği Odalar Camii'nin Celenekis tarafından çizilen gravürü (G. Paspatis, *Byzantinai Meletai*, İstanbul 1977, s. 364)



şa, Filibe ile Tatarpazarcığı arasındaki Ku-ruçay üzerinde yeni bir köprü yaptırmıştır. Onun ayrıca Eğri Kalesi'nde hamamı, mektebi ve baruthanesi vardı. İstanbul'da 1641 yılında Çarşıkapı'da yaptırdığı medresenin yanında bunun dershanesi olarak mescid, türbe, sebil ve çeşme inşa ettirmiştir. Ancak 1937'de yol genişletme çalışmaları sırasında bunlar ortadan kaldırılmıştır. Galata'da Kurşunlumahzen civarında ve Salmatomruk'ta kiliseden çevrilme iki mescidi daha bulunan Mustafa Paşa'nın Anadolu'da ve Rumeli'de geçilmesi zor yerlere kaldırımlar döşettiği, susuz yerlere su getirttiği, İstanbul, Üsküdar ve Pendik'te çeşmeler yaptırdığı da bilinmektedir (Vecîhî, vr. 26^a vd.). Ölümünden sonra evkafına kızı Fatma Hanım mütevellî olmuştur.

Mevlevî şairlerinden Sîneçâk Osman Dede *Gülşen-i İrfân* adlı eserini, Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi *Zafername*'sini, Serezli Şeyhzâde Abdurrahman Efendi *Nahlistân-ı Tarab* adlı Mısır tarihini Mustafa Paşa'ya ithaf etmiştir (*Osmanlı Müellifleri*, III, 74-75). Faik Reşit Unat tarafından Kemankeş'e izâfe edilerek yayımlanan lâyiha'nın (TV, I/6 [1942], s. 443-480) aslında *Koçi Bey Risâlesi*'nin bir versiyonu olduğu anlaşılmıştır. Kemankeş Mustafa Paşa'nın islahata dair yazılı bir eseri yoksa da *Kitâb-ı Mûstetâb*'in meçhul müellifi onun malî islahat yapıp kânûn-ı kadîmî tekrar yürürlüğe koyduğunu belirtmiştir (s. 3). Ayrıca devlet düzeyine ait *Kitâbü Mesâlih-i'l-müslimîn* adlı anonim eserin de bu vezîriâzama ithaf edilmiş olabileceği anlaşılmaktadır (*Kitâbü Mesâlih-i'l-müslimîn*, neşreden'in girişi, s. 5).

BİBLİYOGRAFYA :

TSMA, nr. E 4551, E 6523; BA, İbnülemin-Hariciye, nr. 18; BA, MD, nr. 89, s. 111; BA, Ali Emîrî, Murad IV, nr. 767; *Suver-i Hutûti Hümâyûn*, İÜ Ktp., TY, nr. 6110, tür.yer.; Feridun Bey, *Münşeât* (ilâve kısım), II, 296 vd.; Topçular Kâtibi Abdülkadir Efendi, *Târih* (haz. Ziya Yılmaz, doktora tezi, 1990), İÜ Ed. Fak. Genel Kitaplık, nr. TE 80, s. 791, 814, 822, 824, 830, 842, 866 vd., 876 vd., 887, 889, 893-894, 902, 910; *Kitâb-ı Mûstetâb* (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1974, s. 3; *Kitâbü Mesâlih-i'l-müslimîn ve menâfi'l-mü'minin* (nşr. Yaşar Yücel), Ankara 1980, neşreden'in girişi, s. 5; Peçuyul İbrâhim, *Târih*, II, 437, 461; Kâtib Çelebi, *Tuhfetü'l-kibâr* (nşr. O. Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 165-166; a.mlf., *Fezleke*, II, 172, 173, 174, 192, 200 vd., 216 vd., 222-230, 232-234, 284; a.mlf., *Düstûrü'l-amel* (nşr. M. Tayyib Gökbilgin), İstanbul 1979, s. 120, 132; Solakzâde Mehmed Hemdemî, *Solakzâde Tarihi* (haz. Vahid Çabuk), Ankara 1989, II, 549-560; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Rauzatü'l-ebâr*, Bulak 1248, s. 589, 592, 600, 601-

608, 611, 614, 615, 617-619; a.mlf., *Zafername*, İÜ Ktp., TY, nr. 2288/1, tür.yer.; Mehmed Halife, *Târih-i Gilmânî* (nşr. Buğra Atsız), Münih 1977, vr. 8^a, 11^a, 12^a, 14^b; Vecîhî, *Târih* (nşr. Buğra Atsız), Münih 1977, vr. 3^a, 5^b, 8^b, 9^{a-b} vd., 16^a vd., 17^{a-b}, 18^{a-b}, 20^a-21^a, 22^{a-b}, 23^a-27^a; Abdurrahman Hibri, *Defter-i Ahbâr*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2418, vr. 25^b-26^a, 29^b, 30^a, 37^a-38^b; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme* (nşr. O. Şaik Gökyay), İstanbul 1996, I, 107, 108, 110; Hezârfen Hüseyin Efendi, *Telhisü'l-beyân fî Kavânin-i Âl-i Osmân* (nşr. Sevim İlğürel), Ankara 1998, s. 52, 58, 105, 190; Münecimbâşi, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 672, 674, 679-680, 681, 682-683; Naimâ, *Târih*, III, 200, 329, 435, 458, 459-460; IV, 5, 13, 20 vd., 47-48, 51, 55, 58, 79; *Hadikatü'l-vüzerâ*, s. 81-84; Şeyhî, *Vekâyü'l-fuzalâ*, I, 70, 72, 73, 88, 151; II, 395; Ayvansarayî, *Camilerimiz Ansiklopedisi: Hadikatü'l-cevâmî'* (haz. İhsan Erzi), İstanbul 1987, II, 11-12; a.mlf., *Mecmûa-i Tevârih* (haz. Fahri Ç. Derin - Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 140, 242, 413-414; *Sefinetü'l-vüzerâ*, s. 30-31; Râmizpaşazâde Mehmed İzzet, *Harita-i Kapûdânân-ı Deryâ*, İstanbul 1285, s. 50-51; Hammer (Atâ Bey), IX, 253-254, 255 vd., 259, 264-272, 281; X, 8, 10 vd., 25 vd.; *Osmanlı Müellifleri*, III, 74-75; İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri*, İstanbul 1943-45, I, 76; II, 83, 494; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, bk. İndeks; III/2, s. 275, 335, 336, 387-391, 408, 472, 588; Dânişmend, *Kronoloji*², III, bk. İndeks; V, 36, 189-190; Mübahat S. Küçükoglu, *Osmanlılar'da Narh Müessesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul 1983, s. 33, 90, 288; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskân ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler I, İstîlâ Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zâviyeleri", VD, II (1942), s. 356-357; Faik Reşit Unat, "Sadrazam Kemankeş Kara Mustafa Paşa Lâyihası", TV, I/6 (1942), s. 443-480; M. Münir Aktepe, "Mustafa Paşa", İA, VIII, 730-732.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

KEMANKEŞ TEKKEŞİ

(bk. OKÇULAR TEKKEŞİ).

KEMENÇE

Yaylı bir mûsiki aleti.

Günümüzde biri klasik Türk mûsikisinde, diğeri Kuzey Anadolu halk mûsikisinde olmak üzere iki ayrı yaylı çalgının ortak adıdır. Klasik Türk mûsikisinde kullanılan kemençe için XIX. yüzyılın ortalarına kadar görülen "armudî kemençe, fasıl kemençesi" gibi adlar yerini artık "klasik kemençe"ye bırakmış, halk mûsikisinde kullanılan kemençe ise "Karadeniz kemençesi" diye anılmaya başlanmıştır.

Aslı Farsça *kemânçe* (küçük yay, küçük yaylı çalgı) olan *kemençe* kelimesi, XIX. yüzyıldan önce bugün "rebap" adı verilen ayaklı kemane için kullanılmaktaydı. Ke-

man da denilen ve XVIII. yüzyılın sonlarına kadar Türk mûsikisinde görülen tek yaylı çalgı olan kemânçenin yerini önce sinekemanı, ardından Avrupa kemani aldı. Armudî kemençenin fasıl topluluğunda yer alması XIX. yüzyılın ortalarına rastlar. Bu kemençe "lira" adıyla daha X. yüzyılda Bizanslılar'ca kullanılıyordu. Ayrıca Mes'ûdî'nin (ö. 345/956 [?]), "Bizans lirası Arap rebabıdır" sözü, İbn Hurdâzbih'in (ö. 300/912-13), "Rebabın makbulü armut biçiminde olanıdır" şeklindeki ifadesi ve *Glossarium Latino-Arabicum* adlı sözlükte rebap için "lyra dicta" karşılığının verilmesi, armudî kemençenin en geç X. yüzyılın başlarında Araplar arasında da kullanıldığını göstermektedir. Diğer taraftan İran, Arap ve Osmanlı minyatürlerinde kemençeye benzer bir çalgı görülmediği gibi XV-XIX. yüzyıllar arasındaki yazılı kaynaklarda da bu çalgıdan söz edilmez. Çalgının bilinen en eski resmi, Charles-Henri de Blainville'nin *Historie générale, critique et philologique de la musique* (Paris 1767) adlı eserinde yer alan üç telli liradır. Laborde'un eserindeki lira ise küçük göğüs delikleri ve uzun boyunu ile Güney İtalya (Calabria), Ege adaları (özellikle Girit), Balkanlar ve Türkiye'de kullanılan halk çalgısının tam bir benzeridir. Armudî kemençeye benzer yaylı çalgılar X. yüzyıldan itibaren Avrupa'da da görülür. Çalgı bilimciler, genel olarak "rebek" adı verilen bu çalgıların Bizans lirasından veya Mağrip rebabından türediğini kabul ederler.

Ortaçağ'da ve Rönesans dönemindeki rebekler XVIII. yüzyıla kadar Batı ve Kuzey Avrupa'da kullanılmıştır. Günümüzde lira adıyla Güney İtalya'da, *liyerâ* (liyeritsa) adıyla Yugoslavya'da (özellikle Dalmaçya'da), *gusla* (gadulka) adıyla Bulgaristan'da (özellikle Rodoplar'da), lira adıyla Trakya'da (*lira trakiotiki*) ve Ege adalarında (özellikle Girit'te [lira kritiki]) varlığını sürdürmektedir. Türkiye'de de halk çalgısı olarak kemane (Kastamonu), tırnak kemanesi (Azdavay) veya tırnak kemençesi (Fethiye) gibi adlar taşır.

Enderunlu Fâzıl'ın 1793 tarihli *Hûban-nâme* ve *Zenannâme*'sindeki bir resim, kemençenin Vasil sayesinde fasıl topluluğuna girmeden önce yine bir Bizans çalgısı olan lavta ile birlikte özellikle Pera tavernalarında kullanıldığını bir kanıttır. Kemençenin, bugünkü olağan üstü zarif çizgilerine en geç XIX. yüzyılın ortasına doğru kavuştuğu anlaşılmaktadır. Bunu, 1867 Paris Sergisi'nde Osmanlı pavyonundan Londra'daki South Kensington Mü-

zesi için satın alınan kemençenin Carl Engel tarafından 1869'da yayımlanan katalogdaki resmi açıkça göstermektedir. Vasil'in öğrencisi Tanbûrî Cemil Bey bu çalgıyı fasıl müziğinin vazgeçilmez bir unsuru haline getirdi. Bu sayede yüzyıl kadar önce meyhane ve tavernalarda kullanılan kemençe, XX. yüzyılın ortasına gelmeden tanbur ve ney ile birlikte Türk müziğinin en asil çalgıları arasında yerini aldı. Bunda kemençe sesinin, XX. yüzyılın başlarında büsbütün duygusal ve hüzünlü hale gelen Türk müziğine kemaninkinden daha uygun olması da rol oynamıştır.

Hüseyin Sadeddin Arel, tasarladığı çok sesli Türk müziğini icra edecek orkestrada ağırlığı kemençe beşlemesine vermek düşüncesindeydi. Soprano, alto, tenor, bariton ve bas olmak üzere beş ayrı boyda dörder telli, tel boyları eşitlenmiş beş kemençenin prototiplerini 1933'te yaptırdı. Bunlar için kendisi özel parçalar besteledi ve başkalarına da besteletti. Fakat çok geçmeden bu çalgılar terkedildi. 1976'da açılan İstanbul Türk Müziği Devlet Konservatuarı'nın kemençe hocalarından Cüneyt Orhon, Arel'in keman gibi akortlanan soprano kemençesini öğretmeyi tercih etti. Günümüzde bu okulda üç telli geleneksel kemençe ile dört telli Arel kemençesi ayrı ayrı öğretilmektedir.

Avrupa'da XVI. yüzyılda çok değişik biçimler altında görülmeye başlayan cep kemanının bazı modelleri Karadeniz kemençesine benzer. Rebekten türediği kabul edilen cep kemanı özellikle dans hocaları tarafından kullanılmıştır. Karadeniz kemençesinin benzerlerine Gürcistan'da "ardanuçi" ve Ermenistan'da "kemanî" adı altında rastlanır. "Lira pontiaki" veya "kementzes" adıyla Yunanistan'ın bazı yörelerinde de kullanılan bu çalgının Bizans lirasından mı türediği ve Batı'ya

Doğu'dan mı gittiği sorularına şimdilik cevap verilememektedir.

Klasik Kemençe. 40-41 cm. boyunda, 14-15 cm. genişliğinde olup yarım armudu andıran gövdesi, elips biçimindeki burguluğu (kafa) ve sapı (boyun) tek bir ağaç parçasından yontulup oyularak yapılır. Göğsünde yuvarlak kenarları dışarıda olmak üzere "D" biçiminde iki iri delik bulunur. Eşik bir ucu can direğine, diğer ucu göğse basacak biçimde bu iki deliğin arasına yerleştirilir. Çalgının arka tarafında bir sırt oluğu vardır. Bu oluk, boynun uzantısı olup kafanın ortalarına kadar uzanan ve mihrap adı verilen üçgen çıkıntının ucundan başlayıp ortada genişler ve gövdenin alt ucunda "kuyruk takozu" denilen özel çıkıntının yakınında sivri bir uçla son bulur. Kuyruk takozuna takılan kırıış veya metal kuyruğa bağlanan tellerden her biri eşişin üzerinden geçip kendi burgusuna sarılır. Kemençenin üzerinde bulunan bağırsaktan yapılmış üç tel sırasıyla yegâh (pest re), rast (sol) ve nevâ (tiz re) seslerine akortlanır. Yalnız yegâh telinin üzerinde gümüş sargı bulunur. Günümüz sazlarında sentetik raket telleri, alüminyum sargılı bağırsak veya suni ipek tellerle krom sargılı çelik keman telleri kullanan müzisyenler de vardır. 14-15 cm. uzunluğunda olan ve icra esnasında göğse dayanan burgular kafada bir üçgenin köşelerini oluşturur. Eşikle burgu arasında kalan kısa tellerin uzunluğu 25,5-26 cm. kadardır. Tellerin titreşimini çalgının sırtına ileten "can direği", nevâ telinin altına gelecek biçimde eşikle sırt arasına yerleştirilir. Ayrıca sırtta tam eşişin altına gelecek şekilde 3-4 mm. çapında bir delik açılır.

Kuyruk takozunun sol dize, burguların göğse yaslanıp düşey konumda tutularak veya iki diz arasına konarak çalınan kemençenin telleri tuştan 7-10 mm. yüksektedir ve perdeler tırnakla yandan hafifçe itilerek bulunur. Yaklaşık 60 cm. uzunluğunda olan ve avuç içi yukarı bakacak biçimde tutulan yayın kolları icra sırasında sağ elin orta parmağıyla gerilip gevşetilebilir. Eskiden kemençenin kafası, boynu ve sırt oluğu genellikle fildişi, sedef veya bağa kakmalı yapıldı. Günümüzde Büyük İzmil'te veya Baron gibi büyük ustaların elinden çıkmış, sırtı ve göğüs deliklerinin çevresi sedef, fildişi veya bağa plakalarla yahut oyma-kakma motiflerle süslenmiş kıymetli bazı kemençelere koleksiyonlarda rastlanmaktadır.

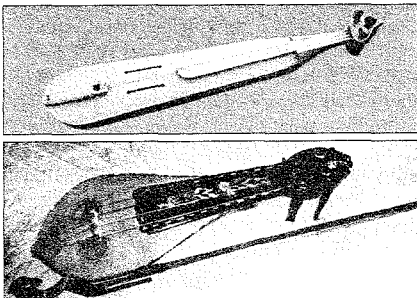
Karadeniz Kemençesi. Burguluğu, boynu ve gövdesi tek bir ağaç parçasından

yontulup oyularak yapılır. Günümüzdeki kemençeler genellikle 56 cm. uzunluğunda olup bunun 40 santimetresi gövde, 10 santimetresi sap ve 6 santimetresi burguluktur. Kenarları dik ve sırtı düz olup çoğunlukla erik veya ardıç ağacından yapılan ve genişliği alt tarafta 9 cm., üstte 6,5 cm. kadar olan gövdenin yan kenarları yaklaşık 3 cm. yüksekliktedir. Köknar veya ladinden yapılan ve bir hayli ince olan göğse, tellerin eşikle iletilen basıncına dayanabilmesi için çalgının derinliğini bir hayli arttıran boylamasına bir kubbe şekli verilir. Eşik klasik kemençedeki kadar yüksek değildir. Göğüsle sırt arasına kemanda olduğu gibi içeriden bir can direği sıkıştırılır. Pestten tize doğru mi-la-re seslerine akortlanan metal teller ahşap bir dile bağlanır. Dil, ya bir kırıış aracılığıyla gövdenin alt ucundaki ahşap bir vida ya da gövdede açılmış iki delikten geçen bir telle tutturulur. Saptan bir baş eşikle ayrılan küçük burguluk (kafa) kalp biçimindedir. Burgular da oldukça küçük-tür ve burguluğa önden girer. Çoğunlukla kemaninkini andıran, yani saptan sonra göğüs üzerinde uzayan, ancak göğse değmeyen bir tuş bulunur. Teller tuşa çok yakındır ve klasik kemençenin aksine tellerin üzerine parmak uçlarıyla basılarak çalınır. İcracı ayakta ise çalgıyı sol eliyle havada tutar, oturuyorsa dizleri arasına dayar. Teller genellikle dörtlü aralıklarla akortlanır. Orta telde melodi çalınırken yay yandaki tellerden birine de sürülür. Yayın daima iki tele birden sürülmesi Kuzey Anadolu'ya özgü armoniyi sağlar.

BİBLİYOGRAFYA :

- J. B. de Laborde, *Essai sur la musique ancienne et moderne I*, Paris 1780, s. 380-382; H. G. Farmer, *Studies in Oriental Musical Instruments*, London 1931, II, 99-107; Adnan Saygın [Saygun], *Rize, Artvin ve Kars Havâlisi Türkü, Saz ve Oyunları Hakkında Bazı Malûmat*, İstanbul 1937, s. 16-20; C. Sachs, *The History of Musical Instruments*, New York 1940, s. 255, 275-276; M. Ragıp Gazimihal, *Asya ve Anadolu Kaynaklarında İktîş*, Ankara 1958; a.mlf., *Musiki Sözlüğü*, İstanbul 1961, s. 125-126; a.mlf., "Karadeniz Kemençesi", *TFA*, V/118 (1959), s. 1907-1910; Asuman Onaran, *Kemençe Seslerinin Armonik Analizi*, İstanbul 1959; Haldun Menemencioğlu, *Kemençe Hakkında Etüt*, İstanbul 1970; L. Picken, *Folk Musical Instruments of Turkey*, London 1975, s. 194-195, 296, 297, 300, 301, 308, 316, 317, 320, 324-325, 330, 340; Mehmet Nazmî Özalp, *Türk Sanat Müsiki Sazlarından Kemençe*, Ankara, ts. (TRT Basılı Yayınlar Müdürlüğü); Rauf Yekta, *Türk Musiki*, s. 87; *The New Grove Dictionary of Musical Instruments*, London 1984, II, 372; III, 201-205; Bülent Aksoy, *Avrupalı Gezginlerin Gözüyle Osmanlılarda Musiki*, İstanbul 1994, s. 30, 31, 37-38, 60-61, 68, 71, 83-84,

Dört telli klasik kemençeyle Türk halk müziğinde kullanılan kemençe



124; W. Feldman, *Music of the Ottoman Court*, Berlin 1996, s. 111-113, 127, 128-133, 134, 175, 176, 184; H. Usbeck, "Türklerde Musiki Aletleri", *MM*, sy. 252 (1969), s. 28; E. Ruhi Ün-gör, "Karadeniz Kemençesi Üzerine Esad Somuncuoğlu ile Röportaj", *a.e.*, sy. 281 (1973), s. 5-9.



FİKRET KARAKAYA

KEMER

Yükü yukarıdan aşağıya
iki yönde aktaran
taşıyıcı mimari eleman.

Duvar yüzeylerinde veya kapı, pencere gibi açıklıkların üstünde yer alan ve çok defa eğri profiller veren kemerler bir yay biçiminde olup yarım daire, basık, sivri veya dilimli olabilmektedir. Bölge, devir, yapı tipi ve kültürle göre değişen kemer şekilleri bir mimarlık üslubunun kimlik kazanmasında genellikle temel bir rol oynar.

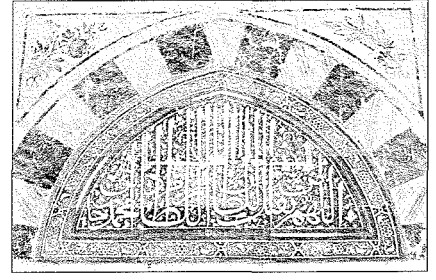
Her durumda strüktür değeri taşıyan bir kemer, taşıyıcı unsurla örtücü unsurlar arasında yer alan geçiş kısmını teşkil eder. Bazan düz cepheleri hareketlendirmek üzere tamamen tezyinî bir değer taşıyan sağır kemerler de kullanılmaktadır. Bu durumda kullanılan kemer biçimi artık süsleyici bir unsur olarak devreye girdiğinden çok defa herhangi bir yük taşımaz ve altında bir boşluk bırakmaz. Ancak geçit vermeyen kemerlerin tamamı tezyinî değildir.

Mimarlık tarihinde ilk kemer tipleri hakkındaki görüşler farklıdır. Bir görüşe

göre birbirine üst kenarlarda bitişik, alt uçları kenarlara doğru açılıp desteklere oturtulan iki taş levha ilk kemer çatısını meydana getirmektedir. Bu teknik daha sonra biraz daha geliştirilerek üçüncü bir taş blokun üstte ortaya konmasıyla yeni bir uygulama ortaya çıkar. Diğer bir görüş, üst üste konan taş bloklarının yükseldikçe birbirine doğru kaydırılmasıyla elde edilen taşıma tekniğindeki inşa metodunu ilk kemer formu olarak kabul eder. Bu iki teknikten hangisinin daha eski olduğunu belirlemek imkânsızdır. Ancak farklı kültür çevrelerinde kullanılan inşaat malzemesinin fizikî yapısı ve boyutlarının farklı olması sebebiyle her iki şekil de kullanılmış olmalıdır. Taşıma tekniği geniş açıklıkların üstünü örtbilmek bakımından daha geniş imkânlarla sahip olduğundan bu teknik daha yaygın ve uzun süre kullanılmıştır. Her iki durumda da kemer formunun temel mantığı olan dönüş hareketi tamamlanmadığından mimarlık tarihinde bu kemerlere "yalancı kemer" adı verilmiştir.

İlk gerçek kemerler kerpiç malzemeyi yaygın olarak kullanan Mezopotamya'da ortaya çıkmış, daha sonra Mısır'da aynı teknik taş malzeme ile uygulanmıştır. Bu örneklerde, üstten gelen ağırlığı iki ayrı desteğe iletmek üzere orta kısmı nisbeten yüksek ve bir kavis çizen profillerle yapılanma tamamlanmıştır. Çok sayıdaki kerpiç veya taş bloklarının birbirine dayanarak kemer kavsini tamamlamasıyla ilk gerçek kemerin temel prensibi ortaya çıkmış olur. Bu prensip esas olmak üzere kemerin teşkil ettiği dönüş hareketini oluşturan yayların sayısı, çapları ve bunların dönüş doğrultuları zaman zaman değiştirilerek zengin biçimler elde edilmiştir. Bazan yarım daire, basık veya elips şekiller, bazan da sivri veya dilimli formlar kullanılarak sayısız tipler üretilmiştir. Böylece ana prensibin bulunmasıyla birlikte çeşitlemeler yapılmaya başlanmış, moda akımlar ve üslûplara göre bazı tipler zaman zaman daha yaygın hale gelmiştir. Bu tiplerde görülen profil çeşitleri, çizimde kullanılan pergelin ayak açıklığı ve daire merkezlerinin yeriyile ilgilidir.

İslâm mimarisinde kemer hemen her tür yapıda geniş bir kullanım alanı bulmuştur. Kubbe ve tonoz sisteminde olduğu gibi prizmatik kapı ve pencere sövelerinin kavisli bir kuşakla örtülmesi hem yapılarının iskeleti bakımından gereklidi hem de estetik bir tamamlayıcıydı. Tuğla ve taş mimaride açıklık vermeyen cephelerde bile hafifçe girinti yapan tezyinî bir



Edirne'deki Üç Şerefeli Camii'nin pencere alınlığı üzerindeki bulunan kemer

kemerle hareket kazandırılmaya çalışılmıştır. "Sağır kemer" denilen bu uygulama özellikle kümbet cephelerinde yer alır. Çok defa dikdörtgen pencerelerin üzerinde yer alan kemerler sayesinde duvar örgüsünün ağırlığı pencere üzerindeki üst söve ortasına binmeyip iki kenara aktarılır. İçerilerek doldurulan bu kemere "boşaltma kemeri" veya "hafifletme kemeri" (tahfif) adı verilir. Osmanlı mimarisinde sık rastlanan ve "Bursa kemeri" adı verilen kemer türü ise esasını eski ahşap yapılarla almıştır. Ahşap yapılarda iki dikmenin üstüne binen yatay krişi takviye eden iki praçol zamanla taş mimaride bir biçim olarak kullanılmış ve buna Türk mimarisinde Bursa kemeri adı verilmiştir.

İslâm mimarisinde en büyük ölçülü kemer uygulamaları Osmanlı camilerinin ana mekânını belirleyen iskelet yapısında yer alır. Dört, altı veya sekiz ayağı birbirine bağlayan bu kemerler, üstte pandantif ve kubbe ile destek aralarındaki perde duvar sebebiyle kolayca farkedilmeyen unsurlardır. Bu kuruluşun esasını belirleyen büyük kemerlerin ayak araları bir perde duvarıyla kapatılmakta, birkaç sıra halinde bu duvara açılan filgöz veya revzenli pencere ile yüzey hareketlendirilmekte, böylece iç mekâna ışık sağlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

J. Baltrusaitis, *Le problème de l'ogive en Arménie*, Paris 1936; J. H. Acland, *Medieval Structure*, Toronto 1972; Doğan Hasol, *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü*, İstanbul 1979, s. 274-278; Aysil Tükel Yavuz, *Anadolu Selçuklu Mimarisi'nde Tonoz ve Kemer*, Ankara 1983; Metin Sözen - Uğur Tanyeli, *Sanat, Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1996, s. 127-128, 269; Yılmaz Önge, "Anadolu'nun Türk-İslâm Devri Yapılarında Enteresan Bazı Taş Kemer ve Tonozlar", *EFAD*, sy. 9 (1978), s. 321-336; "Kemer", *SA*, II, 1006-1020.



SELÇUK MÜLÂYİM

Kurtuba (Cordoba) Ulucamii'nin içinde bir kemer sırası



KEMİYET (الكمية)

Ölçülebilen,
azalıp çoğalabilen büyüklük, nicelik;
klasik felsefe
ve mantıkta on kategoriden biri
(bk. MAKÛLÂT).

KEMURA, Süleyman (1908-1975)

Yugoslavya Diyanet İşleri başkanı.

Saraybosna'da doğdu. Babası Saraybosna'da Kemura ailesinden Hacı İbrahim Ağa'dır. İlkokuldan sonra 1918-1922 yılları arasında Saraybosna Rüşdiyesi'nde (Prva Dječaka Narodna Osnovna Škola u Sarajevu) okudu. Ardından 1925'e kadar Gazi Hüsrev Bey Medresesi'nde öğrenim gördü ve aynı yıl girdiği Şeriat Kadılık Okulu'ndan (Šerijatska Sudačka Škola) 1930'da mezun oldu. Foča ve Konjic kasabalarında kadı olarak bir süre görev yaptıktan sonra Mostar Müftülüğü sekreterliğine getirildi. Bu arada Mostar Lisesi'nde (Mostarska Gimnazija) ve Öğretmen Okulu'nda (Učiteljska Škola) din bilgisi hocası olarak çalıştı. Bölge müftülükleri lağvedildikten sonra Kemura bir süre Saraybosna'daki Ulemâ Meclisi'nde Din Eğitimi Daire başkanı, ardından yine Ulemâ Meclisi'ne bağlı Vakıflar Müdürlüğü'nde (Vakufska Direkcija) önce Din Eğitimi Daire başkanlığı, sonra da Vakıflar Genel müdürlüğü görevine tayin edildi ve 1949 yılına kadar bu görevde kaldı. 1949'da Gazi Hüsrev Bey Medresesi'ne müdür oldu ve burada İslâm tarihi dersleri verdi. Ayrıca 1950'de kurulan Yugoslavya Din Görevlileri Birliği'nin (Udruženje Ilmije) sekreterliğine seçildi. Bu arada Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından *Glasnik VIS* dergisinin başyazarlığı görevine de getirildi ve bu görevi 1957'ye kadar devam etti. Diyanet İşleri Başkanı İbrahim Efendi Fejčić'in emekliye ayrılması üzerine 15 Kasım 1957 tarihinde Yugoslavya Diyanet İşleri Meclisi-i Âlisi (Vrhovni Sabor IVZ) tarafından Yugoslavya (FNRI) Diyanet İşleri başkanlığına (reîsülulemâ) seçildi. Ölümüne kadar görevini sürdüren Kemura, Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı makamında en uzun süre kalan kişidir. 19 Ocak 1975 tarihinde vefat edince Gazi Hüsrev Bey Camii avlusundaki hazîrede defnedildi. Ölümünden sonra *Glasnik VIS* dergisinin bir sayısı (Mart - Nisan 1975) onun ha-

yatı, kişiliği ve Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı'ndaki faaliyetlerine ayrılmıştır.

II. Dünya Savaşı'nın ardından Yugoslavya Diyanet İşleri Başkanlığı çok zor bir döneme girmişti. Vakıf mallarına devlet tarafından el konulmuş, sıbyan mektepleri kapatılmış, camilerin büyük bir kısmı tahrip edilmişti. Radikal bir ateizmin hâkim olduğu bu dönemde din adamlarının büyük bir kısmı görevlerini terkedip kamu sektöründe çalışmaya başladıklarından Diyanet İşleri Başkanlığı kadrosunda hissedilir derecede bir azalma, malî kaynaklarda da büyük bir düşüş olmuştu. Bunun üzerine Kemura ve arkadaşları zekât ve fitrelerin bir merkezde toplanması, kurban derilerinden elde edilen paranın din eğitimi için sarfedilmesi uygulamasını başlattılar. Bölgede Arapça ve Türkçe okunan hutbelerin büyük bir kısmının 1 Ocak 1959 tarihinden itibaren Boşnakça tercümesiyle okunması kararlaştırılmış, bunun örnekleri Kemura tarafından *Glasnik VIS* dergisinde yayımlanmıştır.

Kemura'nın yeni din görevlileri kadrosunu oluşturmak için İslâm dünyasındaki üniversitelerle kurduğu ilişkiler başarılı bir adım olarak kaydedilmektedir. Her ne kadar Yugoslavya Devleti yetkilileriyle olan iyi ilişkileri ve Genç Müslümanlar (Mladi Muslimani) teşkilâtı hakkındaki olumsuz görüşleri yüzünden bazı çevrelerce eleştirilmişse de dönemindeki ateizm politikasının ortaya çıkardığı toplumsal ve siyasal güçlüklerle rağmen dinî kurumları canlandırmış ve geleceğe yönelik olumlu adımların atılmasına vesile olmuştur. Bu çerçevede Saraybosna'da 1977'de faaliyette geçen İlahiyat Fakültesi'nin (Islamško-Teološki Fakultet) kuruluşunda da önemli hizmetleri geçmiştir.

Boşnakça'dan başka Arapça ve Türkçe de bilen Kemura başta *Glasnik VIS* olmak üzere çeşitli dergilere birçok maka-

le yazmıştır. Bizzat telif ettiği tek eseri mevcuttur. Yugoslavya Din Görevlileri Birliği'nin sekreterliğine seçildiğinde dinî kurslar için hazırladığı *Kratka Obuka o Namazu* (namaz hakkında temel bilgiler) adlı kitabı önce *Glasnik VIS* dergisinde (XVIII/8-10 [1955], s. 275-289; XVIII/11-12, s. 357-372), ardından müstakil olarak yayımlamıştır (Saraievo 1955). İbrahim Imširović ile beraber hazırladıkları *Jasini-Šerif* (Yâsîn-i şerif ve Boşnakça tercümesi) adlı eser de önce *Glasnik VIS* dergisinde çıkmış (XIX/7-9 [1956], s. 207-217; XIX/10-12, s. 311-322), daha sonra ayrıca basılmıştır (Saraievo 1957).

BİBLİYOGRAFYA :

Sulejman Kemura, "Primjer Hutbe-O Moralu", *Glasnik VIS*, XXI/9-12 (1958), s. 399-402; Zejnil Fajić, "Imširović, Ibrahim", *Bibliografija Glasnika Vrhovnog Islamskog Starješinstva u SFRJ od 1933. do 1982 Godine*, Sarajevo 1983, s. 100; a.mlf., "Kemura, Sulejman Hadži", a.e., s. 117-118; a.mlf., "Neka Sjećanja na Rahmetli Reis-ul-Ulema Sulejman Efendiju Kemuru", *Glasnik VIS*, XXXVIII/3-4 (1975), s. 187-190; Ferhat Šeta, *Reis-ul-uleme u Bosni i Hercegovini i Jugoslaviji od 1882. do 1991. Godine*, Sarajevo 1991, s. 51-57; "Merhum Reis-ul-Ulema Hadži Sulejman-ef. Kemura", *Glasnik VIS*, XXXVIII/1-2 (1975), s. 1-2; Husein Dozo, "Istorijska Uloga Reis-ul-Ulema Hadži Sulejman-ef. Kemure u Razvojnôm Putu IZ u SFRJ", a.e., XXXVIII/3-4 (1975), s. 145-153; Mustafa Sahačić, "Istinski Borac za Progres i Napredak Muslimana", a.e., s. 166-170; Kadrija Hajdaro- vić, "Njegova Prisutnost se Svugdje Osjećala", a.e., s. 175-178; Ahmed Smajlović, "Rahmetli Reis-ul-Ulema Kao Direktor Gazi Husrevbegove Medrese", a.e., XXXVIII/3-4 (1975), s. 153-154; Abdurahman Hukić, "Čuvao je Imovinu Islamske Zajednice", a.e., s. 154-157; Abdulah Dervišević, "Poznavali smo se od Školskog Uzrasta", a.e., s. 162-166; Bilal Hasanović, "Prosvjetno-Pedagoška Djelatnost Reis-ul-Ulema Hadži Sulejman ef. Kemure", a.e., s. 180-184; "Podaci o Autorima", a.e., XLVI/1-2 (1983), s. 375; "Urednici Glasnika", a.e., s. 380.



MUHAMMED ARUÇI

KENAN PAŞA (ö. 1069/1659)

Osmanlı veziri
ve kaptan-ı deryâsi.

Sarı, Topal, Uzun gibi lakaplarla anılır. Kaynaklarda Rus, Çerkez veya Gürcü asıllı olarak gösterilir. Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Mısır Beylerbeyi Bakırcı Ahmed Paşa'nın kölesi olduğu ve onun hizmetinde bulunduktan sonra İstanbul'a gidip saraya intisap ettiği belirtilir. Burada kısa sürede dikkat çekerek



Süleyman
Kemura

önce rikâb ağası oldu; Sultan İbrâhîm'in cülûsundan (1049/1639) sonra da musâhibliğe ve ardından üçüncü vezirliğe getirildi, padişahın kızı ile evlendirildi. Sultan İbrâhîm'in tahttan indirilmesi üzerine saraydan uzaklaştırılarak Girit'e gönderildi. Şevval 1062'de (Eylül 1652) İstanbul'a döndü, Çanakkale Boğazı'nın muhafazasıyla görevlendirildi. Ertesi yıl Budin beylerbeyiliğine tayin edildi. İki buçuk yıl burada kaldıktan sonra 1066 Rebiülâhîrinde (Şubat 1656) Silistre beylerbeyiliğine nakledildiyse de buraya gitmeden 9 Receb'de (3 Mayıs) kaptan-ı deryâlığına getirildi.

Bu görevi sırasında, kendisine verilen emir uyarınca Çanakkale Boğazı önlerinde bulunan Venedik donanmasını uzaklaştırmak için harekete geçen Kenan Paşa, ağır bir yenilgiye uğradı, Osmanlı donanması önemli ölçüde tahrip edildi. Bazı kaynaklarda ikinci bir İnebahtı hezimetini olarak nitelendirilen bu başarısızlığın ardından azledildi ve Eğriboz muhafazasına yollandı (26 Ramazan 1066 / 18 Temmuz 1656). İki yıl sonra Köprülü Mehmed Paşa'nın Erdel seferine çıkması üzerine rikâb-ı hümayun kaymakamı olduysa da (Ramazan 1068 / Haziran 1658) bir ay sonra bu görevden alınıp Celâlî Abaza Hasan'ın muhtemel bir saldırısını önlemek için Bursa muhafazasına gönderildi. Köprülü Mehmed Paşa ile olan geçimsizliği, nüfuzunu çekememesi ve Bursa'ya yolanmasının bundan kaynaklandığı kanaatini taşıması gibi sebeplerle Bursa yakınlardaki Abaza Hasan ile gizlice görüşüp anlaştı ve onlara katıldı. Bir müddet Bursa dolaylarında kaldı, fakat Köprülü Mehmed Paşa'nın İstanbul'a dönüp Celâlîler üzerine sefer hazırlıklarına başlaması üzerine Orta Anadolu'ya çekildi. Hükümet kuvvetlerini idare eden eski arkadaşı Murtaza Paşa'nın Halep'te Celâlî reislerini birbirinden ayırmak ve böylece Abaza Hasan'ı zayıflatmak amacıyla düzenlediği bir tertip sonucu, Abaza Hasan da dahil onun yanında yer alan diğer paşalar ve bazı Celâlî ileri gelenleriyle birlikte 23 Cemâziyelevvel 1069'da (16 Şubat 1659) öldürüldü. Kesilen başı İstanbul'a gönderildi, daha sonra Üsküdar'da Dede-ler civarına gömüldü.

Kaynaklarda zengin, hile ve desise bilmez, safdil, güzel konuşan, saraya oldukça yakın, sarayın ve hazinenin durumunu gayet iyi bilen bir devlet adamı olarak tanınır (Naîmâ, VI, 187). Ayrıca onun Köprülü Mehmed Paşa'ya muhalif devlet

adamları arasında önemli bir yer işgal ettiği de anlaşılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kâtib Çelebi, *Tuhfetü'l-kibâr*, s. 133-134; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Zeyl-i Ravzatü'l-ebrâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 1550, vr. 125^a-183^b; Vecîhî Hasan, *Târih*, İÜ Ktp., TY, nr. 2543, vr. 31^a, 49^b; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 24; Abdî Paşa, *Târih*, İÜ Ktp., TY, nr. 4140, vr. 22^b, 30^a, 44^b; Naîmâ, *Târih*, VI, 178, 187 vd., 206, 350, 392-393; Silâhdar, *Târih*, I, 123, 137, 155; *Sefînetü'l-vüzerâ*, s. 36; Râmîzpaşazâde Mehmed İzzet, *Harîta-i Kapûdânân-ı Deryâ*, İstanbul 1249, s. 65-66; Münir Aktepe, "Kenan Paşa", *İA*, VI, 573-575; Fr. Babinger - [N. Göyünç], "Kenan Paşa", *El* (İng.), IV, 884-885.



NEJAT GÖYÜNÇ

KENAN RİFÂÎ

(1867-1950)

Mutasavvıf - şair.

Selânik'te doğdu. Babası, Filibe hânedanından Hacı Hasan Bey'in oğlu Abdülhalim Bey, annesi Hatice Cenân Hanım'dır. Şarkî Rumeli vilâyetlerinde Filibe muharrası olarak görev yapan babası daha sonra İstanbul'a giderek Fatih Hırkaîşerîf'te satın aldığı bir konağa yerleşti. Posta Telgraf Nezâreti sicil başmüdürlüğü ve telgraf nâzirliği görevlerinde bulundu.

Kenan Rifâî mânevî hasletlerini tevarüs ettiği annesinden ilk terbiyeyi aldı. Annesi onu genç yaşlarında, tekke şeyhliği görevi bulunmayan mürşidi Üveysî-Kâdirî Edhem Efendi'nin terbiyesine emanet etti. Öğrenimini Galatasaray Sultânîsi'nde tamamlayan Kenan Rifâî zeki, akıllı, terbiyeli, fakat yaramaz bir çocuktü. Hocaları tarafından sevilirdi, takdir edildi. Fransızca'yı kısa zamanda öğrendi. Muallim Nâci, Muallim Feyzi, Recâizâde Mahmud Ekrem ve Zihni Efendi onun bu mektepteki Türk hocalarındandır.

Galatasaray'dan mezun olduktan sonra Hukuk Fakültesi'ne giren Kenan Rifâî bir süre sonra Balıkesir İdâdîsi müdürlüğüne tayin edildi. On dokuz yaşlarında gittiği Balıkesir İdâdîsi müdürlüğünde on bir ay kaldı. Bu müddet zarfında bir hocadan mûsiki ve ney dersleri aldı. Balıkesir'den sonra Adana Maarif müdürlüğüne, ardından sırasıyla Manastır, Kosova, Üsküp ve Trabzon Maarif müdürlüklerine getirildi. Manastır'da bulunduğu sırada mânevî bir işaret üzerine Medine'ye gitmek için başvuruda bulundu. Birkaç yıl bekledikten sonra Medine'de İdâdî-i Hamidî müdürlüğüne tayin edildi. Dört yıl kaldığı Me-

dine'de yine mânevî işaret üzerine belde-nin şeyhü'l-meşâyihî, Seyyid Ahmed er-Rifâî neslinden Seyyid Hamza er-Rifâî'ye hizmet etti. Şeyhi kendisine, "Oğlum, ben mi senin şeyhinim, yoksa sen mi benim şeyhimsin?" diyerek icâzet ve hilâfet verdi.

İstanbul'a dönüşünde annesi Hatice Cenân Hanım'ın 1908 yılında Hırkaîşerîf'te inşa ettirdiği Ümmü Kenan Dergâhı'nda postnişin olarak irşad faaliyetine başladı. Aynı yıllarda Erkek Muallim Mektebi'nde Fransızca hocalığı, Tedkîkât-ı İlmiyye âzâlığı, Dârüşşafaka müdürlüğü, Meclis-i Maârif âzâlığı gibi görevlerde bulundu. Bir ara ikinci defa Medine-i Münnevver'e giderek kısa bir müddet kalıp döndü.

1925 yılında tekkelerin kapatılması üzerine mülkiyeti kendilerine ait olan Ümmü Kenan Dergâhı aile efradı tarafından mesken olarak kullanılmaya başlandı. Maarif Vekâleti'nden emekliye ayrıldıktan sonra da on üç yıl Fener Rum Lisesi'nde Türkçe hocalığı yaptı. Soyadı kanununun çıkmasından sonra Büyükkaksoy soyadını alan Kenan Rifâî 7 Temmuz 1950 tarihinde vefat etti. Merkez Efendi Camii avlusunda şadırvanla kabristan duvarı arasındaki hazîreye defnedildi. Çocukları Aliye Büyükkaksoy, mevlidhan hafız Kâzım Büyükkaksoy ve Kâinat Büyükkaksoy'dan (Gürsoy) erkek ve kız torun ve torun çocukları bulunmaktadır.

Kenan Rifâî'nin XX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan sûfiler arasında önemli bir yeri vardır. O tasavvufî görüşlerini tevhid, güzel ahlâk, aşk ve irfan etrafında örmüş; ilim, fikir ve sanat dünyasına birçok insan kazandırmıştır. Dış Tabâbeti ve Eczâcı mektepleri müdürü Server Hilmi Bey, Hattat Aziz Efendi, Eflâtun, Marc Orel ve Epictetos'un bazı eserlerini Türkçe'ye tercüme eden felsefe muallimi Semiha Cemal Hanım, damadı ve dış hekimi Ziya Cemal Büyükkaksoy, romancı ve filoloji



Kenan Rifâî

doktoru Safiye Erol, mimar Ekrem Hakkı Ayverdi, edip, mütefekkir ve mutasavvıf Samiha Ayverdi talebelerinden birkaçıdır. Devrin şeyhülislâmlarından Haydarîzâde İbrâhim Efendi, Nesîmi Efendi ve Abdullah Efendi ile Mısır Keldânî patrik vekili Âbid Efendi de onun müntesiplerinden-
dir.

Eserleri. 1. *Muktezâ-yı Hayat* (İstanbul 1308). Balıkesir'de bulunduğu sırada hazırladığı fen ve tabiat bilgisi kitabı mahiyetinde bir eserdir. Müellif mukaddimede eseri Fransızca kitaplardan tercüme ederek hazırladığını söyler. 2. *Rehber-i Sâlikîn* (İstanbul 1327). Tarikat usul ve âdâbına dair bir risâledir. 3. *Tuhfe-i Ken'an* (İstanbul 1327). 340 kadar hadisin ve İmam Bûsirî'nin *Şaşıde-tü'l-bürde*'sinin yine nazmen tercümesidir. Ayrıca müellifin bazı ilâhilerini ihtiva etmektedir. 4. *Ahmed er-Rifâi* (İstanbul 1340). Ahmed Rifâi ve tarikatı hakkında Türkçe'de yazılmış en geniş eserdir. İçinde müellifin bazı ilâhileri de bulunmaktadır. Sonuna Ahmed Rifâi'nin elli iki hizbi eklenmiştir. 5. *İlâhiyyât-ı Ken'an* (İstanbul 1341). Yukarıda adı geçen iki eserindeki ilâhilerle birlikte diğer şiirlerini ihtiva etmektedir. Manzumelerin büyük çoğunluğu aruzla yazılmıştır. Sümbül Efendi ve Merkez Efendi için yazdığı iki manzume Hattat Aziz Efendi tarafından büyük birer levha halinde yazılmış ve bu zatların sandukalarının baş ucuna konulmuş olup halen mevcuttur. Kitabın ikinci kısmında bizzat kendisinin, bestekâr İzzeddin Hümâyî Elçioğlu ve Muallim Kâzım beylerin bestelediği yetmiş beş kadar ilâhinin notası verilmiştir. Eserin Yusuf Ömürlü tarafından hazırlanan ikinci baskısında yeni bestelenmiş bazı ilâhilerle ilk baskıda yer alan ilâhilerin sadece bestelenmiş olanlarına yer verilmiştir (İstanbul 1974), Yusuf Ömürlü ve Dincer Dalkılıç'ın yaptığı son baskısında ise (İstanbul 1988) günümüz bestekârlarının bazı bestelerinin notaları ilâve edilerek bestelenmiş eserlerin notaları ve Kenan Rifâi'nin bütün manzumeleri bir araya getirilmiştir. 6. *Şerhli Meşnevî-i Şerif* (İstanbul 1973, 2000). Mevlânâ'nın *Meşnevî*'sinin I. cildinin şerhi olan eser, dergâhtaki mesnevi derslerinde Ziya Cemal Büyükkasay, Semiha Cemal ve Semiha Ayverdi gibi talebelerinin tuttuğu notların daha sonra bir heyet tarafından karşılaştırılarak bir araya getirilmesiyle oluşturulmuş, derleme bu heyette bulunan Nihad Sâmi Banarlı'nın kalemıyla günümüz Türkçe'sine kazandırılmıştır.

Mesnevi şerhleri arasında hususi bir kıymeti olan eser çağımızın dinî-tasavvufî nesir Türkçe'sine güzel bir örnektir. 7. *Sohbetler* (haz. Samiha Ayverdi, iki cilt, Ankara 1991-1992, tek cilt, İstanbul 2000). Kenan Rifâi'nin damadı Ziya Cemal Büyükkasay'un 1922-1925 yılları arasında dergâhta tasavvuf sohbetlerinden "Selâmlık Notları" başlığıyla tuttuğu notlar ve Ziya Cemal Bey'in kız kardeşi Semiha Cemal ile Samiha Ayverdi'nin aile içindeki tasavvuf sohbetlerinden derlediği notlardan meydana gelmiştir. Ayrıca *Ken'an Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık* adlı kitabın sonunda (s. 294-476) Kenan Rifâi'nin sohbetlerinden derlenmiş bir bölüm bulunmaktadır. Samiha Ayverdi'nin *Dost* adlı eseri Kenan Rifâi hakkında yazılmış bir biyografi olup bu kitap da Samiha Ayverdi ve Semiha Cemal'in sohbetlerden derlediği notları ihtiva etmektedir (s. 57-162).

BİBLİYOGRAFYA :

Samiha Ayverdi – Nezihe Araz, "Birinci Etüd", *Ken'an Rifâi ve Yirminci Asrın Işığında Müslümanlık*, İstanbul 1951, s. 9-207; Safiye Erol, "İkinci Etüd", a.e., s. 208-266; Sofi Huri, "Üçüncü Etüd", a.e., s. 267-283; Mustafa Tahralı, "Ken'an Rifâi", *Sahâbeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul 1996, IX, 440-444; a.mlf., "Ken'an Rifâi (Büyükkasay)", *TDEA*, V, 278-279; Samiha Ayverdi, *Dost*, İstanbul 1999.



MUSTAFA TAHRALI

KENDİNİ BEĞENME

(bk. UCB).

KENGERÎLER

(bk. MÜSÂFİRÎLER).

KENNÜN

(كنون)

Abdullah

b. Abdissamed Kennün el-Hasenî
(1908-1989)

Arap dili ve edebiyatına dair
eserleriyle tanınan
Faslı yazar.

Fas'ın Fez şehrinde doğdu. Berberî asıllı bir aileye mensuptur. Kennün adının aslı Berberîce "ay" anlamına gelen Gennün'dur. Kennün 1912 yılında, Mağrib'e Fransız manda idaresi hâkim olunca ailesiyle birlikte Tanca şehrine göç etti. Küttâb Mektebi'nde ilk öğrenimini ve hıfzını tamamladıktan sonra babası Abdüssamed

Kennün ve Karaviyyîn Medresesi âlimlerinden çeşitli alanlarda ders aldı. Yirmi yaşında öğretmen oldu. 1936 yılında gazete ve dergilerde makaleler yazmaya başladı. Önce özel bir İslâmî okul açtı, ardından Tanca'da İslâm Enstitüsü'nü (el-Ma'hedü'l-İslâmî) kurdu (1945) ve bu enstitünün 1953'e kadar müdürlüğünü yaptı. Aynı yıl Fransızlar'ın Kral V. Muhammed'i tahttan indirmesi üzerine İspanya yönetimindeki Tıtvân'a gitti. Burada el-Ma'hedü'l-Âlî'de öğretim üyeliği ve Kral Hasan Araştırma Enstitüsü'nde müdürlük yaptı. Bir süre sonra Tıtvân adalet bakanı olarak tayin edildi. 1956'da V. Muhammed sürgünden dönünce bakanlıktan istifa ederek Tanca'ya döndü. Aynı yıl kral tarafından Tanca genel valiliğine getirildi. 1955'te Suriye Arap İlim Akademisi'ne, 1961'de Kahire Arap Dil Akademisi'ne üye, Fas Âlimler Birliği'ne genel sekreter olarak seçildi. 1974'te Mekke'de toplanan Dünya İslâm Birliği teşkilâtının kurucu üyelerinden olan Kennün Irak İlim Akademisi, Ürdün Arap Dil Akademisi, Ezher Üniversitesi'ne bağlı İslâm Araştırmaları Akademisi'ne üye seçildi. 1960'ta UNESCO Millî (Vatanî) Komisyonu'na, 1969'da Tıtvân İlim Konseyi'ne üye tayin edildi. 1968'de İhyâü't-türâsi'l-İslâmî'nin Danışma Meclisi'ne, 1980'de Fas Kraliyet Akademisi ve Taht Vesâyet Konseyi'ne üye oldu. 1989 yılında uzun bir hastalık devresinden sonra vefat etti.

Fas'ı ve Mağrib'i yabancı istilâsından kurtarmak için çalışmalar yapan Kennün, Muhammed Abdülkerîm el-Hattâbî'nin başkanlığındaki Vatan Cemiyeti'nin kurucularındandır. Kennün yayın hayatı sekiz yıl süren siyasî ve kültürel dergi *Lisâ-nü'd-dîn*'i, Fas Âlimler Birliği'nin yayını olan *el-Mîşâk* gazetesini, ardından *el-İhyâ'* dergisini çıkardı. *el-Envâr* dergisinin yazı işleri müdürlüğünü yaptı. Bazı makalelerinde Ebû'l-Vefâ takma adını kullandı. Zengin bir kütüphaneye sahipti. Kahire'deki Câmîatü'd-düvelî'l-Arabiyye'ye bağlı Ma'hedü'd-dirâsâtî'l-ulyâ'nın dil ve edebiyat araştırmaları öğrencilerine modern Fas edebiyatına dair seri konferanslar verdi. Bunlar *Ehâdîş 'ani'l-edebi'l-Mağribiyyi'l-hadîş* adıyla bir kitapta toplandı. Kennün, Arap dili ve edebiyatına ve dinî konulara dair çok sayıda eser kaleme almıştır. Özellikle vatan sevgisi üzerine şiirler yazan Kennün Fas'ın önde gelen şairleri arasında yer alır.

Eserleri. *en-Nübûğu'l-Mağribî fi'l-edebi'l-Arabî* (I-II, Tıtvân 1936; I-III, Bey-

rut 1961, 1974; I-V, Kahire 1414/1994); *Ümerâ'üne's-şu'arâ'* (Tıtvân 1942); *Med-ħal ilâ târîhi'l-Mağrib* (Tıtvân 1944, 1951, 1958); *et-Te'âşib* (Beyrut 1945); *el-Ķudretü's-sâmiyye li'n-nâş'eti'l-İslâmiyye* (Tıtvân 1945); *Fazîhatü'l-mübeşşirîn fi ihticâcîhim bi'l-Ķur'ânî'l-mübîn* (Tıtvân 1946; Mekke 1982); *Zikreyâtü meşâhîri ricâli'l-Mağrib* (Tıtvân 1949; Beyrut 1974); *Ehâdiş'ani'l-edebî'l-Mağribiyyi'l-ħadîş* (modern Fas edebiyatına dair konferanslar, Kahire 1964; Dârülbeyzâ 1398/1978); *Erba'u ħazâ'in li-erba'ati 'ulemâ' mine'l-ħarnî's-şâlişe 'aşere* (Kahire 1964); *Mefâhîm İslâmiyye* (Beyrut 1964; Dârülbeyzâ 1984); *Divânü lev-ħât şî'riyye* (Tıtvân 1966); *el-'Aşf ve'r-reyhân* (Tıtvân 1969); *Lukmânü'l-Ĥa-kîm* (Tıtvân, el-Matbaatü'l-Mehdiyye; Kahire 1969); *İslâm râ'id* (Tıtvân 1971; Rabat 1978); *'Alâ derbi'l-İslâm* (Tıtvân 1972); *Ezhâr berriyye* (Tıtvân 1976); *Cevlât fi'l-fikri'l-İslâmî* (Tıtvân 1980); *Müntalakât İslâmiyye* (Tanca 1980); *Erba'üne ħadîşen fi fazli'l-Ķur'ân ve te'allümi-hî ve ta'lîmihî ve tilâvetihî* (1980, Fas Âlimler Birliği yayınlarından); *Tefsîru sü-veri'l-mufaşşal mine'l-Ķur'ânî'l-Kerîm* (Dârülbeyzâ 1981); *İĳâ'âtü'l-hümûm* (Tanca 1981); *er-Reddül-Ķur'ânî'alâ küteyyibi "Hel yecüzü'l-i'tîkâdû bi'l-Ķur'ân?"* (Beyrut 1982); *el-Kâdî 'İyâz beyne'l-'ilm ve'l-edeb* (Riyad 1983); *Nef-yü takavvul şahîf 'ale'l-Cenâbi'l-Muħammediyyi's-şerîf* (Dârülbeyzâ 1988); *Tefsîru sûreti Yâsîn* (Dârülbeyzâ 1988); *Hubbû'r-Resûl li'n-nisâ'* (Rabat 1988); *Edebü'l-fukahâ'* (Dârülbeyzâ 1988); *Encümü's-siyâse* (Dârülbeyzâ 1989); *Mu'as-kerü'l-îmân yeteħaddâ* (Tanca 1989); *Fetâva'l-'allâme 'Abdullah Kennûn* (Tıtvân 1995); *Şinvân ve ğayru şinvân* (Tanca 1995); *Şu'ûn İslâmiyye* (Dârülbeyzâ); *el-İslâm ehâdî* (Tıtvân, ts.; Dârülbeyzâ, ts.). Kennûn'un şerh ve metin neşri türü çalışmaları da vardır (eserleri için bk. M. Hayr Ramazan Yûsuf, I, 335-337).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdullah Kennûn, *el-Müntehab min şî'ri Ibn Zâkûr*, Madrid 1941, s. 6-20; *Divânü Meliki Ğurnâta Yûsuf III* (nşr. Abdullah Kennûn), Kahire 1965, neşredenin girişi, s. 5-6; Hâzimî, *'Ucâle-tü'l-mübtedî* (nşr. Abdullah Kennûn), Kahire 1384/1965, neşredenin girişi, s. 1-4; Abdülazîz el-Fiştâlî, *Menâhilü's-şafâ* (nşr. Abdullah Kennûn), Tıtvân 1384/1964, neşredenin girişi, s. 7-15; Ahmed Mansûr es-Sa'dî, *Resâ'il Sa'diyye* (nşr. Abdullah Kennûn), Tıtvân 1954, s. 11-12; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, VI, 105; Ahmed Kabbîş, *Târîhu's-şî'ri'l-'Arabîyyi'l-ħadîş*, Beyrut 1971, s. 182-184; Abdullah b. Abbas Cerrârî, *et-Te'lîf ve neħdâtühü bi'l-Mağrib*, Rabat

1406/1985, s. 397-402; M. Mehdi Allâm, *el-Mecma'iyûn fi ħamsine 'âmen*, Kahire 1406/1986, s. 182-186; Ahmed el-Alâvine, *Żeylû'l-A'lâm*, Cidde 1418/1998, s. 131-132; M. Hayr Ramazan Yûsuf, *Tetimmatü'l-A'lâm li'z-Ziriklî*, Beyrut 1418/1998, I, 335-337.



NECÂT EL-MERİNÎ

KENYA

Doğu Afrika'da bir ülke.

I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Doğuda Somali, kuzeyde Etiyopya, kuzeybatıda Sudan, batıda Uganda (933 km.) ve güneybatıda Tanzanya ile çevrilmiştir; güneydoğusunda Hint Okyanusu ile 500 kilometreyi aşan bir kıyısı vardır. Yüzölçümü 582.650 km² (13.400 km²'lik kısmı göllerle kaplı), nüfusu 28.808.658 (1999), başşehri Nairobi (1.500.000), ikinci büyük şehri Mombasa'dır (465.000).

I. FİZİKİ ve BEŞERÎ COĞRAFYA

40-100 km. genişliğinde uzanan Rift vadisi tektonik çukurluğunun doğusunda Kenya (5199 m.) ve batısında Elgon (4321 m.) dağları bulunur. Ülkedeki başlıca göller Turkana (Rudolf), Baringo, Mannington, Nakuru, Naivaşa ve Magadi'dir. Hint Okyanusu'na ulaşan akarsuların en önemlileri Tana ve Galana'dır; Nzoia ırmağı ise sadece küçük bir kesimi Kenya'da kalan Victoria gölüne dökülür. Ülkenin ekvatoral kuşakta yer almasına rağmen iklimi yükseklik sebebiyle çeşitlilik gösterir. Sıcaklık kıyı kesimlerinde 20- 32°C, yüksek kesimlerde ise 7- 27°C arasında seyretmektedir. Batının yüksek bölgelerinde yıllık yağış miktarı ortalama 1.000-1.250 mm. iken kuzeyde bu rakam 250 milimetreye düşer. Toprakların % 30'unu tropik ormanlar, geriye kalanını step, savan ve çöller kaplamaktadır.

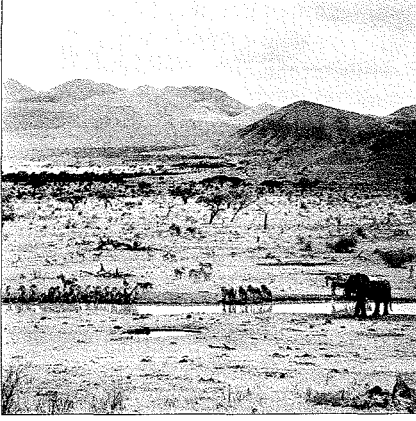
Kırktan fazla etnik grubun yaşadığı ülkede en kalabalık kesimi toplam nüfusun % 99'unu Kikuyu (% 22), Luhya (% 14), Luo (% 13), Kalenjin (% 12), Kamba (% 11), Kisii (% 6), Meru (% 6) ve diğer Afrikalılar (% 15) meydana getirirken Arap, Asyalı (Hintli) ve Avrupalılar'ın oranı % 1'dir. İngiliz Milletler Topluluğu (Commonwealth) üyesi olan Kenya'nın resmî dili İngilizce ve Sevâhilî'dir (Swahili); ayrıca kırk civarında yerli dili konuşulur. % 15'i şehirlerde yaşayan nüfusun çoğunluğu tarım, hayvancılık, balıkçılık, el sanatları ve ticaret alanlarında çalışmaktadır. Resmî kayıtlarda ve Batılı kaynaklar-

da nüfusun % 53'ü hristiyan (% 27 Protestan, % 26 Katolik) ve % 6-7'si müslüman olarak gösterilirken müslümanlar kendileri için % 25 ile % 40 arasında değişen farklı oranlar vermektedirler. Toplam 63.800 km. karayolu ve 2733 km. uzunluğundaki demiryolu ağının dışında özellikle Victoria gölünde ve Lamu, Mombasa, Malindi gibi liman şehirleri arasında deniz taşımacılığı yapılır. Ülkede toplam yirmi bir havaalanı bulunmaktadır.

Tarım alanında Afrika'nın örnek bir ülkesi olan Kenya'da başlıca mısır, buğday, darı, çay, kahve, tütün ve pamuk yetiştirilmektedir. Hayvancılık ve balıkçılık da ekonomide önemli bir yer tutar. Ülkenin tabii kaynakları arasında altın, yakut, mermer ve soda başta gelir. En önemli sanayi kolları gıda, metalürji, kimya, dokuma, çimento ve petrol rafine tesisleridir. Dışarıdan ham petrol, sanayi ve tarım makineleri, demir ve çelik, motorlu araçlar, petrol ürünleri, gübre ve kâğıt satın alınır.

II. TARİH ve İSLÂMİYET

Kenya tarihi, prehistorik dönemlerde burada yaşayan ve Buşimanlar'ın ataları oldukları sanılan yerli toplulukların üzerine batıdan Bantular'ın, özellikle bunların Kikuyu kolunun ve kuzeyden Luolar'ın gelmesiyle başlar. Avcılık ve toplayıcılıktan tarıma milâttan önce I. binyılda geçilmiştir. O çağdan itibaren Afrika sahilleriyle ticaret yapan Fenikeliler, Yunanlılar, İranlılar ve Araplar bu bölgeyle ilgilendiler. VII ile XI. yüzyıllar arasında Araplar sahildeki iskelelerden kumaş ve süs eşyası karşılığında altın, fildişi ve köle alarak Arabistan'a ve Asya'ya satıyorlardı. 1330 yılında İbn Battûta, 1498'de Vasco de Gama tarafından ziyaret edilen ülkenin en önemli şehri Mombasa VIII. yüzyılda Arap tâcirleri tarafından kurulmuştu. 975'te Şiraz sultanının oğlu Hasan b. Ali kumandasında bölgeye düzenlenen sefer sonucunda sahilde ve karşısındaki adalarda ticaret tezgâhları açıldı. XIV. yüzyılın başından XVI. yüzyılın sonuna kadar süren ve Mvita da denilen Şîrâzî hânedanının kurduğu Zenci İmparatorluğu bünyesinde otuz yedi şehir devleti bulunuyordu. Araplar tarafından Afrika ile Uzakdoğu arasında yapılan ticaret sayesinde bölge en iyi dönemini yaşadı. XVI. yüzyılın başlarından itibaren Portekizliler ve diğer Avrupalılar da bölgeye ilgi duymaya başladılar. 1593'te Mombasa'yı işgal eden Portekizliler, Lamu'dan Kilve'ye kadar bütün sahili ele geçirdiler. XVII.



Kenya Tsavo Millî Parkı'ndan bir görünüş

yüzyılda Portekizliler'in sömürge faaliyetlerini Güney Amerika'ya kaydirmaları ve Hint Okyanusu'ndaki güçlerinin zayıflaması üzerine 1650'de Uman Sultanlığı, Mozambik'in kuzeyine kadar sahilleri idaresi altına aldı. Mombasa ve çevresini 1698-1730 yılları arasında bu sultanlığın hâkimi olan Ya'arubi hânedanı, 1730-1837 yılları arasında ise Mazrûî hânedanı yönetti. Bû Saîdiler döneminde Uman Sultanlığı, bölgede doğrudan idare tesisi için 1813'te Lamu'yu da başşehrin bulunduğu Maskat'a bağladı. 1832'de Uman Sultanı Seyyid Saîd b. Sultan devletin merkezi olarak Maskat yerine Zengibar'ı seçti ve 1840 yılına kadar bütün sahilin idaresini eline geçirdi.

İngiltere'nin Hint Okyanusu sahillerindeki ilk sömürgecilik faaliyetleri Imperial British East Africa (IBEА) şirketinin 1870'li yıllardaki girişimleriyle başladı. İngilizler, Zengibar Sultanlığı ile yaptıkları anlaşmalara dayanarak daha önce bölgeye yerleşmiş olan Almanlar'la rekabete girdiler. 1888'de bir müddet Alman sömürge idaresinde kalan Kenya sahilleri, 1890 yılında iki ülke arasında yapılan anlaşma ile tamamen Imperial British East Africa şirketine verilirken Tanganika sahilleri de Almanlar'a devredildi. Bu arada Zengibar sultanına da yıllık 17.000 sterlin ödenerek ismen bölgenin hâkimi olduğu açıklandı. 1895'te İngiltere bölgedeki hâkimiyetini ilân etti ve yıl sonunda iç kesimlerdeki verimli arazilerden en yüksek seviyede faydalanabilmek için Mombasa-Uganda demiryolu projesini başlattı. Demiryolu inşasında çalıştırılmak üzere Hin-

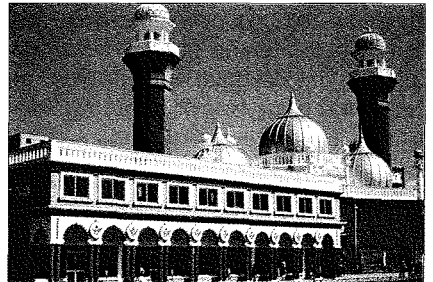
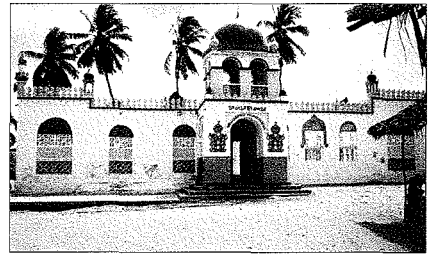
distan sömürgesinden getirilen işçilerin yerleştirildiği çadırkent, demiryolunun işletmeye açılması ve merkez istasyonunun buraya kurulmasıyla kısa zamanda büyüyerek şehirleşti ve Nairobi adını aldı; 1907 yılından itibaren İngiliz sömürge idaresinin, 1963'te de bağımsız Kenya Devleti'nin başşehri oldu. 1920 yılında ülkeye yeni isim olarak Kikuyu dilinde "aydınlık dağ" mânasına gelen ve bölgedeki en yüksek dağ için kullanılan Kenya adı seçildi.

Sömürge idaresi 1923'te Legislative Council adıyla üyeleri beyazlar, Asyalılar ve Araplar'dan oluşan bir meclis kurdu; Afrikalılar'ın haklarını ise sömürge valisinin görevlendirdiği bir misyoner savunacaktı. Yerliler ancak 1944 yılında bu meclise girme hakkını elde edebildiler. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Kenya'da millî hareketler hızlandı ve 1946'da Kenya African Union Partisi kuruldu; bir yıl sonra da Jomo Kenyatta'nın başkanlığında toprak reformu, sendika hakları ve siyasî serbestlik istemeye başladı. 1949 yılında Kikuyu, Meru, Kamba ve Embular'ın "Mau-Mau" adıyla bilinen isyanı başladı; hedefi, yerlileri yok sayan sömürge düzenini yıkarak ülkeyi önceki konumuna getirmekti. İsyan süresince harekete katılanlardan ve diğer kesimlerden 15.000 kişi öldürüldü. 1952'de Jomo Kenyatta baş sorumlu olarak tutuklanırken 100.000'den fazla insan ülke genelinde hapse atıldı ve isyanı başlattıkları için Kikuyular siyasetten uzaklaştırıldı. Sonuçta iç bölgelerdeki beyazlar can güvenliği kalmadığı için ellerindeki arazileri terketmeye başlayınca sömürge idaresi çökmeye yüz tuttu ve bağımsızlık yolunda önemli bir adım sayılan bu hareket Kenyatta'yı millî kahraman haline getirdi. 1961 yılında gönderildiği sürgünden dönen Kenyatta 1963 seçimlerinin galibi olarak hükümetin başına geçti ve 12 Aralık 1963 tarihinde ülke bağımsızlığına kavuştu; birinci yıldönümünde de Kenyatta bağımsız Kenya'nın ilk devlet başkanı seçildi. İslâm ülkeleri içerisinde özellikle Mısır, Cemal Abdünnâsır döneminde Kenya'nın bağımsızlık hareketine büyük destek vermiştir. Bağımsızlığa kavuşmanın arkasından Zengibar sultanı da sahil üzerindeki haklarından vazgeçti. 1969 ve 1974 yıllarında yapılan seçimlerde de devlet başkanı seçilen Kenyatta 22 Ağustos 1978'de ölünce yerine yardımcısı Daniel Toroitich Arap Moi getirildi ve halen de devlet başkanlığı görevini yürütmektedir.

1997 seçim sonuçlarına göre 240 milletvekilinden otuzunun ve 1998 yılında kurulan hükümetin iki bakanının müslüman olduğu ülkede İslâmiyet'in yayılması VII. yüzyılda başlamışsa da ancak XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başında hız kazanabilmiştir; bunda, Güney Arabistan'dan gelen Şâfiî âlimleriyle Hintli müslümanların katkısı büyüktür. Her ne kadar Batılılar bu ülkede İslâm'ın yaygın olmadığını ileri sürseler de kuzeydoğusundaki Somali'ye bitişik bölge, sahil şeridi ve batı tarafı ağırlıklı oranda müslümandır. Nüfusunun çoğunluğunu meydana getirdikleri Mombasa, Malindi, Lamu, Garissa, Vajir'in dışında Nairobi, Kisumu, Nakuru ve Eldoret şehirlerinde de yoğun biçimde müslümana rastlanmaktadır. Ülkenin kuzeydoğusunda Kuşitik dil ailesine mensup Somali, Borana, Rendille, Sekuye ve Gabra, Lamu takımadalarında Bajun ve sahile yakın iç bölgelerde Digolar, mensupları İslâmiyet'i benimseyen başlıca etnik gruplardır. Bantu dili konuşan ve çoğunluğu müslüman olan tek grup Digolar'dır. İslâm'ı faal hale getirenler daha çok Hindistan alt kıtasından gelen göçmenlerdir.

Sömürge döneminde İngiliz mahkemesi yanında şer'î mahkeme ve kabile geleneğine göre hüküm veren geleneksel mahkeme de varlığını sürdürmüş olup halen ahvâl-i şahsiyye ile ilgili davalar Kenya

Kenya'nın başşehri Nairobi'deki cami - mescid ile Lamu adasındaki Riyada Camii



başkadılığı tarafından halledilmektedir. 1937-1947 yılları arasında bu görevi yürüten Emin el-Mazrûî tanınmış müslüman âlim ve ıslahatçıların başında gelmektedir. Bölgede verdiği derslerle İslâmî eğitimin yaygınlaşmasında ve birçok âlimin yetişmesinde önemli rol oynadığı gibi yalnız Kenya'da değil Doğu Afrika'nın en ücra köşelerinde İslâm'ın yayılmasında da öncülük etmiştir.

Doğu Afrika'da yaygın olan tarikatlardan Kâdiriyye, Rifâiyye, Aleviyye ve Şâze-iliyye ile Hintli göçmenlerin getirdiği İsmâ-iliyye ve Ahmediyye fırkalarının ülkede birçok mensubu bulunmaktadır. Supreme Council of Kenya Muslims devlet katında müslümanların temsilcisi durumundadır ve bünyesinde elli taşra teşkilâtı ile 150 mahallî dernek barındırmaktadır. Ayrıca 1992 yılında The Islamic Party of Kenya ve 1994'te Islamic Salvation Front adlı partiler kuruldu. Ülkede müslümanlara mahsus *Mapenzi Ya Mungu (Muhabbetullah)*, *East African Times* ve *Nurul-Islam* adlı gazeteler çıkmaktadır.

Ülke genelinde müslüman çocukların dinî eğitimi için mahallî dilde "chuo" denilen ve 1930'dan beri her köyde açılan Kur'an okulları ile dinî eğitim dışında modern okullarla aynı dersleri veren medreseler bulunmaktadır. Arap ülkelerindeki üniversitelerde yüksek öğrenime devam edenler geri döndüklerinde genellikle üniversitelerde öğretim görevlisi olarak çalışmaktadır. Modern okulların ilki, Hadramut'tan gelen Habîb Sâlih Cemâlî-leylî'nin 1889 yılında açtığı The Riyadha Mosque College'dir. Bunu daha sonra sırasıyla Arab School, Ghazali Muslim School, Medresetü'l-felâh, Institute of Muslim Education, Khamis (Arab) Secondary School, Ecole Secondaire Technique, Aga Khan Secondary School, Medrese el-Resûl, Shia Theological School, Institute of Islamic Teaching ve Medresetü'l-Münevvere takip etmiştir. Bunların 1990'da açılan sonuncusu ülkenin en parlak okuludur.

Müslüman ülkelerin Kenya ile ilgilenmesi sömürgecilik dönemine kadar gitmektedir. 1953 yılında yapılan Doğu Afrika İslâm Konferansı Mısır'ın desteğiyle burada gerçekleştirildi. 1980'de bu ülkede bulunan on üç Arap ülkesinin büyükelçileri ve Filistin temsilcisi Ambassadors' Association of Muslim Countries'i kurdu.

BİBLİYOGRAFYA :

J. C. Froelich, *Les musulmans d'Afrique noire*, Paris 1962, s. 52, 227, 324-325; A. Bourde, *L'Afrique orientale*, Paris 1968, s. 35-38,

43, 45, 91-93; J. S. Trimingham, *Islam in East Africa*, Oxford 1971, s. 29, 36, 56, 62, 166; M. A. Strobel, *Muslim Women in Mombasa, Kenya, 1890-1973* (doktora tezi, 1975), University of California; R. W. July, *Histoire des peuples d'Afrique* (trc. P. Adodo v.dğr.), Paris 1977, III, 118-135; J. Ki-Zerbo, *Histoire de l'Afrique noire*, Paris 1978, s. 447, 539-543; Ali A. Mazrui - M. Tidy, *Nationalism and New States in Africa*, London 1987, s. 104-109, 118-122, 287-289; *Lieux et peuples d'Afrique*, Paris 1987, s. 124; Ahmed I. Salim, "Sheikh al Amin al Mazrui: un réformiste moderne au Kenya", *Les voies de l'Islam en Afrique orientale* (ed. Fr. Constantin), Paris 1987, s. 59-71; J. Joly, *Histoire du continent africain*, Paris 1989, I, 89, 104, 126; *L'Afrique centrale et méridionale* (ed. J. Hughes), Paris 1991, II, 88-95; J. L. Balda, "Tendances de la littérature islamique swahili", *Les Swahili entre l'Afrique et Arabie* (ed. Fr. Le Guennec-Coppens - P. Caplan), Paris 1991, s. 19-38; Farouk Topan, "Réseaux religieux chez les Swahili", a.e., s. 39-57; J. Kagabo, "Réseaux d'ulama <swahili> et les liens de parenté", a.e., s. 59-72; E. M'Bokolo, *Afrique noire-histoire et civilisations*, Paris 1992, s. 221, 279, 291, 307-308, 355, 367, 369, 380, 483-486; D. C. Sperling, "Rural Madrasas of the Southern Kenya Coast, 1971-92", *Muslim Identity and Social Change in Sub-Saharan Africa* (ed. L. Brenner), London 1993, s. 198-209; *Islam in Kenya* (ed. Mohamed Bakari - Saad S. Yahya), Nairobi 1995, tür.yer.; Türkkiye Ataöv, *Afrika Ulusal Kurtuluş Mücadeleleri*, Ankara 1977, s. 378-380, 382, 384-388, 390-392, 397-400; Zehra Mumcu - Umut Ceyhan, *Kenya Ülke Etüdü*, İstanbul 1997, s. 13, 17, 19, 23, 95; A. Oded, *Islam and Politics in Kenya*, London 2000, tür.yer.; A. Kubai, "The Early Muslim Communities of Nairobi", *Islam et sociétés au sud du Sahara*, sy. 6, Paris 1992, s. 33-44.



AHMET KAVAS

KENZ

(bk. DEFİNE).

KENZ-i MAHFÎ

(کنز مخفی)

Hakk'ın zâtının
mutlak bilinmezliğini ifade eden
bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "gizli hazine, saklı define" anlamına gelen **kenz-i mahfî** terimini Muh-yiddin İbnü'l-Arabî "her tür izâfet ve nisbetlerden mücerred kadîm ve ezeli olan Hakk'ın zâtı", Abdürrezzâk el-Kâşânî ise, "Gaybde saklı bulunan ahadiyyet hüviyeti olup gizli olanların en gizlisidir" şeklinde tanımlamıştır. Burada mutlak anlamda gizli (gayb, sır) olan hüviyete ve zâta kenz-i mahfî denilmesi onun hiçbir zaman bilinmeyeceğini ifade etmek içindir.

Kenz-i mahfî tabiri hadis olarak da rivayet edilen, "Bilinmeyen gizli bir hazine

idim, bilinmek istedim, bilineyim diye halkı (kâinat) yarattım" (Aclûnî, II, 132) ifadesinden alınmıştır. Burada geçen "istedim" (ahbebtü) muhabbet, "bilinmek" (u'refü) mârifet kökünden geldiği için mutasavvıflar kâinatın yaratılışını muhabbet ve mârifetle açıklamışlardır (İbnü'l-Arabî, s. 203). Buna göre Hak'tan başka hiçbir şeyin bulunmadığı zamanda Hak bilinmeyi istemiş, böylece ilk olarak sevgiyle tecelli etmiştir (taayyün-i hubbî). Bu sevginin amacı ise bilinmektir (mârifet). Âlemi yaratınca artık O mâruf (bilinen ve tanınan) olmuştur. Fakat bu bilinme sıfat ve isimlerinin zuhur etmesi şeklindedir ve O sadece bu yönden bilinir hale gelmiş, mutlak gayb olan hüviyeti ve zâtı itibarıyla yine gizli bir hazine olarak kalmıştır. Allah, kâinat var olmadan evvel ne kadar gizli ise var olduktan sonra da o kadar gizlidir. Bu sebeple mutasavvıflar hadiste geçen, "Gizli bir hazine idim" ifadesini, "Gizli bir hazineyim" şeklinde anlamak gerektiğini, buradaki "idim" kelimesinin zamanı ifade etmediğini önemle belirtmişlerdir. Bu söz, Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla ezelden beri zuhur ve tecelli ettiği, böylece zâtı itibarıyla bilinemezken zuhur ve tecellileriyle bilinmekte olduğu, yani bilinirliğinin zât mertebesinde değil isim ve sıfat mertebesinde olduğu anlamına gelir.

İlâhî zâtın sonsuz tecellilerin kaynağı olduğu halde kendisinde herhangi bir eksilmenin söz konusu olmaması O'nun bitmez tükenmez bir hazineye benzetilmesine sebep olmuştur. Mutasavvıfların âlemin yaratılışını ve varlığını muhabbet ve mârifetle açıklamaları da buna dayanır. Âlem muhabbetle var olmuş, ahadın zâtî sevgisinden vücuda gelmiştir. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, "Benim dinim muhabbet dinidir" derken bu zâtî sevgiye işaret etmiştir (*el-Mu'cemû's-ş-ûfî*, s. 302, 480).

Hazine benzetmesini ilk defa kullanan sûffin Amr b. Osman el-Mekkî (ö. 291/904) olduğu kaydedilmektedir. Attâr, Amr b. Osman el-Mekkî'nin elinde *Gencnâme* (*Kitâbü'l-Kenz*) adlı bir eser bulunduğunu, âlemin ve Âdem'in yaratılışıyla ilgili birtakım sırlar ihtiva eden bu eseri özenle koruduğunu belirtir ve Hallâc-ı Mansûr'un bu eseri çaldığı şeklindeki bir rivayeti nakleder (*Tezkiretû'l-evliyâ*, II, 37, 38). Daha sonra Hallâc da *Kitâbü't-Ta-vâsîn*'de gizli, hatta tılsımlı hazine (genc-i mutalsam, kenz-i mutalsam) benzetmesini kullanmıştır.

Attâr'ın ifadesiyle, "Hak hazine, bütün kâinat tılsımdır" (Câmî, s. 600). Bütün tecellilerde ve bunların güzelliğinde bir büyü, bir çekicilik vardır. Tılsımlı olan bu tecelliler Hakk'ın zâtını örtmekte ve onun bilinmesine engel olmaktadır. Nitekim yeri bilinmesin diye toprağa gömülen hazineye de tılsım yapılır. Abdülganî en-Nablusî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin hakikat-i Muhammediyye anlamında kullandığı "tılsımlı gizli hazine" (el-kenzü'l-mu-talsemü'l-mahzûn) ifadesini yorumlarken tılsımın "gözetlemek ve korumak" anlamına geldiğini, imkân perdesiyle örtülü olan ilâhî hazinenin şeriat ve hakikatle korunduğunu belirtir (el-Mu'cemû's-sûfî, s. 984).

İbn Haldûn "Gizli bir hazine idim" ifadesinin İbnü'l-Arabî ve İbnü'l-Fârız gibi tecellî görüşünden hareket edenler tarafından âlemin yaratılışını açıklamada hareket noktası olarak alındığını ve bu düşüncenin bir tür felsefî yoruma benzediğini söyler (Şifâ'ü's-sâ'il, s. 59). İbnü'l-Arabî'den önceki tasavvuf kaynaklarında da rastlanan bu söz (Herevî, s. 639, 645) İbnü'l-Arabî'den sonra tasavvuf edebiyatında sık sık kullanılmış, sûfî müellifler âlemin yaratılışını açıklamak istedikleri zaman mutlaka bu ifadeye atıfta bulunma ihtiyacını duymuşlardır.

İbn Teymiyye'ye göre kenz-i mahfî hadisi olarak anılan söz "sahih olmadığı gibi zayıf bir hadis bile değildir, mevzûdur" (Mecmû'u fetâvâ, XVIII, 122, 376). Ali el-Kârî ise bu sözün hadis olmamakla birlikte taşıdığı mânânın, "İns ve cinni bana ibadet etsin diye yarattım" (ez-Zâriyât 51/56) meâlindeki âyete uygun olduğunu, zira bu âyetteki "ibadet etsinler" ifadesini bazı müfessirlerin "beni tanısinlar" şeklinde yorumladığını söyler. İbnü'l-Arabî'ye göre, "Gizli bir hazine idim" ifadesi nakil açısından sabit değilse de keşfen sahih bir hadistir. Bu görüş bütün mutasavvıflar tarafından benimsenmiştir. Kenz-i mahfî Türk tasavvuf edebiyatında sıkça işlenen bir konudur. Niyâzî-i Mısırî'nin, "Zihî kenz-i hafî k'andan gelir her var olur peydâ" mısraıyla başlayan şiiri çok tanınmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Herevî, *Tabakât*, s. 639, 645; Baklî, *Şerh-i Şaḫhiyyât* (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 487, 524; Ferîdüddin Attâr, *Tezkire-tü'l-evliyâ*, Tahran 1370, II, 37, 38; İbnü'l-Arabî, *Fuṣûṣ* (Afîfî), s. 203; Necmeddin-i Dâye, *Mirşâd-ü'l-icbâd* (nşr. M. Emîn Riyâhî), Tahran 1365, s. 2, 49, 122, 124, 401; Saîdüddin el-Fergânî, *Meşâriku'd-derârî* (nşr. Seyyid Celâleddin Âştî-

yânî), Tahran 1357 hş., s. 644; Azîz Nesefî, *el-İnsân-ü'l-kâmil*, Tahran 1403/1983, s. 43, 371; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XVIII, 122, 376; Kaşânî, *İşlâḫat-ü's-sûfiyye*, s. 70; Alâüddeve-i Simnânî, *el-'Urve li-ehli'l-halve ve'l-celve*, Tahran 1361 hş., s. 9, 79, 394, 459, 545; İbnü'l-Hatîb, *Ravzat-ü'l-ta'rif* (nşr. Muhammed el-Ket-tânî), Beyrut 1970, s. 520, 584; İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 59; Muhammed Pârsâ, *Şerh-i Fuṣûṣ-ü'l-hikem* (nşr. Celîl-i Nejdî), Tahran 1366 hş., s. 484; Câmî, *Nefehât*, s. 600; İsmail Hakkı Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, İstanbul 1290, s. 2; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 132; Bedüzzamân Fûrûzanfer, *Eḫdîṣ-i Meşnevî*, Tahran 1347 hş., s. 29; Ebû'l-Alâ el-Afîfî, *Ta'likât-ü'l-Fuṣûṣ-ü'l-hikem* (İbnü'l-Arabî, *Fuṣûṣ* [Afîfî] içinde), II, 64, 91; el-Mu'cemû's-sûfî, s. 302, 480, 583, 984, 1266; Ahmet Awnî Konuk, *Fuṣûṣ-ü'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul 1987-91, I, 43, 61; II, 56, 75; IV, 164, 166, 257; Cevâd Nurbahş, *Ferheng-i Nurbahş*, Tahran 1369 hş., II, 127.



İBRAHİM HAKKI AYDIN

KENZİ HASAN EFENDİ

(bk. HASAN KENZİ).

KENZİLER

(بنو الكنز)

Yukarı Mısır'da bir Arap kabilesi.

Arap yarımadasından Mısır'a göç eden Kenziler (Benî Kenz, Evlâdü'l-Kenz ve Kü-nûz), Rebîa b. Nizâr b. Mead b. Adnân soyundan gelen kollardan biridir. Araplar, Mısır'ı fethetmelerinin ardından bir taraftan güneydeki Nûbe Hristiyan Krallığı'nın kendilerine karşı Bizans'la iş birliği yapmasından çekinirken diğer taraftan Asvan bölgesindeki zengin altın ve zümrüt madenlerini elde etmek istediler. Farklı sebeplerle hicretin ilk asrında Arap yarımadasındaki yurtlarından ayrılmak zorunda kalan kabilelerden Mısır'a göç ettirilenler, Halife Mütevekkil -Alellah zamanında daha ziyade Yukarı Mısır (Saîd) ve civarına yerleştirildi.

Asıl yurtları Necid ve Tihâme'de çıkan kavgalar sonucunda yaşadıkları yerleri IX. yüzyılda terkeden Rebîa kabilesine mensup olanların bir kısmı Bahreyn tarafına giderken diğer kısmı Mısır'a göç etti. Cüheyne Arap kabilesiyle birlikte Asvan ve civarına yerleşen bu kabilenin alt kolu olan Kenziler, daha sonraki asırlarda güneydeki Bece ve Nûbe bölgesine göç etmek zorunda kaldılar. Kahire'deki merkezî idare ile arası açıldığında Benî Kenz güneydeki bölgelere sığındı. İshak b. Be-şîr, Ebû Abdullah Muhammed b. Ali ve özellikle yerine geçen oğlu Ebû'l-Mekâ-

rim Hibetullah kabilenin bölgedeki en önemli şahsiyetleridir. Fâtımîler döneminde Abbâsîler'le mücadelelerine engel olmaya çalışan Benî Hilâl ve Benî Süleyym kabileleri de bu bölgeye yerleştirildi.

Fâtımîler, 969 yılında Mısır'ı ele geçirip devletin merkezini buraya taşımalarının ardından bilhassa Saîd bölgesinde yaşayan Arap kabilelerine önem verdiler. Zira bu dönemde Endülüs Emevî hânedanı soyundan geldiğini iddia eden Ebû Rekve adlı bir kişi, Trablusgarp'ın doğusundaki Berka bölgesinde etrafına topladığı birliklerle Mısır'a doğru harekete geçmiş ve zorlu çarpışmalardan sonra Saîd'e gelmişti. Ebû Rekve, bölgedeki Rebîa kabilesinin reisi Ehvecü'l-Mutâ' adıyla bilinen Ebû'l-Mekârim Hibetullah'tan Fâtımîler'e karşı yardım istedi. Ancak Ebû'l-Mekârim, Fâtımîler adına 1007 yılında onu yenererek Saîd'den çıkardı. Halife Hâkim -Biemrillâh tarafından kendisine Ebû Rekve'nin yakalanması hususundaki hizmetlerinden dolayı birçok mükâfat ve özellikle Kenzûddeve unvanı verildi. Daha sonra Rebîa Arapları'nın başına geçen reisler de aynı unvanı kullandılar. Kabilenin bu sebeple Benî Kenz olarak tanındığı ileri sürülmektedir. Kaynaklardaki bilgilerden 457-464 (1065-1071) yılları arasında Levâte kabilesinin Rif'te, Kenziler'in Yukarı Mısır'da hâkimiyet tesis ettikleri anlaşılmaktadır. Fâtımî halifelerini metbû tanıyan Kenziler 466'da (1073) Halife Müstansır-Billâh'a karşı bağımsızlıklarını ilân ettiler.

Yukarı Mısır'ın güneyinde zengin zümrüt ve altın madenleri bulunmaktaydı. İslâm'ın bölgede yayılmasıyla birlikte buraya gelen Arap kabileleri bu madenlerle ilgilendiler. Allâkî (Oellaky) vadisi altın madenleri bunların başında gelmekteydi. Bu vadiye yerleşen ve giderek zenginleşen Kenziler'in bölgedeki diğer Arap kabileleri ve Kahire'deki hükümetlerle araları genellikle iyi değildi. Fâtımî Halifesi Hâkim -Biemrillâh'ın yakın ilgisini görmelerine rağmen 469 (1076-77) yılında Vezir Bedr el-Cemâlî'yi kendilerine karşı düzenlediği sefer sırasında öldürdüler.

Özellikle son Fâtımî halifeleri, kendilerine karşı Haçlı ordularıyla anlaşılmak zorunda kaldılar. Nüreddin Mahmud Zengî, kumandanlarından Şîrkûh el-Mansûr ve yeğeni Selâhaddin-i Eyyûbî'yi bu kabilelerin üzerine gönderdi. Selâhaddin, amcası Şîrkûh'un ölümü üze-

rine Mısır'da idareyi ele geçirince Fâtımî Halifesi Hâkim -Biemrillâh tarafından orduya alınan ve sayıları Müstansır- Billâh zamanında 50.000 kişiye yükselen Sudanlılar'ı yenerek onları Kenzîler'in yaşadığı Asvan'a sürdü.

Eyyûbîler'in ilk dönemi boyunca bölgeye gelen diğer mülteciler merkezî hâkimiyete tâbi oldular. Nûbe kralı ve Yukarı Mısır'a kaçan Sudanlılar, Nûbeliler'in desteğiyle Asvan'a saldırınca Asvan Valisi Kenzüddeve Eyyûbîler'den yardım istedi. Ancak yardıma gönderilen Şücâ' el-Ba'lebekkî kumandasındaki kuvvetler başarısız oldu. Daha sonra Selâhaddin-i Eyyûbî'nin ağabeyi Turan Şah'ın kumandasındaki birlik Sudanlılar'ı yenilgiye uğrattı (568/1173). Kenzîler, 570 (1174) yılında Eyyûbîler'e baş kaldırarak Fâtımî askerleriyle anlaştılar. Hatta bölgedeki Sudanlılar'ı, Araplar'ı ve diğer kabile mensuplarını etraflarında toplayarak Fâtımî Devleti'ni yeniden kurmak için harekete geçtiler. Bu sırada Yukarı Mısır'da Eyyûbîler'in nüfuzlu emirlerinden Hüsâmeddin Ebû'l-Heycâ es-Semîn'in kardeşi vali olarak görev yapıyordu. İsyân sırasında valinin katledilmesi üzerine Ebû'l-Heycâ es-Semîn hazırlıklarını tamamlayıp Kenzîler'in üzerine yürüdü. Selâhaddin-i Eyyûbî bir grup emirle çok sayıda askerini Ebû'l-Heycâ'ya yardıma gönderdi. Eyyûbî kuvvetleri Tavd şehrine ulaşmış oradakilerin birçoğunu kılıçtan geçirdiler ve itaat altına aldılar. Şehirde huzur ve sükûn sağlanınca Kenzîler'in üzerine yürüdüler ve onların da bir kısmını öldürüp hâkimiyetleri altına aldılar (İbnü'l-Esîr, XI, 414; Bûndârî, I, 175-176). I. el-Melikü'l-Âdil Seyfeddin'in katıldığı bu savaşta Kenzüddeve'nin 80.000 adamının öldürüldüğü rivayet edilmektedir. Bu yenilginin ardından Kenzîler'in çoğu Asvan ve civarını terkedip Nûbe'nin kuzeyine göç ederek Merîs'i merkez yaptı. Selâhaddin-i Eyyûbî'den sonra Eyyûbîler'le Kenzîler genelde barış içinde yaşadılar. Bu sebeple XIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar kaynaklarda Kenzîler'den bahsedilmemektedir.

Memlükler'in Kenzîler'le münasebetleri karşılıklı yardımlaşmaya dayalı olduğu kadar çok zaman mücadele ile geçmiştir. Sultan Baybars ve Kalavun dönemlerinde Mısır'ın güney sınırındaki Araplar bölgesinde İslâm'ın hızla yayılmasını sağladılar. 686 (1287) yılında Memlük hâkimiyetinden çıkan Nûbe kralı üzerine gönderilen orduya Kûs valisi bölgede yaşayan Kenzîler de dahil her topluluktan asker aldı. Ancak Kenzîler, Memlük sultanının Nûbe

hristiyan kralının yerine bir müslüman emîr tayin edeceğini öğrenince Mâlik b. Kenz'in tercih edilmesini istediler. Memlük sultanı ise Kenzîler'in bölgedeki Araplar'ı etrafına toplayıp bir güç oluşturmamasından çekinerek daha önce Mısır sarayında bulunan ve İslâm'ı kabul ettikten sonra Seyfuddin İakabını alan Nûbe yerlisi Abdullah Berşembû'yü melik tayin etti. Bunu kabullenmeyen Kenzüddeve onu yenerek öldürdü ve Nûbe tahtını ele geçirdi. Memlük sultanı bu gelişme üzerine Seyfeddin'in kardeşi olan Ebrâm'ı melik tayin etti. Ancak onun da âni ölümü üzerine Kenzüddeve 717 (1317) yılında tekrar Nûbe tahtını ele geçirdi. 723'te (1323) gönderilen ordunun önünden kaçan Kenzüddeve, Nûbe meliki tayin edilen Kurebis'in Mısır'a gitmesinden yararlanarak tahtı bir defa daha ele geçirdi. Kenzîler'in bölgedeki bu gücü çok sayıda Arap kabilisinin buraya göç etmesine sebep oldu. Ancak kısa bir süre sonra bu kabileler arasında çekişmeler meydana gelmeye başladı. Bu çekişmeler Burcî Memlükleri döneminde daha da arttı. Kenzîler, daha önce yaşadıkları ve doğu ile batı Afrika arasında önemli bir ticaret merkezi olan Asvan'a yeniden göç etmeye başladılar. Bir kısmı ise Kızıldeniz sahilindeki Ayzâb'a yerleşti. Bölgedeki kargaşayı yatıştırmak üzere çok sayıda sefer düzenlendiyse de bir türlü huzur ortamı sağlanamadı. Asvan sürekli olarak Kenzîler'in saldırılarına mâruz kaldı. Asvan'a vali olarak gönderilen Kurt b. Ömer Kenzîler'i şehrin etrafından uzaklaştırdı. 780'de (1379) reisleri öldürüldüğü gibi çok sayıda adamı esir alınarak köle pazarlarında satıldı. 787 (1385) ve 798 (1396) yıllarında diğer Arap kabileleriyle anlaşılan Kenzîler Asvan'a saldırdılar ve bölgenin idaresini Burcî Memlükleri'nden aldılar. Sultan Berkuk tarafından Buhayre'den 772 (1370) yılında Saîd'e göç ettirilen Hevâre kabilesi 815'te (1412) Asvan'a yürüdü ve Kenzîler'i yenerek şehri ele geçirdi. Benî Kenz mensuplarının birçoğu öldürüldü, kadın ve çocukları esir edildi. Hevâreliler şehrin etrafındaki surları da yıktılar. 848 (1444) yılında Kahire'den Hevâreliler üzerine bir birlik gönderildi ve ele başları öldürüldü. Ancak bölgede Memlük hâkimiyetine karşı isyanların arkası kesilmedi. 878'de (1473) Hevâreliler üzerine bir sefer daha düzenlendi. Bütün bu saldırılarda Asvan tam bir harabeye döndü.

Osmanlılar'ın Mısır'ı fethetmelerinin ardından 1538 yılında Özdemir Bey, Nil

nehri boyunca güneye doğru inerek burarlarda yaşayan Arap kabilelerini itaat altına aldı. Ömeroğlu vilâyeti adıyla kurulan Saîd bölgesinin idarî yapısı Benî Ömer kabilesine verildi. Buradaki kabilelerin idaresi şeyhülarapların elinde bırakılırken 1574 yılından itibaren merkezden tayin edilen sancak beylerine devredildi. Kenzîler hakkında ayrıntılı bilgi veren Evliya Çelebi, 10.000 civarında nüfusa sahip bulunduklarını ve Arap asıllı oldukları için hâlâ ana dillerini konuştuklarını söyler.

Yukarı Mısır'dan ayrılıp güneye göç eden Kenzîler'in Nûbe yerli ahalisiyle evliliklerinden doğan yeni nesle de Künûz adı verilmiş, bunların soyundan gelenler Asvan'la Kurûskû arasında yaşamıştır. XVI. yüzyılda Kenzîler dahil bütün Arap kabileleriyle Nûbeliler arasındaki evlilik münasebetleri tamamen koptu. Kenzîler XV. yüzyıldan itibaren Çin'den gelen porselen ticaretiyle meşgul olmuşlardır. Bölgede yaptıkları cami ve ev süslemelerinde bu tesir açıkça görülmektedir. Yerli Bece kabilesinin bir kısmı Araplaşmış olup kendilerinin Kenzîler'den geldiklerini iddia etmektedirler. Bu kabilenin bazı kolları bugünkü Sudan Devleti'nde yaşamaktadır. Yerlilerle kültürel bakımdan karışan Kenzîler'in konuştuğu Kenziye lehçesi mahallî dilden etkilenerek oluşmuştur. Asvan'ın etrafındaki köy ve nahiyelerde yaşamaya devam eden az sayıdaki Kenzî kendilerine has özelliklerini korumuştur.

Kenzîler dinî hayatlarında da birtakım değişiklikler geçirdiler. Fâtımîler mensup oldukları Şîf mezhebini Mısır'da yaymaya başlayınca Kenzîler de bu mezhebe girdiler. Fakat tam mânâsıyla Şîleşmedikleri için Eyyûbîler'in Mısır'a hâkim olmasından hemen sonra Sünnîliğe döndüler. Bihassa Memlükler döneminde Asvan ve civarında çıkan kargaşa ve fitne ortamında çok acı çeken kabile mensupları sonraki asırlarda daha çok kırsal alanda yaşamayı tercih ettiler. Asvanlı şairler onları metheden şiirler yazdılar. XIX. yüzyılın başında hâlâ bölgelerinde etkili olan Kenzîler, Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın 1821 yılındaki Nûbe seferlerine katıldılar. Kenzîler Mısır Devleti tarafından Nil nehri üzerinde 1912 yılında başlatılan ve 1930 ile 1960 yıllarında yeniden genişletilen Asvan Barajı sebebiyle üç defa bölgeden göç etmek zorunda bırakıldılar. Günümüzde bu kabileye mensup kimseler Nûbe bölgesinde diğer yerli etnik gruplarla karışık halde yaşamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 414; Bahâeddin İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-sultânîyye* (nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl), Kahire 1964, s. 269; Bühdârî, *Sene'l-Berki's-Şâmî* (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 175-176; Ebû Şâme, *Kitâbü'r-Ravzateyn* (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1418/1997, II, 334, 337-338; İbn Haldûn, *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (trc. de Slane), Paris 1982, I, 10; Makrîzî, *el-Beyân ve'l-i'râb 'ammâ bi-arzı Mısr mine'l-a'râb* (nşr. Abdülmeccid Âbidîn), İskenderiye 1989, s. 44-46, 118, 123-125, 135; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, X, 830, 836-839, 972; Van Berchem, *Corpus Inscriptionum, Première partie, Egypte*, Paris 1903, s. 699-700; N. Elisséeff, *Nûr ad-Din*, Damas 1967, II, 677, 688-691; Jean-Claude Garcin, *Un centre musulman de la haute-Egypte médiévale: Qûş*, Caire 1976, s. 73-81, 93-94, 126-130, 212-215, 369-371, 424-425, 472-473, 484-485; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Devrinde Eyyûbîler Devleti*, İstanbul 1983, s. 39; J. W. King, *Historical Dictionary of Egypt*, London 1984, s. 383-384; Seyyid Muhammed es-Seyyid Mahmud, *XVI. Asırda Mısır Eyaleti*, İstanbul 1990, s. 148, 155-156, 165-172; M. Süleyman et-Tayyib, *Meusû'atü'l-kabâ'ilü'l-Arabiyye*, Kahire 1993, s. 521-524; Mahmûd M. el-Huveyrî, *Asvân fi'l-uşûri'l-vüşâ*, Kahire 1996, s. 28-77, 147-148, 166-168, 200-202; S. Hillelson, "Nûbe", *IA*, IX, 340, 342; a.m.f. - [C. E. Bosworth], "Nûba", *El²* (Fr.), VIII, 92-93; P. M. Holt, "Banû'l-Kanz", a.e., IV, 590.



AHMET KAVAS

KENZÜ'D-DEKÂİK

(کنز الدقائق)

Ebû'l-Berekât en-Nesefî'nin

(ö. 710/1310)

Hanefî fıkhnı dair eseri.

Müellifin kendi eseri *el-Vâfi*'nin özeti-dir. Hanefîler arasında çok muteber olan ve Osmanlı medreselerinde yıllarca ders kitabı olarak okutulan eser bugün bile sahasında en çok başvurulan metinlerdendir. Kudûrî'nin *el-Muhtaşar*'ı ve Tâcüşşerfa'nın *Vikâyetü'r-rivâye*'si ile beraber "el-mütünü's-selâse" içinde, Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî'nin *el-Muhtâr*'ı, Tâcüşşerfa'nın *el-Vikâye*'si ve Muzafferüddin İbnü's-Sââtî el-Balebekkî'nin *Mecma'u'l-bahreyn*'i ile birlikte "el-mütünü'l-erbaa" arasında sayılmıştır. *Kenzü'd-dekâ'ik*'in temel özelliği, mezhepteki muteber ve tercih edilen görüşü seçip genellikle delilleri zikretmeden meseleleri kısaca ortaya koymak şeklinde özetlenebilir. Kitabın mukaddimesinde böyle bir muhtasarın hazırlanmasının gerekçesi, hacimli eserlerden kaçınan insan psikolojisinin sık karşılaşılan meseleleri bir araya getiren muhtasarlara yönelmesi olarak gösterilmektedir.

Kenzü'd-dekâ'ik'in mukaddimesinde kaynakları hakkında bilgi verilmezse de *el-Vâfi*'nin kaynakları arasında İmam Muhammed'in özellikle *el-Câmi'u's-şâgîr*, *el-Câmi'u'l-kebîr* ve *ez-Ziyâdât*'ı gibi zâhirü'r-rivâye kitapları, Burhâneddin el-Merginânî'nin *el-Hidâye*'si, Tahâvî'nin *el-Muhtaşar*'ı, Necmeddin en-Nesefî'nin *el-Manzûme*'si ve Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin *en-Nevâzil*'i yanında Halvânî, Necmeddin en-Nesefî, Velvâlicî ve Kâdihan'ın fetva mecmuaları bulunmaktadır.

Muhteva bakımından klasik fıkıh literatürünün özelliklerini yansıtan *Kenzü'd-dekâ'ik*'in tertibi kitap-bab-fasıl şeklindedir. Muhtasar olması sebebiyle tamamen meselecî yöntem izlenmemiş, benzer hukukî münasebetlere, genel ve ortak niteliklere göre umumi esasları düzenleme tarzı olan soyut kural usulüne de başvurulmuştur. İhtisardan dolayı bazan metinde konunun uzmanları dışındaki okuyucuların anlamakta zorlanacağı muğlak ifadeler yer verilmiştir. Eser üzerine pek çok şerh ve hâşiye yapılmasının sebeplerinden biri de budur. Satır arası Farsça tercümesiyle birlikte basılan eser (I-IV, Delhi 1306/1888; Peşâver-Lahor 1330, 1331) muhtelif şerhleriyle de birçok defa yayımlanmıştır. *Kenzü'd-dekâ'ik* üzerine birçok çalışma yapılmış olup Kâtib Çelebi'nin saydığı otuza yakın şerh ve hâşiyenin en önemlilerinden bazıları şunlardır: 1. *Tebyînü'l-hakâ'ik* (Leknev 1302; Kahire 1303; I-VI, Bulak 1313-1315, Şelebî'nin hâşiyesiyle birlikte). Osman b. Ali ez-Zeylâî (ö. 743/1342) tarafından hazırlanan bu şerh İslâm hukukunda güvenilir bir kaynak olma özelliği kazanmıştır. Ebû Hanîfe ve talebeleri yanında daha sonraki Hanefî hukukçularının görüşlerine de yer verilen eserde zaman zaman İmam Şâfiî, Mâlik ve İbn Ebû Leylâ'nın kanaatleri de zikredilmiştir. Fakihlerin ya isimlerini ya da eserlerini kaydeden Zeylâî görüşlerin delillerini de ele almış ve çok teknik hukukî tahlillerde bulunmuştur. Üzerinde Merginânî'nin *el-Hidâye*'sinin tesirleri hissedilen *Tebyînü'l-hakâ'ik*'te tercihlerin delillendirilmesinde hadislerle büyük önem verilmiş ve kaynakları belirtilmiştir. Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed b. Muhammed eş-Şelebî tarafından bir hâşiyesi yapılan eseri Cemâleddin Yûsuf b. Mahmûd er-Râzî ez-Zehrânî *Keşfü'r-râ'ik* (*Keşfü'l-hakâ'ik* [?], *Keşfü'd-dekâ'ik* [?]) adıyla ihtisar etmiştir (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 2441). 2. *Remzû'l-hakâ'ik*. Bedreddin el-Aynî'nin (ö.

855/1451) muhtasar bir şerhi olup birçok defa basılmıştır (I-II, Bulak 1285; Bombay 1294, 1299, 1302; Delhi 1287, 1884, 1298, 1315-1317; Leknev 1874, 1877, 1882; I-II, Kahire 1299, 1304, 1309, 1311, 1312, 1902). Eser, Seriiyyüddin İbnü's-Şihne'nin (ö. 921/1515) aynı adlı şerhiyle (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1724) karıştırılmamalıdır. Burhâneddin Mevlevî tarafından Aynî şerhindeki terim ve deyimleri açıklayan *Luğâtü'l-'Aynî* adıyla Farsça bir eser kaleme alınmıştır (Delhi 1298/1881). 3. *Mustahtâşü'l-hakâ'ik*. Sadrüşşerîf Ebû'l-Kâsım İbrâhim b. Muhammed es-Semerkandî el-Leysî'nin (ö. 907/1501'den sonra) şerhidir (Delhi 1287, 1882, 1313; Leknev 1870, 1874, 1877, 1882, 1884; Cihanpûr 1882; Bombay 1294, 1299; Kahire 1309, 1311). Aynı müellifin *Şerhu ebyâti Mustahtâşü'l-hakâ'ik* adlı Farsça şerhi de yayımlanmıştır (Peşâver 1292). 4. *Keşfü'l-hakâ'ik 'an esrârî Kenzi'd-dekâ'ik*. İbn Sultân'a (ö. 950/1544) ait olup üzerine talebesi Muhammed el-Behnesî tarafından bir ta'likat hazırlanmıştır. 5. *Şerhu Kenzi'd-dekâ'ik* (Hüseynî'nin hâşiyesiyle birlikte, Bulak 1287; Kahire 1294, 1303, 1312, 1324, 1328). Molla Miskîn (ö. 954/1547) tarafından hazırlanmış olup *Kenzü'd-dekâ'ik*'in önemli şerhlerinden biridir. Eser üzerine Ebû's-Suûd Muhammed b. Ali el-Hüseynî *Fethullâhi'l-mu'in*, Ahmed b. Muhammed el-Hamevî *Keşfü'r-remz 'an beyânî (habâye)'l-Kenz* adıyla birer hâşiye hazırlamışlardır. 6. *el-Bahrü'r-râ'ik*. Zeynüddin İbn Nuceym (ö. 970/1563) tarafından "el-İcâretü'l-fâside" bahsine kadar yazılmış olan bu şerhe Muhammed b. Hüseyin b. Ali et-Türî el-Kâdirî bir tekmile, İbn Âbidîn *Minhatü'l-Hâlik 'ale'l-Bahrü'r-râ'ik* adıyla bir hâşiye yazmıştır. Eser bu hâşiye ile birlikte basılmıştır (I-VIII, Kahire 1311, 1323, 1334; I-IX, nşr. Zekeriyâ Umeyrât, Beyrut 1418/1997). Hayreddin b. Ahmed er-Remlî'nin de (ö. 1081/1671) *Maşharü'l-hakâ'iki'l-hafiyye* adlı bir hâşiyesi vardır. İbn Nuceym, kitabının başında yazılış maksadını açıklarken *Kenzü'd-dekâ'ik*'in en iyi şerhi olan *Tebyînü'l-hakâ'ik*'te hilâfiyat üzerinde çok durulmasına rağmen metnin izahının tatminkâr bir şekilde yapılmadığını söyler. Bu eksikliği fetva mecmuaları ve şerhlerden tamamlamayı amaçlayan İbn Nuceym atıflarda bulunduğu kaynakların bir listesini kitabın başında verir. Ayrıca konuları incelerken de kaynaklarını belirterek bunlardan iktibaslarla bulunur. Böylece kendi zamanına kadarki Hanefî fıkıh kitaplarının bir özeti meydana ge-

tirir. Eserin başında fıkıh ilminin tanımı, şer'î delillerden çıkarılan hükümlerle bunların hukukî vasıfları ve İslâm hukukunun kaynaklarına dair bir tahlil yer alır. Mezhep imamının, öğrencilerinin ve mezhebin sonraki âlimlerinin görüşlerine yer verilen şerhte tercih edilen icthadlar belirtilir. Bu arada yer yer diğer mezheplerin görüşleri ele alınarak mukayeseler yapılır ve mezhebin benimsediği hükmün üstünlüğü delillerle gösterilmeye çalışılır. Sık sık tekrarlanan "şârih" kelimesiyle Zeylaî kastedilir. 7. *en-Nehrü'l-râ'îk*. Sîrâceddin İbn Nuceym (ö. 1005/1596) tarafından hazırlanan eser kitabın en pratik şerhi sayılabilir. Bölüm başlarında ilgili terimlerin filolojik ve ilmi izahları yapılmıştır. Şâfiî ve Mâlikîler başta olmak üzere diğer mezheplerin görüşlerine de yer verilmiş, bunların alındığı kaynaklar açıkça zikredilmiş, delil olarak kullanılan hadisler değerlendirilerek tahrîci yapılmıştır. Müellif eserinde kardeşi Zeynüddin İbn Nuceym'in *el-Bahrü'r-râ'îk*'ine de eleştiriler yöneltmiştir. Ayrıca eserde secili ifadeler ve şiirlerle süslenen bir dil kullanılmış, fikhî ahkâmı doğrudan alâkalı olmayan edep ve ahlâk ilkelerine de yer verilmiştir. Hükümlerin tesbitinde hukuk metodolojisi kurallarının rolü ve uygulanışı zaman zaman gösterilmiştir. Eserin çeşitli kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunmaktadır (Köprülü Ktp., nr. 583/4; Süleymaniye Ktp., Süleymaniye, nr. 481/2, Kılıç Ali Paşa, nr. 391/2, Fâtih, nr. 1744).

Kenzü'd-dekâ'ik, İbnü'l-Fasîh (ö. 755/1354) tarafından *Müstahsenü't-tarâ'îk fî nazmi Kenzi'd-dekâ'ik* adıyla manzum hale getirilmiş (Berlin Staatsbibliothek, nr. 4596; Bibliothèque Nationale, nr. 904), Nûreddin İbn Gânim bu manzume-yi *Evdaḥu remz 'alâ nazmi'l-Kenz* adıyla şerhetmiştir (Süleymaniye Ktp., Yenîcamî, nr. 1182). *Kenzü'd-dekâ'ik*'i Nâsır b. Muhammed b. Hammâd el-Kirmânî Farsça'ya çevirmiştir (I-IV, Delhi 1306, Arapça metnin satır aralarında). Ayrıca eserin çeşitli bölümlerinin müstakil şerhleri vardır (yukarıdaki eserlerle *Kenzü'd-dekâ'ik* üzerine yapılmış diğer çalışmalar ve bunların yazmaları için bk. Ahlwardt, IV, 125-132; Brockelmann, GAL, II, 251-252; Suppl., I, 761; II, 265-267).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Kenzü'd-dekâ'ik* (İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râ'îk* içinde, nşr. Zeke-riyyâ Umeyrât), Beyrut 1418/1997, I, 5-9; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1515-1517; Ahlwardt, *Verzeichnis*, IV, 125-132; Leknevi, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 115; Serkis, *Mu'cem*, II, 1853; Brockelmann, GAL, II, 251-252; Suppl., I, 761; II, 265-267;

Subhî Mahmesânî, *Felsefetü't-teşrî' fî'l-İslâm*, Beyrut 1371/1952, s. 37; A. S. Fulton – M. Lings, *Second Supplementary Catalogue of Arabic Printed Books in the British Museum*, London 1959, s. 6-7; Uzunçarşılı, *İlmiye Teşkilâtı*, s. 22; A. G. Ellis, *Catalogue of Arabic Books in the British Museum*, London 1967, I, 8-10; M. İbrâhim Ahmed, *el-Mezheb 'inde'l-Hanefiyye*, [bas-kı yeri ve tarihi yok], s. 5, 39; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 72, 76, 117, 125; Ahmet Yaman, "Ebü'l-Berekât en-Neseî ve Kenzü'd-dekâ'ik", *Diyanet İlmî Dergi*, XXIX, Ankara 1993, s. 87-94.



AHMET YAMAN

KENZÜ'L-KÜBERÂ

(كنز الكبراء)

XIV. yüzyıl şairlerinden
Şeyhoğlu'nun siyasetnâme
mahiyetindeki mensur eseri
(bk. ŞEYHOĞLU).

KENZÜ'L-UMMÂL

(كنز العمال)

Müttaki el-Hindî'nin
(ö. 975/1567)
Süyûtî'ye ait üç eserdeki
rivayetleri fıkıh konularına göre
alfabetik olarak düzenlediği
hadis kitabı.

Tam adı *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* olup Süyûtî'nin *Cem'u'l-cevâmi'i* ile aynı müellifin yaklaşık 10.000 hadis ihtiva eden *el-Câmi'u's-şâgîr*'i ve 5000 kadar hadisin yer aldığı onun zeyli durumundaki *Ziyâdetü'l-Câmi'* adlı kitapları esas alınarak hazırlanmıştır (bk. XVI, 761-774). İstişhâd için işaret edilenler dışında eserde Haydarâbâd baskısına göre 46.180, Beyrut neşrine göre 46.624 hadis bulunmaktadır. Süyûtî, *Cem'u'l-cevâmi'*'de zikrettiği hadisleri "Kismü'l-akvâl" ve "Kismü'l-ef'âl" başlıkları altında toplamış, "Kismü'l-akvâl"-deki hadisleri ilk kelimelerine, "Kismü'l-ef'âl"dekileri aşere-i mübeşşereye öncelik vermek suretiyle sahâbî râvîlerinin adlarına göre alfabetik sıra ile tertip etmiş, ancak tamamlayamayacağı düşüncesiyle çalışmasını yarıda bırakıp *el-Câmi'u's-şâgîr*'i ve *Ziyâdetü'l-Câmi'*i yazmış, her iki eserin hadislerini alfabetik sıraya göre düzenlemiştir.

Süyûtî'nin bu eserlerinden ilkinin tamamlanmamış olmasını ve tertibi itibarıyla kullanım güçlüğü arzetmesini göz önüne alan, diğer ikisinden de faydalananın kolay olmadığını düşünen Müttaki el-Hindî eserler üzerinde beş kademeli

bir çalışma yapmıştır. İlk olarak *el-Câmi'u's-şâgîr* ve *Ziyâdetü'l-Câmi'*'de yer alan rivayetlerin kavfi olanlarını bir araya getirip fıkıh konularına göre alfabetik biçimde tertip ettiği esere *Menhecü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl* adını vermiştir. İkinci merhalede *Cem'u'l-cevâmi'*'de olup *el-Câmi'u's-şâgîr* ile *Ziyâdetü'l-Câmi'*'de bulunmayan kavfi hadisleri toplayarak yine fıkıh konularına göre düzenlemiş ve eseri *el-İkmâl li-Menheci'l-ummâl* diye adlandırmıştır. Üçüncü merhalede *Menhecü'l-ummâl* ile *el-İkmâl*'i konu başlıklarına göre alfabetik olarak peş peşe kaydedip birleştirmiş ve bu eserine de *Gâyetü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl* adını vermiştir. Dördüncü merhalede *Cem'u'l-cevâmi'*'de yer alan fiilî hadisleri fıkıh konularına göre tertip ederek *Müstedrekü'l-akvâl bi-süneni'l-ef'âl*'i ortaya koymuş, beşinci merhalede ise *Gâyetü'l-ummâl* ile *Müstedrekü'l-akvâl*'i birleştirip *Kenzü'l-ummâl*'i meydana getirmiştir.

Eserde senedleri çıkarılarak önce kavfi hadislerle, eğer varsa ilgili bölümün ikmalî gayesiyle zikredilenlere, ardından fiilî olanlara ve ikmalî için kaydedilenlere yer verilip fıkıh konularına göre alfabetik olarak düzenlenmiştir. Herhangi bir konudaki hadislerle topluca ulaşmak isteyenler için kolaylık sağlayan kitapta rumuzlarla hadislerin kaynağı belirtilmiş, sahâbî râvisi zikredilmiş, varsa Süyûtî'nin değerlendirmeleri ve sihat durumuyla ilgili bilgiler kaydedilmiştir. *Kenzü'l-ummâl*'in telifi üzerine Müttaki el-Hindî için hocası Ebü'l-Hasan el-Bekrî, "Bütün insanlığın Süyûtî'ye, Süyûtî'nin de Müttaki'ye minnet borcu vardır" demiştir (Zübeyd Ahmed, IV/1 [1953], s. 58-59).

Kenzü'l-ummâl'in Hindistan'da çeşitli baskıları yapılmıştır (nşr. Muhammed Vahîdüz zamân, I-VIII, Haydarâbâd 1312/1895; 1364-1369/1945-1949, 1384/1965; I-XXII; I-XIV, 1387). Daha sonra bu baskısı esas alınıp notlar eklenmek suretiyle titiz bir şekilde yeniden neşredilen (nşr. Bekrî Hayyânî ve Saffet es-Sekkâ, I-XVI, Halep 1387-1393/1970-1977; Beyrut 1389/1969, 1399/1979, 1401/1981, 1405/1985, 1990-1991) eserin sonunda Saffet es-Sekkâ tarafından hazırlanan alfabetik konu fihristi yer almaktadır. Nedîm Mar'aşî ile Üsâme Mar'aşî'nin hadis metnlerinin baş tarafına göre alfabetik olarak *el-Mürşid ilâ Kenzi'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* adıyla hazırladıkları iki ciltlik fihriste de (bk. bibli.) bu baskı esas alınmıştır. Bu çalışma ile Süyûtî'nin eserlerinin ha-

dis metnine göre alfabetik düzenlenmesinde gözetilen gaye ihya edilmiş ve her iki müellifin okuyucu için sağlamak istediği kolaylık bir araya getirilmiştir.

Müttakî el-Hindî daha sonra eserin kullanımında ortaya çıkan bazı güçlükleri gidermek, eseri tekrarlardan kurtarmak düşüncesiyle dört cilt hacmindeki *Müntehabü Kenzi'l-Ümmâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*'i kaleme almıştır. Türkiye kütüphanelerinde çok sayıda yazma nüshası bulunan eser önce Hindistan'da, ardından Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'inin kenarında yayımlanmış (I-VI, Kahire 1313/1895), daha sonra aynı neşirden offset baskılar yapılmıştır (Beyrut 1385, 1389/1969, 1398, 1403, 1405). Müellif *Müntehabü*'ü hazırlarken "akvâl" ve "ef'âl" bölümlerinde geçen aynı mânadaki hadisleri sadece ef'âl kısmında zikretmiş, eş anlamlı iki hadisten kısa olanı tercih etmiş, böylece eserdeki hadislerin üçte biri çıkarılmıştır. İsmâil Müfîd Efendi'ye ait 1235 (1820) istinsah tarihli *Kenzü'l-um-mâl Şerhi* adlı eser de Müttakî el-Hindî'nin bu kitabıyla ilgili olmalıdır (İÜ Ktp., TY, nr. 1218, 114 varak).

BİBLİYOGRAFYA :

Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-Ümmâl*, I, 3-22; XVI, 761-788; a.mlf., *Müntehabü Kenzi'l-Ümmâl* (Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* içinde), Kahire 1313/1895, I, 2-9; Münâvî, *Feyzû'l-kadîr*, Beyrut 1391/1972, I, 19-29; *Keşfü'z-zunûn*, I, 597-598; II, 1518; Kettânî, *er-Risâletü'l-müş-tetrafe*, s. 182-183; Sâlihîyye, *el-Mu'cemû's-şâmil*, V, 36-38; Abdülmehdî b. Abdülkâdir b. Abdülhâdî, *Turuğu tahrîcî hadîşî Resûlillâh*, Kahire, ts. (Dârü'l-İtisâm), s. 155-165; Nedîm Mar'aşlı - Üsâme Mar'aşlı, *el-Mürşid ilâ Kenzi'l-Ümmâl*, Beyrut 1407/1986, I, 3-4; Zübeyd Ahmed, "İle'l-edeblî'l-Arabî", *Şekāfetü'l-Hind*, IV/1, Haydarâbâd 1953, s. 58-59.



İBRAHİM CANAN

KENZÜ'L-VÜSÛL

(کنز الوصول)

Pezdevî'nin

(ö. 482/1089)

fıkıh usulüne dair eseri

(bk. PEZDEVÎ, Ebü'l-Usr).

KEPECİOĞLU, Kâmil

(1878-1952)

Asker, tarihçi ve arşiv uzmanı.

Girit'te Hanya'da doğdu. Babası mal müdürlerinden İspartalı Halil Kâmil Efendi, annesi Sâfinaz Hanım'dır. Çocukluğu-nun on yılı (1882-1892) Gebze'de geçti ve

ilk eğitimini burada aldı. Kâmil Bey'in hangi askerî okullardan mezun olduğu bilinmemektedir. 1894'te başladığı öğrenimini 1902'de tamamlayarak mülâzım-ı evvel rütbesiyle askerî hayata girdi ve sırasıyla yüzbaşı (27 Nisan 1911), kıdemli yüzbaşı (27 Aralık 1917) ve binbaşı (30 Ağustos 1928) oldu. İlk görevi Manastır Askerî Rüşdiyesi coğrafya muallimliğidir (20 Mayıs 1902-7 Mart 1905). Daha sonra Karacasu (Aydın) Redif Taburu'nun üçüncü bölüğüne kıta vazifesine tayin edildi (7 Mart 1905-27 Nisan 1911). Bir yıl kadar süren Bornova Redif Taburu'ndaki bölük kumandanlığı esnasında İtalya'nın savaş ilânı üzerine (29 Eylül 1911) bir yıl müddetle İzmir sahillerinin muhafazasında çalıştı ve İzmir Redif Alayı 1. Taburu ile bu savaşa katıldı. Ardından 1. Kolordu 1. Nişancı Alayı'nda bölük kumandanlığı yaptıktan sonra (28 Nisan 1912-Haziran 1913) yine Bornova Redif Taburu'ndaki vazifesine döndü (Haziran 1913-3 Ekim 1914).

I. Dünya Savaşı'na, Dördüncü Ordu'nun müstakil 22. Tümeni'ne (Hicaz) bağlı 65. Piyade Alayı'nın 2. Taburu'na bölük kumandanı olarak katılan Kâmil Bey, savaşın son zamanlarında 20 Eylül 1918'de Filistin'de Cüneyn'de (Jenin-İsrail) İngilizler'e esir düştü. İki ay yirmi beş gün sonra Mısır'daki İngiliz esir kampından kurtuldu ve 14 Temmuz 1919'da İstanbul'a döndü. Savaş esnasında bilinen son görevi kırk altıncı fırkanın sıhhiye bölüğü inzibat zâbitliğidir. Kâmil Bey, savaş içinde İzmir'de bıraktığı ailesinin kimsesizliğinden bahsederek Bursa, Karamürsel, Gemlik veya Adapazarı asker alma şubelerinden birine naklini istediye de Bursa Dîvân-ı Harbi Hey'et-i Tahkikiyyesi refakat kâtipliğine tayin edildi (20 Temmuz 1919). Bu memuriyeti bir yıl kadar devam etti ve Bursa'nın Yunanlılar tarafından işgaliyle (8 Temmuz 1920) sona erdi.

Kâmil Bey'in mülâzım-ı evvel Fahri Bey'le (Akçakoca) tanışması hayatının en önemli dönüm noktasını oluşturdu. İzmir'de askerî polis müdürü olan Fahri Bey'in İzmir'deki istihbarat faaliyetlerinde çalışma teklifini kabul etti. İstiklâl Harbi boyunca II. İnönü, Sakarya ve daha sonraki askerî harekâta ait birçok faydalı rapor gönderdi. 25 Temmuz 1919-23 Ağustos 1923 tarihleri arasındaki cephe gerisi hizmetleri hakkında Birinci Ordu'nun sâbık kumandanı Ali İhsan Paşa onu övücü ifadeler kullanmıştır. Kâmil Bey'in Kocaali

ve Birinci Ordu istihbaratı ile Birinci Ordu Erkân-ı Harbi 2. Şube'deki faaliyetleri pek az kişi tarafından biliniyordu. İzmir ve Afyon taraflarındaki bu mesaisinden ve Birinci Ordu'da dördüncü fırkanın le-vâzım kısmında Bursa'daki topçu fabrikaları müdürlüğünde bulunduktan sonra 4. Kolordu emrinde iken İstiklâl Harbi'ne katıldığından haberdar olunmadığı için emekliye sevk edilmişse de (4 Şubat 1924) iki yıl sonra yanlışlığın anlaşılması üzerine yeniden görevine döndü.

23. Fırka 69. Alay'da bölük kumandanlığında (4 Temmuz 1926-30 Ağustos 1928), 9. Fırka Mübâyaa Komisyonu reisliğinde (1 Ekim 1928-1 Ekim 1929) ve Erzurum'da 9. Kolordu Ümerâ ve Zâbitan Dîvân-ı Harbi âza mülâzımlığında bulunan Kâmil Bey 1 Ekim 1930'da emekliye ayrıldı. İstiklâl Harbi'ndeki hizmetlerinden ötürü İstiklâl madalyasıyla da taltif edilmişti. 19 Şubat 1932'de açılan halkevlerinden Bursa Halkevi Tarih Komitesi reisliğine seçildi. Bu sırada Bursa tarihiyle ilgilenmeye ve halkevi adına çıkarılan *Uludağ* (Ocak 1935) mecmuasında tarihe dair yazılar yazmaya başladı. Başbakanlık Arşivi Tasnif Heyeti reisi Muallim Cevdet'le Bursa seyahati esnasında 1934 yazında tanışması Kâmil Bey'in yeniden İstanbul'a dönmeye vesile oldu. Muallim Cevdet, tasnif heyetine âza olmasını teklif edince Kâmil Bey bunu kabul etti ve 22 Temmuz'da yeni görevine başladı. Daha sonra bu heyetin başkan yardımcılığını yaptı ve şef olarak çalıştı. Ancak zamanın arşiv müdürü ile aralarında çıkan anlaşmazlıktan dolayı arşivden uzaklaştırılan Kâmil Bey'in görevine dönmek için yaptığı mücadele sonuç vermedi.

Kâmil Bey, beş yıl bir ay devam eden arşivciliği esnasında yaptığı hizmetlerle Türk arşivciliğinde seçkin bir yer kazanmıştır. Evrak kümelerini bozmadan ve dağıtmadan onları çıktıkları dairede bıraka-



Kâmil
Kepecioğlu

rak tasniften yana olmuş, sekiz ay gibi kısa bir zamanda 18.000 defteri tasnif etmiştir. Bu usulün tasnif çalışmalarında zaman kazandıracağı ve 90 milyonu aşkın evrakın daha çabuk bitirilebileceği kanaatindeydi. Onun ifade ettiğine göre bu sırada vilâyet mektupçuluğunun altındaki evrak sular içindeydi ve Cevad Paşa Kütüphanesi'nin (Arkeoloji Kütüphanesi) alt katındaki evrakın da alt kısımları çürümüşü. Ali Emîrî Efendi, İbnülemin Mahmud Kemal ve Muallim Cevdet'in ardından Kâmil Bey dördüncü büyük tasnifçi olarak anılmıştır. Kâmil Kepecioğlu'nun son yılları Deniz Müzesi ve Arşivi'ndeki çalışmalarla geçti. 5 Ekim 1952'de İstanbul'da vefat etti ve Karacaahmet Mezarlığı'na defnedildi.

Eserleri. 1. *Bursa Hanları* (Bursa 1935). 2. *Bursa Hamamları* (Bursa 1935). 3. *Tarih Lügâtı* (İstanbul 1952). Cumhuriyet devrinde sahasında dikkate değer eserlerden biridir. Server İskit'in *Yeni Tarih Mecmuası* tarafından formalar halinde ek olarak verilen eserin nüshası bundan dolayı nâdir bulunmaktadır. Sözlüğün birçok maddesi Mithat Sertoğlu tarafından nakledilmiştir (*Resimli Osmanlı Tarihi Ansiklopedisi*, İstanbul 1958). Notları İstanbul Üniversitesi Tıp Tarihi Enstitüsü'ne bağışlanmıştır. 4. *Bursa Kütüğü*. Kâmil Kepecioğlu'nun en önemli çalışması olan bu hacimli eserin bir kısmı *Uludağ*'da tefrika edilmiş de henüz basılmamıştır. Aslı Bursa İnebey Kütüphanesi'ndedir. 5. *Dört Asır Evvelki Fermanlar*. Arşivden uzaklaştırıldıktan sonra hazırladığı bu eseri Türk Tarih Kurumu tarafından satın alınmışsa da henüz neşre dilmemiştir.

Kepecioğlu'nun çeşitli dergilerde yayımlanan makalelerinden bir kısmı şunlardır: "Türklerde Spor" (*Uludağ*, sy. 2-11 [1935-1937]); "Bursa'nın Eski Devirlerine Ait Kayıtlı Defterleri" (*a.g.e.*, sy. 7 [1936]); "Türkiye'de Merinos Koyunları" (*a.g.e.*, sy. 16 [1938]); "İnegöllü İshak Paşa" (*a.g.e.*, sy. 45-46 [1942]); "Timurtaş Paşalar" (*a.g.e.*, sy. 51-52 [1942]); "Okçu Baba" (*a.g.e.*, sy. 55 [1943]); "Fatih'in Hayatından Yapraklar ve Bursa" (*a.g.e.*, sy. 64-67 [1944]); "Bursa Şer'iyye Mahkeme Sicillerinden ve Muhtelif Arşiv Kayıtlarından Toplanan Tarihî Bilgiler ve Vesikalar" (*VD*, II [1940]); "Yunus Emre Nerede Yatıyor" (*Bursa Nilüfer*, sy. 4 [1945]).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Dosya nr. 123; Kara Kuvvetleri Arşivi, Dosya nr. 317-111; Emekli Sandığı Arşivi, Dosya nr. 101378; *TTK-Yıllık Çalışma Raporla-*

rı (1943), s. 153; *Cumhuriyet*, nr. 10122, İstanbul 8 Ekim 1952, s. 3; Şenay Sezen Okay – M. Vedat Okay, *Büyük Taarruzda Batı Cephesi ve Şehitleri*, İstanbul 1983, tür.yer.; İsmet Görgülü, *On Yıllık Harbin Kadrosu*, Ankara 1993, tür.yer.; Ahmed Güner Sayar, A. Süheyl Ünver, İstanbul 1994, s. 318; *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Katalogları Rehberi*, İstanbul 1995 (Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), s. 172-176; Nurettin Güz, *Tek Parti İdeolojisinin Yayın Organları Halkevlere Dergisi*, Ankara 1995, s. 65-67; Mustafa Kara, "Bursa Kültürü, Bursa Kütüğü ve Kâmil Kepecioğlu", *Bir Masaldı Bursa* (haz. Engin Yenal), İstanbul 1996, s. 397-399; Mustafa Tayla, *Bursa Basını (1868-1983)*, Bursa 1997, s. 104-107; Mahmut H. Şakiroğlu, "Bursa Bibliyografyası", *TK*, sy. 162 (1976), s. 45-57.



ALİ BİRİNCİ

KERÂBİSİ

(الكرابيسي)

Ebû Ali el-Hüseyn b. Ali
b. Yezid el-Kerâbîsî el-Bağdâdî
(ö. 248/862)

Şâfiî fakihî, hadis ve kelâm âlimi.

Kalın pamuklu kumaş ticaretiyle uğraştığı için Kerâbîsî nisbesiyle tanınmıştır. Hanefî fıkhi tahsil ederek nazarî hukuk ve cedel alanında uzmanlaşan Kerâbîsî, Bağdat'a gelen İmam Şâfiî'nin ders halkasına katılarak onun mezhebini benimsedi. Şâfiî, Za'ferânî'nin kendisinden rivayet ettiği kitapları Kerâbîsî'nin de rivayet etmesine icâzet verdi. Uzun süre yanından ayrılmadığı Şâfiî'nin Irak dönemine ait kadîm görüşlerinin en önemli râvisidir. Şâfiî, Iraklı talebelerinin en gözdesi olan Kerâbîsî'nin hıfzını ve ilmini övmüş, mezhebini öğretenlere ona itibar etmelerini tavsiye etmiştir. Kerâbîsî ayrıca Ahmed b. Hanbel, Ma'n b. İsa, Yezid b. Hârûn, İshak b. Yûsuf el-Ezrak, Ahmed b. Hasan el-Kerhî, Ya'lâ b. Ubeyd et-Tenâfisî ve Muhammed b. Ubeyd et-Tenâfisî gibi şahsiyetlerden rivayette bulundu. Aralarında Ubeyd b. Muhammed b. Halef el-Bezzâr ve Muhammed b. Ali b. Medîni'nin de yer aldığı âlimler kendisinden hadis dinledi. Ebû Bekir eş-Şâsî onun güvenilir bir râvi olduğunu söyler (Ebû Âsım el-Abbâdî, s. 24). Kerâbîsî'nin ölüm tarihi için 245 (859) ve 248 (862) yılları verilmekteyse de ikincisinin daha isabetli olduğu kabul edilmiştir. İbn Abdülber ve İbn Hacer el-Askâlânî'nin kaydettiği 256 (870) yılı bir yanlışlık eseri olmalıdır.

İbn Hibbân *eş-Şikât* adlı kitabında Kerâbîsî'nin biyografisine yer verir ve önce-leri muteber bir muhaddisken daha sonra

gözden düştüğünü bildirir. Hatîb el-Bağdâdî de onun halku'l-Kur'an meselesi dolayısıyla Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarıncı dışlandığını kaydeder. Rivayete göre Kerâbîsî Allah'ın indirdiği lafzın mahlûk olmadığını, ancak kulların Kur'an'ı telaffuz edişinin yaratılmışlığını inkâr edenin küfre düşeceğini savunuyordu. Bizzat telaffuz fiilinin mi yoksa telaffuz edilen Kur'an'ın mı mahlûkiyetini kastettiği hususu açıklığa kavuşturulmamıştır (*DiA*, XV, 372). Ahmed b. Hanbel onun savunduğu görüşün Cehmîyye'ninkinden farklı olmadığını söylemiştir (Hatîb, VIII, 64-66). Kerâbîsî, nasları esas almakla birlikte itikadî meseleleri akıl ilkeleriyle teyit etmeyi gerekli bulan ilk dönem Ehl-i sünnet kelâm âlimlerinden biri olarak kabul edilir. İbnü'n-Nedîm, Küllâbiyye'nin ricâli arasında saydığı Kerâbîsî'nin kader meselesinde Cebriyye'ye meylettiğini söylerse de bu iddia diğer kaynaklarca doğrulanmamıştır.

Kerâbîsî, devlet başkanlığı konusunda müslümanların en faziletlisi dururken başkasına biat etmenin câiz olmayacağını, bununla birlikte Hz. Ali ile Talha b. Ubeydullah, Zübeyr b. Avvâm, Âişe ve Muâviye b. Ebû Süfyan arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların farklı ihtihadlara dayandığını, bu sebeple de suçlanmalarını gerektirdiğini söylemektedir. Onun, tek kişinin şahitliğini yeterli gören kimsenin nassa aykırı davrandığı için tövbe etmesinin lüzumu yönündeki ihtihadı da ilginçtir (diğer bazı görüşleri için bk. Sübkî, II, 125-126).

Kerâbîsî'nin hacmi yaklaşık 200 cüzü bulan çeşitli eserler kaleme aldığı belirtilmişse de bunlar günümüze ulaşmamıştır. Adları bilinen bazı eserleri şunlardır: *Edebü'l-kâdî* (hadis, muhtelif nakiller ve fikhî ihtilâflar açısından zengin bir içeriğe sahiptir; Mâverdi'nin Kerâbîsî'den yaptığı iktibaslar [*Edebü'l-kâdî*, II, 327, 378] bu kitaptan alınmış olmalıdır); *Kitâb fi'l-ma-kâlât* (kelâma dair olup özellikle Hâricîler hakkında zengin bilgiler ihtiva eden kitabın bazı pasajları ilhâdla ilgili eserlerde yer almaktadır); *Esmâ'ü'l-müdeillisin* (hadis ricâli tenkidi alanında öncü eserlerden kabul edilmiştir); *Kitâb fi's-şehâdât*; *Kitâbü'l-İmâme*.

BİBLİYOGRAFYA :

Eş'arî, *Ma-kâlât* (Ritter), s. 95, 457, 602; İbn Hibbân, *eş-Şikât*, VIII, 189; İbn Adî, *el-Kâmil*, II, 775-777; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 230-231; Mâverdi, *Edebü'l-kâdî* (nşr. Muhyî Hilâl Serhân), Bağdad 1391/1971, II, 327, 378; Ebû Âsım el-Abbâdî, *Tabakâtü'l-fukahâ'i'sh-*

fi'iyeye (nşr. G. Vitestam), Leiden 1964, s. 23-24; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, VIII, 64-67; İbn Abdülber, *el-İntikâ*, Kahire 1350, s. 165-166; Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 102; Ebû'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, *ed-Du'afâ* (nşr. Ebû'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî), Beyrut 1406/1986, I, 216; Nevevî, *Tehzîb*, I/2, s. 284; İbn Hallikân, *Vefeyât*, II, 132-133; Zehbî, *Târîhu'l-İslâm: sene 241-250*, s. 241-243; a.mlf., *Dîvânü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*, Beyrut 1408/1988, I, 203; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Me-sâlik*, VI, 141; Safedî, *el-Vâfi*, XII, 430-431; Süb-kî, *Tabakât*, II, 117-126; İsnevî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeye*, I, 29-30; Ebû'l-Fidâ İbn Kesîr, *Tabakâtü'l-fukahâ'tü's-Şâfi'iyeyin* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim – M. Zeynühüm M. Azb), Kahire 1413/1993, I, 132-134; İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeye*, I, 63-64; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, II, 303-305; Sezgin, *GAS*, I, 599-600.



AHMET NEDİM SERINSU

KERAHET

(bk. MEKRUH).

KERÂMET

(الكرامة)

Velîlerden zuhur eden
olağan üstü hal.

Sözlükte “iyi, ahlâklî ve cömert olmak” anlamına gelen **kerâmet**, **kerem** gibi masdar olup “iyilik, cömertlik” mânasında isim şeklinde de kullanılır. Terim olarak “Allah’ın sâlih, takvâ sahibi, velî kullarından zuhur eden olağan üstü hal” diye tanımlanır. “Bir yetkiye dayanarak iş yapmak” anlamındaki **tasarruf** kelimesi de tasavvufta kerâmetle eş anlamda kullanılmıştır.

Kerâmet, tıpkı mucize gibi tabiat kanunlarıyla açıklanamayan olağan üstü ve sıra dışı bir olay olup mahiyeti itibarıyla mucizeden farklı değildir; aralarındaki fark meydana geliş şekliyle ilgilidir. Mucize peygamberlerden, kerâmet tam olarak ona bağlı olan velîlerden zuhur eder. Ancak peygamber peygamberliğini iddia eder ve bunu ispat için mucize gösterir. Gösterdiği mucize ile inanmayanlara meydan okur. Peygamberi örnek alan velî ise velîlik iddiasında bulunmadığı gibi kimseye meydan da okumaz. Birinde mucizenin izharı, diğerinde kerâmetin zuhuru söz konusudur. Mucize gibi kerâmetin de yaratıcısı ve hakîki sahibi Allah’tır.

Sûfiler kerâmeti Allah Teâlâ’nın velî kulluna bir ikramı ve lutfu olarak kabul etmişler, Allah’ın kendisine itaat eden ve O’na yaklaşmaya çalışan velîlere bunu ih-san edeceğini söylemişlerdir. İlâhî bir lu-

tuf olmakla beraber kerâmete mazhar olan bir velî kendisinden böyle bir hal zuhur ettiği için bu halin bir mekr, istidrâc ve ibtilâ olmasından korkar. Bu ihtimali dikkate alan velî kerâmetle denenmek istendiğini düşünerek endişe eder. Bir yandan Allah’ın lutfuna nâil olduğu için O’na şükreder, daha çok bağlanır, öte yandan da bunun sorumluluğundan ve getireceği sonuçlardan kaygılanır. Bundan dolayı kendisinden zuhur eden hali ifşa etmez ve bu hal sebebiyle insanların gösterdiği teveccühün nefsinin şımartabileceğini hesaba kadar.

Kaynaklarda kerâmetin birçok türünden bahsedilmiştir. Meselâ Sübkî yirmi beş çeşit kerâmet sayar (*Tabakât*, II, 316; Münâvî, I, 9). Bununla birlikte kerâmetler keşif ve ilhamla ilgili olanlar (bk. FİRÂSET; GAYB; İLHAM; KEŞF), insanın gücünü aşan birtakım şeylerin yapılması (az zamanda uzun mesafe almak [tayy-i mekân], havada uçmak, besin maddelerini bereketlendirmek, darda kalan birinin yardımına yetişmek, hastaları şifaya kavuşturmak vb.), meleklerin görülmesi veya seslerinin işitilmesi şeklinde üç gruba ayrılabilir.

Hârikulâde haller mümin-kâfir, dindar-günahkâr herkeste görülebilir. Kâfir ve günahkârlarda zuhur eden bu hallere mekr, ihanet ve istidrâc gibi isimler verilir (Fahreddin er-Râzî, *Tefsîrü'l-kebir*, V, 691). İnançsız ve fâsık kişilerde böyle olağan dışı hallerin görülmesi onların buna bakıp büyükenmeleri, şımartmaları, azgınlıklarını arttırmaları, sonuçta daha büyük ve daha şiddetli bir azaba mâruz kalmalarıyla izah edilir. Diğer olağan üstü haller de üçe ayrılır. Peygamberde tebliğ görevine başlamadan önce görülen hârikulâde hallere irhâs, tebliğe başladıktan sonra görülenlere mucize, dinine bağlı, ahlâklî ve iyi hal sahibi müminlerde görülen hârikulâde hallere kerâmet, sıradan müminlerde görülen bu tür hallere maûnet (ilâhî yardım) denir. Hangi inançta ve dinde olursa olsun bazı insanlarda tabiat kanunlarıyla açıklanması mümkün olmayan olağan üstü hallerin istisnâ olarak görüleceği, ancak bunların sürekli ve düzenli olmadığı kabul edilir. Nitekim dinlerin hemen hepsinde din adamları veya inananlarda zuhur ettiğine inanılan hârikulâde olaylar söz konusudur. İlkel kabile dinlerinde büyücü, kabile doktoru veya şamanın vecd halinde kutsal varlıkla bir tür temas sağlamak suretiyle kötü ruhları kovduğuna, hastaları iyileştirdiğine inanılmaktadır.

Yahudilik’te, din adamları ve mistiklerin yanında sıradan müminlerde bile Tanrı’ya ibadet ve dua etmek suretiyle hastaları iyileştirmek ve bazı taleplerinin yerine gelmesini sağlamak gibi hârikulâde olayların zuhur ettiğine, ancak bunun Tanrı’nın iradesi ve gücü sayesinde gerçekleştiğine inanılmaktadır. Ahd-i Cedîd’de havârilere tebliğ faaliyetleri sırasında insanları kötü ruhların tesirinden kurtarmak (Resullerin İşleri, 16/18, 19/13-17), hastaları iyileştirmek (Resullerin İşleri, 2/43, 5/12) vb. olaylar gerçekleştirdikleri belirtilmektedir. Havârilere Petrus’un total bir adamı iyileştirdiği (Resullerin İşleri, 3/1-10), hatta onun gölgesinin dahi iyileştirici bir güce sahip olduğuna inanıldığı kaydedilmektedir (Resullerin İşleri, 5/15). Ancak bütün bu hallerin Hz. İsa’nın yardımıyla ve onun adına gerçekleştirildiğine inanılmaktadır (Resullerin İşleri, 3/6). Hristiyanlık tarihinde havârilere ardından II ve III. yüzyıllarda şehidler gibi karizmatik şahsiyetlerden, daha sonrakı asırlarda bazı piskopos ve azizlerden hârikulâde hallerin zuhur ettiği belirtilmektedir.

Kelâm ve akaid âlimleri kerâmet meselesini mucize gibi itikadî bir konu şeklinde değerlendirmişler, mutasavvıflar ise yaşadıkları mânevî hayatla ilgili ilâhî bir lutuf olarak eserlerine almakla birlikte bunun imkân ve vukuunu akîl delillerle ispat konusu üzerinde fazla durmamışlardır. Bunun sebebi, mucizeyi ispata yaran delillerin kerâmeti de ispatladığına inanılmasıdır (bu konudaki bazı deliller için bk. a.g.e., V, 694).

Mucize gibi kerâmet de hârikulâde halleri ifade eden bir terim olarak Kur’an’da ve hadislerde geçmez. İlk zamanlarda genellikle “âyet” terimiyle ifade edilen (meselâ bk. el-Eş’arî, *el-İbâne*, s. 63) bu tür olaylar için II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kerâmet kelimesi kullanılmaya başlanmıştır. Kerâmet teriminin sonraki dönemlerde ortaya çıkması bu hallerin Kur’an ve hadislerde bulunmadığı anlamına gelmez. Kur’an’da adı belirtilmeyen bir zatın Sebe melikesinin tahtını bir anda Hz. Süleyman’ın yanına getirmesi (en-Neml 27/38; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîrü'l-kebir*, XXIV, 197; bk. *DİA*, III, 455), Meryem’e Allah katından rızık gelmesi (Âl-i İmrân 3/37; Meryem 19/25), Ashâb-ı Kehf’in köpekleriyle birlikte bir mağarada uzun süre uyuyup kalmaları (el-Kehf 18/16-26), Hz. Mûsâ’nın annesine bebeğinin geri verilmesi (el-Kasas 28/7-13), ayrıca Hızır ve

Zülkarneyn olayları da (Kehf 18/60, 83-98) Kur'ân-ı Kerîm'de geçen kerâmet örnekleri olarak görülmüştür. Bu âyetlerde sözü edilen kişiler peygamber olmamasına rağmen kendilerinden hârikulâde haller zuhur etmiştir.

Sahih hadislerde de birtakım kerâmet örnekleri nakledilir: Meselâ Cüreyc isminde bir velînin beşikteki bir bebeği konuşturması (Buhârî, "Enbiyâ", 48; Müslim, "Birr", 8), mağarada mahsur kalan üç kişinin olağan üstü bir şekilde bu durumdan kurtulması (*Müsned*, II, 116; Buhârî, "İcâre", 12), bir sığırın, üzerine yük yükleyen kişiye, "Ben bunun için yaratıldım" demesi (Buhârî, "Enbiyâ", 54; Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe"; 13, Tirmizî, "Menâkıb", 16) gibi.

Hz. Peygamber hayatta iken bazı sahâbîlerde görülen kerâmetler hadis kitaplarında rivayet edilmiştir. Bir bedevî şekline girerek Resûl-i Ekrem'le konuşan Cebrâil'i sahâbenin görmesi, bazan da Cebrâil'in Dihye b. Halîfe el-Kelbî şeklinde görünmesi (Buhârî, "İmân", 37; Müslim, "İmân", 57, "Birr", 12), Hz. Ebû Bekir'in üç kişi için hazırladığı yemeğin bereketlenmesi, birçok kişinin bu yemekten yemesi ve yine de yemeğin artması (Buhârî, "Edeb", 88, "Menâkıb", 25, "Mevâkıf", 41; Müslim, "Eşribe", 176), Üseyd b. Hudayr'ın bir gece Kur'an okurken meleklerin kendisini dinlemeye geldiklerini görmesi (Buhârî, "Menâkıb", 25; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 242), Abbâd b. Bîşr ile Üseyd b. Hudayr'ın bir gece Hz. Peygamber'in sohbetinden ayrılıp evlerine giderken bir ışığın önlerini aydınlatması (*Müsned*, III, 139, 191; Dârimî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 8; Buhârî, "Şalât", 79), Hanzale b. Ebû Âmir şehid düştüğünde melekler tarafından yıkandığından "Gasilü'l-melâike" şeklinde anılması (İbn Hişâm, II, 594; İbn Hacer, II, 291) hadislerde geçen kerâmet örnekleri olarak zikredilebilir. Kaynaklarda sahâbeye, tâbiine ve tebeüt-tâbiine ait çeşitli kerâmetler nakledilmektedir (meselâ bk. Fahrreddin er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, V, 687; İbn Teymiyye, *el-Furkân*, s. 73-76; Nebhânî, I, 8).

Resûl-i Ekrem ve sahâbe döneminde oldukça seyrek görülen kerâmet olaylarıyla ilgili rivayetler giderek artmış, hatta bir velîye ait olmak üzere birçok kerâmet nakledilmiştir. Sahâbe ve onları izleyen iki nesilden az sayıda kerâmet rivayet edilmesi dikkate değer bir husustur. Sahâbeden zuhur eden bazı kerâmetleri

kaydeden İbn Haldûn, o dönemden nakledilen kerâmetlerin az oluşunu Resûl-i Ekrem zamanında sahâbenin böyle bir hal göstermeye gücünün kalmamasına bağlar, hatta daha sonraki dönemlerde bile Medine'ye gidenlerin kerâmet hallerinin kendilerinden alındığına işaret eder (*Mukaddime*, s. 402, 421-425). Hz. Peygamber'in mücizelerinin ve diğer hallerinin baskın oluşu kerâmetlerin zuhurunu genellikle engellemiş, vefatından sonra da bu durumun etkisi giderek azalmakla beraber bir süre daha devam etmiştir.

İlk üç nesilden nakledilen kerâmetlerin çoğu zayıf rivayetlere dayanır. Meselâ Hz. Ömer'in, Nihâvend'de savaşıyor ve düşman tarafından kuşatılma tehlikesiyle karşılaşan Sâriye isimli kumandanına Medine'den seslenerek tâlimat verdiğine dair rivayet çok yaygın olmakla beraber sahih bir senede dayanmamaktadır (Aclûnî, II, 380). Daha sonra örnekleri ve çeşitleri giderek artan kerâmetler velâyetnâmelerin ve menâkıb kitaplarının temel konusu ve malzemesi olmuş, sıra dışı niteliği azalarak alışılmış olaylar haline gelmiştir.

Mu'tezile mezhebinin kerâmeti kabul etmemesi konuyu kelâm ilminde tartışma mevzuu haline getirmiş, Selef ve Ehl-i sünnet, Mu'tezile'nin bu husustaki itirazlarını reddederek kerâmetin İslâm'daki yerini vurgulamıştır. Eş'arîliğin kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, "Hadis ve sünnet ehli sâlih müminlerden kerâmetin zuhuru kabul eder" demiş (*Maqâlâtü'l-İslâmiyyin*, I, 349; *el-İbâne*, s. 63), daha sonraki Eş'arî kelâmcıları da Ehl-i sünnet'in inancı olarak bu kanaati tekrarlamıştır.

İmâm-ı Âzam'ın *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserinde yer alan, "Evliyanın kerâmeti haklıdır" ifadesi Hanefî fakihleri ve Mâtürîdî kelâmcıları tarafından tekrarlanmıştır. Hanbelîler ve Selef mezhebi mensupları da kerâmetin hararetli savunucuları olmuşlar (İbn Teymiyye, *el-Furkân*, s. 77), Abdülkâhir el-Bağdâdî gibi mezhep tarihçileri kerâmete inanmayı Ehl-i sünnet'in bir özelliği olarak göstermişlerdir (*el-Fark*, s. 344).

Ehl-i sünnet içinde Ebû İshak el-İsferâyînî, Ebû Muhammed İbn Ebû Zeyd el-Mâlikî (İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 423), İbn Hazm ve Halîmî gibi âlimler kerâmeti inkâr etmemekle beraber sınırlı tutmuşlardır. İbn Hazm'a göre velîlerden kerâmetin zuhuru peygamber hayatta iken söz konusu olur. Bu durumda kerâmetin mücize ile karıştırılması ihtimali ortadan

kalkar (*el-Faşl*, V, 9-14). İsferâyînî'nin de mücize ile karıştırılması ihtimalini ileri sürerek kerâmeti tereddütle karşıladığı nakledilir. Ancak ona göre de velîlerin dualarının kabul edilmesi gibi kerâmetleri vardır (Kuşeyrî, s. 660).

İmâmiyye Şîası da kerâmeti savunur. Bu mezhebe göre on iki imamdaki her birinin kerâmetleri, hatta mücizeleri vardır. Ehl-i sünnet, peygamberlerden zuhur eden hârikulâde hallerin dışında mücize tabirini kullanmadığı halde Şîa özellikle mâsum imamların kerâmet ve mücizeleri bulunduğunu kabul eder (Şeyh Müfîd, s. 77, 79). Şîa'ya göre sefir ve bab denilen Şîî din adamlarından da mücizeler zuhur edebilir. Küleynî, imamların gösterdikleri kerâmetlere ve mücizelere örnekler verir (*el-Uşûl mine'l-kâfi*, I, 231, 256-260). İkinci namazını geçiren Hz. Ali'nin bu namazı vaktinde kılması için batan güneşin geri geldiği Şiilik'te mütevâtir bir haber olarak kabul edilir. İslâm filozoflarından İbn Sînâ, kerâmeti insan nefsinin yetenek ve imkânları dahilinde bir husus olarak görür ve bunun psikolojik açıklamasını yapar (*el-İşârât*, III, 895-899; *Fî Beyânî'l-mu'cizat*, XIII/4 [1960], s. 543-558).

Çağdaş Sünnî müelliflerden Şeybî, sûfilerin kerâmetleriyle Şiîler'in kerâmetleri arasında benzerlik görmüş ve sûfilerin kerâmet anlayışının Şîî etkiler altında oluştuğunu ileri sürmüştür (*es-Şîla*, s. 391-397). Fazlurrahman gibi bazı çağdaş yazarlar da Sünniliğin kerâmeti sonradan inanç sistemine aldığı görüşündedir (*İslâm*, s. 171, 193, 200).

Ehl-i sünnet sadece evliyadan değil sıradan bir müminden de hârikulâde bir halin zuhur edeceğini kabul eder ve buna ma'ünet veya kerâmet ismini verir. İbn Teymiyye'ye göre kerâmet bir ihtiyacı karşılamak üzere zuhur eder. Kerâmete ihtiyacı bulunan veya imanı zayıf olan bir kişiye kerâmet verilmesi onun ihtiyacını gidermek ve imanını güçlendirmek içindir. Bu durumda kerâmete ihtiyaç hissetmeyen bir müminin velîlik derecesi daha yüksektir. Sahâbeden çok tâbiin arasında kerâmetlerin görülmesinin sebebi de budur (*el-Furkân*, s. 77). Kerâmetin bir amacı da nefsi eğitmek ve ıslah etmektir (Serrâc, s. 394). Kerâmet olaylarına daha çok mutasavvıflar arasında rastlandığından tasavvuf kitaplarında bu konu üzerinde geniş olarak durulmuştur.

Olağan üstü bir hal olduğundan halk kerâmete büyük ilgi göstermiş, kerâmet

sahibi velîyi Allah'a en yakın kişi olarak görmüş, onun ilâhî bir güce dayandığını ve bu güle istediği her şeyi yapabileceğine inanmıştır. Büyük sûfiler bu kanaatin yanlış olduğunu, kerâmetin Allah'a yakınlık derecesinin göstergesi sayılmadığını, kerâmeti görülmeyen velîlerin de bulunduğunu, bunların mertebelerinin kerâmet sahibi velîlerden daha yüksek olduğunu, kerâmetin henüz işin başında bulunan bazı velîlerde görüldüğünü, kerâmetin ve kerâmet sahibi velîlerin mânevî durumlarının abartılmaması gerektiğini vurgulamışlardır.

Sehl et-Tüsterî, kerâmeti ağlayan çocukları susturmak için verilen afyona benzetmiş (a.g.e., s. 400; Kuşeyrî, s. 679), Cüneyd-i Bağdâdî kerâmetin gönül ehli için bir perde olduğunu söylemiştir. Ebû'l-Hüseyn en-Nürî, bir defasında oltasını nehre atarak üç batman ağırlığında bir balığın oltaya takılması için dua etmiş ve bu ağırlıkta bir balık oltasına takılmıştı. Durumu haber alan Cüneyd, "Nürî'nin oltasına yılan takılıydı hakkında daha hayırlı olurdu" demiştir. Daha sonra karşı kıyıya geçmek için Dicle sahiline inince nehrin iki yakasının bir araya geldiğini görmüş, fakat kendisi kayıkla karşı yakaya geçmeyi tercih etmiştir (Serrâc, s. 400; Kuşeyrî, s. 676).

Büyük sûfiler kerâmetin fazla önemli bir hal olmadığını çeşitli misallerle anlatmaya çalışmışlardır. Bir gecede meşrikten mağribe giden, su üzerinde yürüyen, havada uçan bir zattan bahsedene Bâyezîd-i Bistâmî, "Lânetli şeytan da bir gecede meşrikten mağribe gider, balık da suda yüzer, leş yiyen kargalar da havada uçar" diyerek kerâmetlerin abartılmamasını istemiş, asıl kerâmetin müminin Allah'ın emir ve yasakları karşısındaki itaat hali olduğunu söylemiştir (Serrâc, s. 400; Kuşeyrî, s. 678). Ebû Ali el-Cûzcânî, sûfilere kerâmet sahibi değil istikamet sahibi olmalarını tavsiye etmiş, istikamet kerâmetten daha üstün olduğunu belirtmiştir (a.g.e., s. 441). Yahyâ b. Muâz er-Râzî de abdalın kerâmetten, âşıkların muhabbetten, âriflerin zikirden bahsettiklerini söyler, en aşağı halin kerâmet, en yüksek halin ise zikir olduğunu ifade ederdi (Serrâc, s. 403).

Mutasavvıflar biri maddî, zâhirî, kevnî, hissî ve sûrî; diğeri mânevî, bâtinî, ruhî ve hakikî olmak üzere kerâmetin iki türünden bahsetmiş, birinci türden çok ikinci türe önem vermişlerdir. Tayy-i me-

kân, kışın yaz meyvelerine kavuşma, ateşte yanmama gibi hârikulâde haller hissî ve kevnî olup fazla önemli değildir, hatta bunlar bazan tehlikeli ve zararlı da olabilir. Dinin emir ve yasaklarına sıkı bir şekilde uymak, kötü huy ve alışkanlıkları terkedip iyi alışkanlıklar edinmek, istikamet üzere olmak, nefse hâkimiyet, çalışıp çabalamak suretiyle ilim ve irfan sahibi kâmil bir insan olmaya çalışmak gerçek ve mânevî kerâmetlerdir.

Velîlerin kerâmetlerinin onlardaki sıdk ve himmet denilen mânevî ve olağan üstü bir güçten kaynaklandığını söyleyen Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre bu gücü kullanmayıp kerâmet göstermeyen velîler bu güce dayanarak tasarrufta bulunan velîlerden üstündür. Ona göre sekiz organın sekiz çeşit kerâmeti bulunur. Kerâmetler bu organların şer'î ve ahlâkî kurallara tam olarak uymasının bir ödülüdür. Bu organlar göz, kulak, dil, mide, cinsel organ, el, ayak ve kalptir. Bunlardan her birinin zâhirî ve hâricî, buna bağlı olarak da bâtinî ve dâhilî kerâmetleri bulunur. Meselâ gözün haram şeylere bakmaması zâhirî kerâmet, bunun ödülü başkalarının göremediği mânevî âlemdeki bazı şeyleri görmek şeklindeki bâtinî kerâmettir. Midenin zâhirî kerâmeti haram lokma yememek, bu faziletin ödülü olan bâtinî kerâmeti az gıda ile çok kişiyi doyurmaktır (el-Fütûhât, II, 478-493).

İlk zamanlarda tasavvufun esas maksadı takvâ sahibi dürüst bir müslüman olmaktır. Bu amaç için çaba harcayan sûfilerde bazan kerâmetlerin zuhur ettiği olurdu. Fakat onlar buna fazla önem vermez, hatta bundan dolayı endişelenir ve bunu gizli tutarlardı. Daha sonra keşif ve kerâmet mertebesine ermek için riyâzet ve mücâhede bir vasıta haline gelmiş, bu durum kerâmetlerin büyük ilgi görmesine ve yaygınlaşmasına sebep olmuştur (İbn Haldûn, Mukaddime, s. 402, 403; Şifâ'ü's-sâ'il, s. 33, 50).

Zaman zaman şa'beze (gözbağcılık), sihir, nîrencât, mehârik, falcılık, kâhinlik, münecimlik gibi şeylerin kerâmetle karıştırılması tabiat kanunlarına güveni sarsmış, bu durum birçok bâtıl inancın, hurafenin, hayal ürünü hususların yayılmasına ve toplumu olumsuz yönde etkilemesine sebep olmuştur. Baştan beri kerâmet konusuna ulemanın ihtiyatlı yaklaşmasının sebebi budur. İbnü'l-Cevzî kerâmet olarak gösterilen bazı şeylerin şeytanın oyunu olduğunu, bunların bir

kısımının saf kişilerin olağan hadiseleri olağan üstü olarak algılamalarından kaynaklandığını, bazan da tesadüfen vukua gelen olayların kerâmet şeklinde anlaşıldığını, bazı kurnaz kişilerin birtakım sahtekârlıklarla bu tür olayları kerâmet olarak takdim edip halkı sömürdüklerini anlatır (Telbisü İblis, s. 364-373).

Velâyetnâme ve menâkıb kitaplarının genellikle ana konusunu ve malzemesini kerâmet ve keşif hallerinin oluşturmaları aklı ve ilme güveni sarsmakla kalmamış, dinî hükümler için de tehlike oluşturmıştır. Bu sebeple Mu'tezile gibi akılcı eğilimleri ağır basan hareketler kerâmete ilke olarak karşı çıkarken fıkıh âlimleri daha çok görüldüğü ileri sürülen kerâmet olaylarını eleştirmiştir. XIX. yüzyıldan itibaren aklı, bilimi, deney ve gözlemi öne çıkaran akılcı, maddeci ve pozitivist felsefelerin etkisi altında kalan son dönem İslâm âlimleri kerâmet olaylarını hurafe olarak görüp eleştirmiştir. Çağdaş İslâm dünyasındaki yenilikçi akımlar da genel olarak çok sınırlı bir kerâmet anlayışını teoride kabul etmekte beraber rivayet edilen kerâmet olaylarının temelsizliğini vurgulamışlar, hurafe saydıkları pek çok kerâmet olayını İslâm düşüncesi için bir tehdit olarak görmüşlerdir. Diğer taraftan spiritizm, astroloji ve parapsikoloji gibi akımlara ilgi duyanlara kerâmet olayları oldukça çekici gelmektedir. Kerâmet olaylarına ilgi duyulmasında bu tür akımların etkisi vardır. Kerâmet inancı bugün tarikat ehli ve halk arasında da geniş ölçüde varlığını korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "âyet", "huruk", "kerm" md.leri; et-Ta'rifât, "Kerâmet", "İrhâş", "İstidrâc", "Mekr", "Ma'ûnet", "Mu'cize" md.leri; a.mlf., Şerhu'l-Mevâkıf, İstanbul 1311, I, 220; III, 220-221; Tehânevî, Keşşâf, I, 328; II, 1266; The Babylonian Talmud, London 1935-78, Berakhot 34; Müsned, II, 116; III, 139, 191; Dârimî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 8; Buhârî, "Şâlât", 79, "İmân", 57, "Enbiyâ", 48, 54, "İcâre", 12, "Edeb", 88, "Menâkıb", 25, "Mevâkîr", 41; Müslim, "Birr", 8, 12, "İmân", 57, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 13, "Şâlâtü'l-müsâfirin", 242, "Eş-ribe", 176; Tirmizî, "Menâkıb", 16; Ebû Hanîfe, el-Fıkhu'l-ekber (trc. Mustafa Öz, İmam-ı Azam'ın Beş Eseri içinde), İstanbul 1992, s. 74; İbn Hişâm, es-Sire, II, 594; İbn Sa'd, et-Tabakât, III, 96, 123, 354, 463; IV, 92, 234; Hâris el-Muhâsibî, Kitâbü'l-Halve ve't-tenak-kul fi'l-ibâde ve deracâtü'l-âbidin (nşr. A. Abdüh Halife el-Yesûfî, el-Meşrik içinde), XLIX/1, Beyrut 1955, s. 44-45; Câhiz, Kitâbü'l-Hayevân, IV, 73; Tahâvî, el-Akide, Beyrut 1978, s. 59; Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, Kahire 1969, I, 439; a.mlf., el-İbâne, Medine 1405, s. 63; Küley-nî, el-Uşûl mine'l-Kâfi, Beyrut 1401, I, 231, 256-260; Serrâc, el-Lüma', s. 302, 390, 394, 400,

403; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, Kahire 1969, s. 71, 106; Bâkullânî, *el-Beyân* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958, s. 4-7, 48; Sülemî, *Tabakât*, s. 121, 188, 211, 560; Şeyh Müfîd, *Evâ'ilü'l-makâlât*, Tahran 1278, s. 77, 79; Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, XV, 183, 213-216, 242-243, 270; Bağdâdî, *el-Farâğ* (Abdülhamîd), s. 344; a.mlf., *Uşûlû'd-dîn*, İstanbul 1346, s. 174, 184; İbn Sî-nâ, *el-İşarât ve't-tenbîhât*, Kahire 1958, III, 895-899; a.mlf., *Fî Beyânî'l-mu'cizât ve'l-kerâmât* (nşr. C. N. Atıyye, *el-Ebhâş* içinde), XIII/4, Beyrut 1960, s. 543-558; İbn Hazm, *el-Faşl*, V, 9-15; Kuşeyrî, *er-Risâle*, Kahire 1966, s. 441, 660, 676, 678, 679; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, Tahran 1338, s. 276-278; Cüveynî, *el-İrşâd*, Beyrut 1986, s. 260-264; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, Beyrut 1974, IV, 632; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm* (nşr. A. Guillaume), s. 497; a.mlf., *el-Milel ve'n-nihâl*, Beyrut 1975, s. 84; Nüred-din es-Sâbü'nî, *el-Bidâye fî uşûlû'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Ankara 1399/1979; İbnü'l-Cevzî, *Telbisü'l-İblîs*, Kahire 1928, s. 364-373; Fahred-din er-Râzî, *et-Tefsîrû'l-kebir*, İstanbul 1307, II, 615, 659; V, 682, 687, 691, 694; XXIV, 197; a.mlf., *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, VIII, 143; a.mlf., *el-Mebâhişü'l-meşrikiyye* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim - Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1401/1990, II, 436; a.mlf., *el-Muhasşal* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire, ts. (el-Mektebetü'l-külliyetü'l-Ezheriyye), s. 161; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 287, 478-493; a.mlf., *Fuûş* (Affî), I, 152, 169, 170; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, Mısır 1311, I, 566; İbn Teymiyye, *Mecmû'atü'r-resâ'il*, V, 151-170; a.mlf., *el-Furkân beyne evliyâ'ti'r-rahmân ve evliyâ'ti's-şeytân*, Kahire 1387, s. 73-77; Sübkî, *Tabakât*, II, 316; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1305, II, 176; a.mlf., *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul 1297, s. 175; İbn Haldûn, *Mukaddime*, Kahire 1957, s. 402-425; a.mlf., *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 33, 50, 101; İbn Hacer, *el-İşâbe*, II, 291; Câmî, *Nefehât*, Tahran 1370, s. 16-23; Celâleddin ed-Devvânî, *el-Celâl*, İstanbul 1314, s. 72; Lâmilî, *Nefehât Ter-cümesi*, s. 70-84; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, 8-14; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, İstanbul 1963, I, 186; II, 138; III, 110, 190; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, Kahire 1253, s. 179; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşarâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm*, Kahire 1368/1949, s. 312, 338; Acünî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 380; Süleyman Nedvî, *İslâm Tarihi, Asr-ı Saadet* (trc. Ömer Rıza Doğrul), İstanbul 1347/1928, III, 1109-1145; Elmalılı, *Hak Dini*, IV, 2239-2251; Kâsim Ganî, *Târîh-i Taşavvuf der İrân*, Tahran 1340, s. 241; Nebhânî, *Kerâmâtü'l-evliyâ*, I-II, tür.yer.; Ebû'l-Alâ el-Affî, *et-Taşavvuf şevretün rûhiyye fî'l-İslâm*, Kahire 1963, s. 296; M. Asin Palacios, *İbnü'l-Arabî hayâtüh ve mezhebüh* (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965, s. 193; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *eş-Sıla beyne't-taşavvuf ve't-teşeyyü*, Kahire 1969, s. 391-397; Ma'sûm Ali Şah, *Tarâ'ik*, I, 122-136; *el-Mu'cemü's-sûfî*, s. 961; R. A. Nicholson, *İslâm Süfîleri* (trc. Mehmet Dağ v.dğr.), Ankara 1978, s. 103-125; Fazlurrahman, *İslâm* (trc. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın), Ankara 1981, s. 171, 193, 200; L. Jacobs, *The Jewish Religion: A Companion*, Oxford 1995, s. 348; A. Schimmel, *İslâmın Mistik Boyutları* (trc. Ergun Kocabıyık), İstanbul 2001, s. 203-204; M. Fierro, "The Polemic About the Karâmât al-Awliya and the Development of Sufism in al-Andu-

lus", *BSOAS*, LV/2 (1992), s. 236-249; "Kerâmet-i Evliyâ's-ullâh", *Tahkikât-ı İslâmî*, IX/1, Tahran 1373/1994, s. 198; D. B. Macdonald, "Kerâmet", *IA*, VI, 577-578; L. Gardet, "Karâma", *EP* (İng.), IV, 615-616; M. Waida, "Miracles, An overview", *ER*, IX, 541-548; Ömer Faruk Harman, "Âsaf b. Berahyâ", *DİA*, III, 455.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

□ KELÂM. Kerâmetin itikadî bir kavram olarak ortaya çıkış zamanına ilişkin kesin bilgiler mevcut değilse de bunun III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısına rastladığını söylemek mümkündür. Her ne kadar Ebû Hanîfe'ye nisbet edilen *el-Fıkhü'l-ekber*'de, "Kerâmetler velîlere aittir" ifadesine yer verilmek suretiyle kerâmet itikadî bir mesele olarak ele alınmışsa da ilim çevrelerinde bu esere Ebû Hanîfe'ye ait olmayan bazı ilâvelerin yapılmış olabileceğine dair kanaatin bulunması, kerâmet telakkisinin onun döneminde ortaya çıkmış olması ihtimalini zayıflatmaktadır. Kerâmete ilkin terim anlamını yükleyen ve onu itikadî bir mesele haline getirenler Sünnî süfîler olmalıdır. İbrâhim b. Edhem, Râbia el-Adeviyye, Fudayl b. İyâz gibi ilk süfîlerin ardından teşekkül eden Sünnî tasavvuf ekollerine mensup âlimler kerâmetin velîlerce gösterilen hârikulâde bir olay olduğunu söylemiş ve bunu bir inanç ilkesi haline getirmiştir. Hâris el-Muhâsibî, kerâmetin takvâdan ibaret olduğunu belirtmekle birlikte tasavvufî bir yaklaşımla yakının son mertebesine kimsenin erişmeyeceğini söylemiş, Hz. Peygamber'e isnad edilen mevzû bir rivayete dayanarak Hz. İsâ'nın daha güçlü bir yakın sahibi olsaydı sadece su üzerinde değil havada da yürüyebileceğine dikkat çekmiş ve bunu kerâmet çerçevesinde düşünmüştür (*Risâletü'l-müstersîdin*, s. 87, 92-93). Muhâsibî'den sonra gelen Sehl b. Abdullah et-Tüsterî insanların en üstününün Ehl-i sünnet mensupları, Ehl-i sünnet'in en üstünlerinin ise velîlerin kudretine inanıp kerâmetlerini tasdik edenler olduğunu, istedikleri takdirde velîlerin kerâmet gösterebileceğini söylemiştir (*el-Mu'âraza*, s. 88-89, 94-95, 99). Ahmed b. Hanbel, Osman b. Saîd ed-Dârimî, Buhârî, İbn Kuteybe gibi Selef âlimlerinin eserlerinde velîlerin kerâmetlerine inanma konusuy-la buna inanmayanların durumuna ilişkin bilgilerin bulunmayışı, kerâmetin III. (IX.) yüzyılın ilk yarısında henüz bir kelâm problemi olarak görülmediğinin delilleri arasında sayılabilir. Aynı asırda kerâmetin Sünnî süfîlerce bir itikadî esas olarak görülüp tartışmaya açılmasından

sonra IV. (X.) yüzyılda teşekkül etmeye başlayan Sünnî kelâm literatüründe yer almış (Tahâvî, s. 73; Eş'arî, s. 296, 438-439), bu konuda erken devirde müstakil eserler bile kaleme alınmıştır (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1452).

Bazı âlimlere göre ilâhî emirlere tam itaat ve fazla ibadet sayesinde sâlih kullarda gözlenen kerâmet, sahibinin iradesi dışında gerçekleşir, bazılarına göre de iradesine bağlı olarak meydana gelir. Velîye nisbetle kerâmet adını alan bu tür hârikulâde olaylar Hz. Peygamber'in vefatından sonra onun devam eden hissî mucizeleri olarak değerlendirilir. Kelâm literatüründe velîlere nisbet edilen kerâmetin velâyeti kanıtlayan kesin bir delil olmadığını savunanlar da mevcuttur (Yâfiî, s. 37). Peygamberlerce gösterilen mucizeler, benzerinin meydana getirilmesi için meydan okuma ve peygamberlik iddiasında bulunma şartına bağlı olduğu halde kerâmet sahibinin insanlara meydan okuması ve velâyet iddiasında bulunması söz konusu değildir (Abdülkâhîr el-Bağdâdî, s. 174-175).

Kerâmet nevilerini maddî ve mânevî olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Cansız varlıklar ve hayvanlarla konuşmak, ölüleri diriltmek, nesnelerin mahiyetini değiştirmek, insanların düşüncelerine muttali olmak, gayba dair olayları bilmek, uzak mesafelere kısa sürede ulaşmak, hastaları iyileştirmek gibi hârikulâde olaylar maddî kerâmetlere; günahlardan kaçınıp ilâhî emirlere itaat etmekte başarıya ulaşılması, duaların kabul edilmesi ve sebepsiz ilim verilmesi de mânevî kerâmetlere örnek olarak gösterilebilir (Yâfiî, s. 14-34; Sübkî, II, 338-343).

İslâm âlimlerinin çoğunluğu kerâmeti ilke olarak kabul etmekte, bir kısmı ise onu benimsememektedir. Kabul edenlere göre kerâmet aklın imkânsız değildir. Çünkü Allah bir olayı tabiat kanunları (sünnetullah) düzeninde yaratabileceği gibi bunu aşan bir tarzda da yaratabilir. Ayrıca kerâmet, sâlih kulların doğru bir çizgide bulunduğunu kanıtlaması ve müminlerin itminana ermesini sağlaması açısından gerekli sayılabilir. İlahî kudretin tecellilerini kerâmet yoluyla müşahade eden müminlerin imanı kökleşir, peşin hükümlü olmayan inkârcılar da hidayete erer (Gazzâlî, s. 98; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, XI, 320-321, 332). Ruhî gücü yüksek olan insanların maddeye hükmedip mahiyetini değiştirmesi Batı'da yapılan psikolojik deneylerde de gözlemlenmiştir (Ferîd Vecdî, II, 223-226).

Naslarda kerâmetin gerçekliğine inanmayı gerekli kılan kanıtlar mevcuttur. Kur'an'da peygamber olmadıkları halde bazı iyi kullar hakkında hârikulâde olaylardan bahsedilmiş, Hz. Meryem'in melekleri görüp onlarla konuştuğu ve ona kış gününde yaz meyveleri verildiği bildirilmiş, Ashâb-ı Kehf'in uzun yıllar mağarada uyutulmak suretiyle düşmanlarından korunduğu anlatılmış, Hz. Mûsâ'nın annesinin başından geçen hârikulâde olaylar nakledilmiş, Hızır'ın gaybı bildiğine dair olaylardan söz edilmiş ve Hz. Süleyman'ın isteği üzerine Belkis'in tahtının çok kısa bir sürede uzak mesafeden getirildiği haber verilmiştir. Hadislerde de peygamber olmayan bazı sâlih kullarla ilgili hârikulâde olaylardan söz edilmiş, tabakat kitapları çeşitli sahâbî, âlim ve sâlih kulların kerâmetlerini kaydetmiştir. Nasların yanı sıra büyük bir yekûn tutan tarihî nakilleri yanlış kabul etmek müslümanları yalancılıkla itham etmek anlamına gelir (Nesefî, I, 536; Seyfeddin el-Âmidî, s. 335; Yâfiî, s. 9-10). Bütün Sünnî kelâmcılarıyla Sûfiyye ve Selefiyye, ayrıca İbn Sînâ gibi filozoflar bu görüştedir. Şîa da imamlardan sâdir olan olağan üstülükleri mucize terimiyle ifade etmekle beraber (meselâ bk. Meclisî, XLVIII, 29) benzer görüşleri kabul eder (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 328-329).

Kerâmeti benimsemeyen âlimlerin görüşlerini de şöylece özetlemek mümkündür: Kerâmet tabiat kanunlarını aşan hârikulâde bir olay olduğuna göre velî ve sâlih kulların elinde bu tür olayların vuku bulması mümkün değildir; zira mucizeye benzer hârikulâde olaylar nübüvveti kanıtlamak amacıyla Allah'ın peygamberlere verdiği kesin kanıtlardır. Peygamber olmayan bir kimseye hârikulâde olaylar gerçekleştirme imkânını vermek mucizeyi nübüvvetin delili olmaktan çıkarır ve nebî ile velî eşit konuma gelir. Nitekim bunu iddia eden sûfiler de vardır (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 338). Kur'an'da mucizeler hariç dünyada işlerin tamamıyla sünnetullah çerçevesinde gerçekleştiği açıkça belirtilmiş ve insanın bu doğrultuda çalışmaktan başka çaresi bulunmadığına dikkat çekilmiş, Resûl-i Ekrem'in yanı sıra sahâbîler de her konuda aynı yöntemi uygulayıp başarıya ulaşmışlardır. Kerâmet sâlih kullarda görülen bir olay olsaydı en çok ashap ve tâbiîn neslinde müşahade edilmesi gerekirdi. Halbuki bu iki neslin kerâmet gösterdiğini kanıtlayan mütevâtir hiçbir haber yoktur (Kâdî Abdülcebbar, XV, 217-218, 241; Fahreddin

er-Râzî, XIX, 229; XXI, 92; Ferîd Vecdî, II, 226). Tabakat ve menâkıb kitaplarında çeşitli âlimlerle sûfilere nisbet edilen kerâmetlere dair rivayetler âhad haber seviyesindedir, râvileri de genellikle bilgisiz kimselerdir. Kerâmet rivayetlerinin çoğunun, İslâm'ın hak din olduğunu kanıtlamak ve insanları ilâhî emirlere uymaya teşvik etmek gibi iyi amaçlarla uydurulmuş olması ihtimal dahilinde bulunmakla birlikte kerâmetlerin bu amaca yönelik kayda değer bir hizmet ifa ettiği söylenebilir, çünkü gayri müslimlerin din adamlarına da benzer hârikulâde olaylar nisbet edilmiştir. Ayrıca bu tür rivayetleri şöret ve menfaat temini için kullananlar olmuştur. Nitekim Hallâc-ı Mansûr'a atfedilen kerâmetler çeşitli hileler sonucu olup insanları aldatmak amacı taşır (Kâdî Abdülcebbar, XV, 226). Kur'an'da Allah'tan ve onun bilgilendirdiği peygamberlerden başka gaybın hiçbir kimse tarafından bilinmeyeceğinin açıklanması, dinde kerâmetin vukuunu sağladığı kabul edilen nâfile ibadetlerden çok farz ibadetlere önem atfedilmesi ve kerâmetle ilgili menkıbelerin III. (IX.) asrın sonlarından itibaren ortaya çıkması bu telakkinin dinî bir temel üzerine oturmadığını gösterir (Fahreddin er-Râzî, XXI, 92; XXX, 168; Ferîd Vecdî, II, 233-234). Kur'an'da bazı iyi kişilerle ilgili olarak anlatılan hârikulâde olaylar genellikle bir peygamberin çevresinde gerçekleştiğinden onun doğruluğunu teyit eden mucizeler niteliğinde kabul edilmelidir. Mu'tezile'nin tamamı ile Ebû Abdullah el-Halîmî, Ebû İshak el-İsferyînî ve İbn Hazm bu görüştedir (Abdüsselâm b. İbrâhim el-Lekânî, s. 206; Abdülkâhir el-Bağdâdî, s. 175). Ancak sözü edilen âlimler sâdik rüyaların vukuu, sâlih müminlerce yapılan duaların kabulü ve işlerinin kolay gerçekleşmesi gibi mânevî kerâmetleri kabul ederler (İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, s. 267).

Kerâmetin gerçek olduğunu savunanlar muhaliflerce ileri sürülen eleştirilere şu cevapları vermişlerdir: Kerâmet her ne kadar sünnetullahı aykırı ise de nâdiren vuku bulur ve hiçbir zaman velîler insanları sünnetullahı aykırı davranmaya teşvik etmez. Bu açıdan bakılınca sadece kerâmetler değil mucizeler de sünnetullahı muhaliftir. Bu husus, mucizelerin gerçekleşmesini imkânsız kılmadığı gibi kerâmetleri de imkânsız kılmaz. Kerâmetle ilişkin uydurma rivayetler varsa da bu, söz konusu türden olayların Kur'an ve sahih hadislerle sabit oluşunu ortadan kaldırmaz. Kerâmetlerin ashap neslinden

sonra daha sık görülmesi de tabiidir, çünkü ashap Hz. Peygamber'in mucizelerine şahit olmuştur. Arkadan gelen nesillerin imanlarını takviye etmek için kerâmete ihtiyaç duymaları bunların çoğalmasına yol açmıştır. Ayrıca kerâmet mucizeyi nübüvvetin delili olmaktan çıkarmaz, aksine nübüvveti teyit eder, zira kerâmet sahibi olan velî peygambere tâbidir (Sübkî, II, 333-334; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 338; Ferîd Vecdî, II, 227-289).

Muhallif görüşü benimseyenler, kerâmetin gerçekliğini savunanların kesin akli ve nakli delillerden yoksun bulunduğunu, velî olmak için hârikulâde olay göstermek gibi bir şartın naslarda zikredilmediğini, kerâmetlerin daha çok müridlerce uydurulmak suretiyle sâlih insanlara atfedildiğini, ayrıca velîlerin eşyaya hükmettiğini iddia etmenin hıristiyanlarca Hz. İsa'ya ulûhiyyet isnadına benzeyen bir aşırılık olduğunu ve kerâmet anlayışının müslümanları hayatın gerçeklerinden uzaklaştırıp hayal dünyasına sevkettiğini söylemişlerdir (Ebû'l-Ferac İbnü'l-Cevzî, s. 385-386; Emîr es-San'ânî, s. 79-80, 88, 103-104; Ferîd Vecdî, II, 235).

Kerâmete dair ileri sürülen görüşlerin ve bunlara ilişkin delillerin incelenmesinden anlaşıldığına göre naslarda belirtilen inançlar arasında kerâmete inanmanın gerekli olduğuna yer verilmemiş, bu kavram özellikle III. (IX.) yüzyıldan sonra oluşan menâkıbın da etkisiyle zaman içinde bir itikadî ilke haline getirilmiştir. Allah'ın velî ve sâlih kullarını gözetip onlara dünyada müjdeler verdiğini bildiren naslar dikkate alındığında duaların kabul edilmesi, ilâhî lutuf sayesinde meşrû arzuların gerçekleşmesi, sâdik rüyalar görülmesi ve istikamet üzere yaşamaya muvaffak olunması tarzında vuku bulacak kerâmetlerin varlığını kabul etmek gerekir. Buna karşılık kişiyi realiteden uzaklaştıran, peygamberlerde görülen hârikulâde olaylar gibi velînin tabiat üzerinde tasarruf etmesine dayanan kerâmetlerin ilmi dayanaktan yoksun olduğunu ve nasların isabetsiz bir şekilde yorumlanmasının yanı sıra menkıbelere bağlı bir kültüre ibaret bulunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hz. Peygamber'in ve ashabın hayatı incelendiği takdirde bu tür kerâmetlerle örtüşmediği görülür. Ashabın kerâmetlerini konu edinen kaynaklarda dualarının kabul olunduğuna ilişkin bilgilerin büyük bir yekûn tutması da bu görüşü teyit eder mahiyettedir (Emîr es-San'ânî, s. 86-87).

Kerâmet konusunda yazılmış eserlerin bir kısmı şunlardır: Bâküllânî, *Kitâbü'l-Beyân 'anî'l-farq beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât* (Beyrut 1958); İbn Teymiyye, *Şübûtü'n-nübüvvât ('aklen ve naklen) ve'l-mu'cizât ve'l-kerâmât*; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Kerâmâtü'l-evliyâ'* (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1550); Muhammed b. Ahmed el-Ensârî, *el-Ayâtü'l-beyyinât fi şübûti kerâmâtü'l-evliyâ' fi'l-hayât ve ba'de'l-memât*; Ahmed b. Ahmed el-Acemî, *Kerâmâtü'l-evliyâ'*; Ali b. Atıyye b. Hasan el-Hamevî, *Nesemâtü'l-es'hâr fi kerâmâtü'l-evliyâ' fi'l-ahyâr* (Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt, nr. 3784); Abdülhalim b. Muhammed, *Riyâzü's-sâdât fi işbâtü'l-kerâmât* (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1452, 1660; *İzâhu'l-meknûn*, I, 6, 345, 392, 601; II, 324, 352, 418, 645, 666, 700); Muhammed Ahmed Abdüsselâm, *el-Evliyâ' ve kerâmâtühüm fi'l-Kitâb ve's-Sünne* (Kahire 1950); Ebû Muhammed el-Hallâl, *el-Kerâmât*; İbn Ebû'd-Dünyâ, *Kerâmâtü'l-evliyâ'*; Ebû Zer el-Herevî, *Kerâmâtü'l-evliyâ'* (Zehebî, XIII, 403; XVII, 560; XXIII, 238); Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Câmi'ü kerâmâtü'l-evliyâ'* (Beyrut 1994); Dila-ver Selvi, *İslâm'da Velâyet ve Kerâmet* (İstanbul 1990); Cevâdî Âmûlî, *Kerâmet der Qur'ân* (Tahran 1372).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, III, 103, 432, 473; IV, 296; VI, 218, 307; Buhârî, "Enbiyâ", 48, 54, "Menâkıb", 25, "Edeb", 68, 105; Müslim, "Zikr ve'd-du'â", 100, "Tevbe", 121, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 242; Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-ekber* (İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri içinde, nşr. Mustafa Ö. Z., İstanbul 1981, s. 61; Hâris el-Muhâsibî, *Risâletü'l-müs-terşidîn* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1383/1964, s. 87, 92-93; Sehl et-Tüsterî, *el-Mu'âraza* (nşr. M. Kemâl İbrâhîm Ca'fer), Kahire 1980, s. 88-99; Tahâvî, *'Aqide* (nşr. Arif Aytekin), İstanbul 1985, s. 73; Eş'arî, *Ma'kâlât* (Ritter), s. 296, 438-439; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 390-398; Bâküllânî, *el-Beyân* (nşr. R. J. McCarthy), Beyrut 1958, s. 5, 74-76; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Ma-kâlât*, s. 176-177; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugnî*, XV, 217-241, 270-272; İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât* (nşr. Süleyman Dünya), Beyrut 1413/1993, IV, 47-48; Ebû Muhammed el-Hallâl, *Kerâmâtü'l-evliyâ'* (nşr. Abdülcelîl el-Âtâ), Dimaşk 1412/1993, tür.yer.; İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-fürû'*, Beyrut 1404/1984, s. 132-133; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 660-668; Hücvirî, *Keşfü'l-mahcûb* (trc. İs'ad Abdülhâdî Kindî), Beyrut 1980, s. 452; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Kahire, ts., s. 98; Neseî, *Tebşîrâtü'l-edille*, I, 536-537; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblîs* (nşr. M. Münîr ed-Dimaşki), Kahire 1368, s. 385-386; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VIII, 30; XIX, 229; XXI, 89-93; XXX, 168; a.mlf., *Kitâbü'l-Erba'in* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, s. 199-205; Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatîf), Kahire 1391/1971, s. 334-335; İbnü'l-Mu-

tahhar el-Hillî, *Keşfü'l-murâd*, Beyrut 1408/1988, s. 328-329; İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ*, XI, 320-321, 332; a.mlf., *en-Nübüvvât*, Kahire 1346, s. 4, 121, 267; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XIII, 403; XVII, 560; XXIII, 238; Yâfi, *Neşrû'l-mehâsinü'l-gâliyye fi fazli meşâyihü's-şüfîyye* (nşr. İbrâhîm Atve İvaz), Kahire 1961, s. 8-34, 37, 44-58; Sübkî, *Tabakât*, II, 323-343; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1452, 1660; Abdüsselâm b. İbrâhîm el-Lekânî, *İthâfû'l-mürîd*, Kahire 1375/1955, s. 206; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, *Uşûlü'd-dîn*, İstanbul 1346, s. 174-175, 185; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâtü'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 338; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, XLVIII, 29; Emîr es-San'ânî, *el-İnsâf* (nşr. Abdürrezzâk el-Bedr), Huber 1418/1997; Ferîd Vecdî, *el-İslâm fi 'aşri'l-ilm*, Kahire 1350/1932, II, 223-289; Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-menâr*, III, 293; XI, 448-451; *İzâhu'l-meknûn*, I, 6, 345, 392, 601; II, 324, 352, 418, 645, 666, 700; Abdurrahman İbrâhîm el-Humeyzî, *Havâriku'l-âdât fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Cidde 1402/1982, s. 37-50; Muhammed Abduh, *Risâletü'l-Tevhîd*, Beyrut 1405/1985, s. 159-160.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

KERÂMET ALİ

(کرامت علی)

(ö. 1873)

Hindistanlı âlim.

XIX. yüzyılın başlarında günümüzdeki Utar Pradeş eyaletine bağlı Cavnûr'da doğdu. Burada dinî ilimleri tahsil ederken Seyyid Ahmed-i Birilvî'nin müridleri arasına girdi. Hocasının 1831'de Sihler'le savaşıırken ölmesi üzerine halifesi Şah Abdülazîz'in devam ettirdiği dini ihya faaliyetlerine Bihâr ve Bengal bölgelerindeki çalışmalarıyla katıldı. Bu dönemde ilimlî görüşleriyle kendini göstermeye başladı ve daha çok müslümanlar içinde yaşamaya devam eden Hindü âdetleriyle hurafelerin terkedilmesi çabalarına ağırlık verdi. 1855'te Hindistan'ın dârülharp olduğunu savunan Ferâiziyye hareketinin lideri Hacı Şeriatullah ile Kalkûta'da bir araya geldi, böylece iki hareket arasında bir yakınlaşma başladıysa da Hindistan'ın dârülişlâm sayılmayacağı yönündeki Ferâiziyye görüşüne katılmadı. Kerâmet Ali, bu kanatını ülkenin tamamen İngiliz hâkimiyetine girdiği 1857 ayaklanmasından sonra da devam ettirdi. Hindistan'da siyasî iktidarı kaybeden müslümanların Hindü çoğunluk arasında dinî ve kültürel kimliklerini koruyabilmeleri için İngilizler'le iyi ilişkiler kurulması gerektiğini savunuyor, böylece Batı bilimi ve dillerini öğrenerek müslümanların varlıklarını sürdürebileceğine inanıyordu. Bu sebeple, benzer

amaçlar için çalışan Nevâb Abdüllatîf'in Kalkûta'da kurduğu Muhammadan Literary Association'a girdi. Bu cemiyetin 23 Kasım 1870'te muhtemelen müslümanlar arasındaki cihad hareketlerinden endişe eden İngilizler'in desteğiyle düzenlediği bir konferansta Hanefî fıkhdan deliller göstererek İngiliz yönetimi altındaki ülkenin dârülharp sayılmayacağını ileri sürdü. Dolayısıyla cihadın da câiz olmadığını savunan Kerâmet Ali, ayrıca cuma ve bayram namazlarının kılınamayacağını söyleyen Ferâiziyye gibi hareketlerin görüşlerinin de geçerli olmadığını belirtti. Daha sonraki yıllarda da gündemde kalan Kerâmet Ali'nin bu görüşleri Hindistan'da uzun süre tartışılmıştır.

Hint yarımadasında Şah Veliyullah geleceğine bağlı XIX. yüzyıl dini ihya faaliyetlerinde önemli bir yeri bulunan Kerâmet Ali tasavvufî disiplin ve eğitime önem vermiş, bu amaçla kırk yılı aşkın bir süre Bengal bölgesinin en uçra köylerine kadar yaptığı seyahatler dolayısıyla "seyyar okul" diye anılmıştır. Kendisi, kaynaklarından hiçbirini görüp kullanmadığı halde seyahatlerinde sürekli olarak müslümanları bid'at ve hurafelere karşı uyardığı için Vehhâbîlik'le itham edilmiştir. Aynı zamanda tanınmış bir kâri, iyi bir hattat ve bir müellif olan Kerâmet Ali 30 Mayıs 1873'te vefat etti. Mezarı Rangpûr'dadır. Özellikle Bengal ve Bihâr bölgelerinde binlerce müridi bulunduğu rivayet edilen Kerâmet Ali'nin yolu ölümünden sonra oğlu Hâfız Ahmed ve torunu Muhammed Muh-sin tarafından devam ettirilmiştir. Tanınmış yazar ve siyasat adamı Seyyid Emîr Ali onun öğrencilerindendir.

Eserleri. Kerâmet Ali çok sayıda eser kaleme almıştır. Rahmân Ali onun elliye yakın kitabını zikreder (*Tezkire-i 'Ulemâ-i Hind*, s. 171-172). Çoğunlukla Urduca telif edilen bu eserler temel İslâmî bilgiler, Kur'an ilimleri ve tasavvuf alanları ile bid'at ve hurafelere dairdir. Bunlardan yaygın olarak bilinenlerden bazıları şunlardır: *Miftâhu'l-cenne* (Kalkûta 1234), *Kevkeb-i Dürri* (Kalkûta 1253), *Zâdû't-takvâ* (Kalkûta 1259), *Zînetü'l-muşallî* (Kalkûta 1259), *Zînetü'l-kârî* (Kalkûta 1264), *Hüccet-i Ka'î* (Kalkûta 1282), *Nûrû'l-hüddâ* (Kalkûta 1286), *Tezkiyetü'l-'akâ'id*, *Kuvvetü'l-imân*, *Da'avât-ı Mesnûne*, *Me'hâricü'l-hurûf*, *Murâdû'l-mürîdîn*, *Râhat-ı Rûh*, *Refîku's-sâlikîn*, *İtminânü'l-kulûb*, *Tenvîrû'l-kulûb*, *Hidâyetü'r-râfi'în*, *Reddû'l-bid'a* (eserlerin listesi için bk. a.g.e., s. 171-172).

BİBLİYOGRAFYA :

J. H. Garcin de Tassy, *Historie de la Literature Hindouie et Hindoustani*, Paris 1870, II, 162; W. Hunter, *The Indian Musalmans*, London 1871, s. 96-100, 165; Rahmân Ali, *Tezkire-i 'Ulemâ-i Hind*, Leknev 1894, s. 171-172; S. M. Ikram, *Muslim Civilisation in India*, New York 1964, s. 285; P. Hardy, *The Muslims of British India*, Cambridge 1972, s. 59, 110-112; A. M. Schimmel, *Islam in the Indian Subcontinent*, Leiden-Köln 1980, s. 181; Azmi Özcan, "İngiliz Yönetimi Altındaki Hindistan'da Daru'l-İslam, Daru'l-Harb Tartışmaları", *Yeni Toplum*, sy. 1, İstanbul 1992, s. 143-144; A. Yusuf Ali, "Karâmat 'Alî", *EP²* (İng.), IV, 625-626; a.mlf., "Kerâmet 'Alî", *UDM*, XVII, 140-143; "Keramet Ali Moulvi", *Encyclopaedia of Muslim Biography, India, Pakistan, Bangladesh* (ed. N. Sing), Delhi 2001, III, 196-197.



AZMİ ÖZCAN

KERBELÂ

(کربلاء)

H. Hüseyin'in türbesinin
bulunmasından dolayı
Şiîler'ce kutsal sayılan şehir.

Bağdat'ın yaklaşık 100 km. güneybatısında yer alan Kerbelâ'nın İslâm tarihindeki şöhreti, Hz. Hüseyin ile ailesi fertlerinin 10 Muharrem 61 (10 Ekim 680) tarihinde Emevîler'ce şehid edildikleri yer olması ve kabirlerinin burada bulunmasından kaynaklanmaktadır. Hz. Ali'nin medfun olduğuna inanılan Necef'ten sonra ikinci atebedir (bk. ATEBÂT). Kerbelâ isminin Akkadca "sivri külâh" anlamındaki **karballatu** kelimesinin Orta İbrânîce ve Ârâmîce'de aldığı **karbalâ** şeklinden (v. Soden, I, 449), Arapça "Bâbil çevresi" mânasına gelen **Küver Bâbil**'den (Hibetüddin eş-Şehristânî, s. 6) ve yine Arapça "ayakların yumuşak zemine batması" anlamındaki **kerbele** kökünden (Yâkût, IV, 445) geldiği yolunda bazı görüşler ileri sürülmüşse de kesin bir sonuca varılamamıştır (diğer teklifler için bk. Anistâs el-Kermelî, s. 187; *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, II, 399). 12 (634) yılında Hâlid b. Velîd'in Hîre'nin fethinden sonra ordusuyla Kerbelâ'ya indiği ve burada birkaç gün konakladığı bilinmektedir (Yâkût, IV, 445). Hz. Ali'nin de Enbâr yahut Sıffin'den Kûfe'ye dönüşünde buraya uğradığı ve beraberinde bulunanların susuzluktan endişe ettikleri, ancak bir kuyu bulup su içtikleri rivayet edilir (Hatîb, XII, 305-306). Bu bilgiler Kerbelâ'nın İslâm öncesinde kurulmuş bir belde olduğunu göstermektedir.

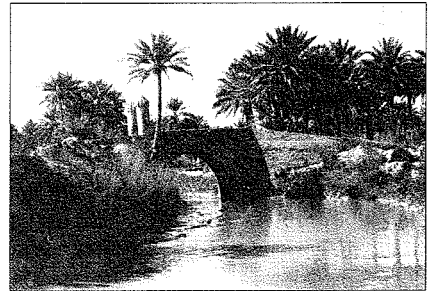
H. Hüseyin ile beraberindeki yetmiş kadar muharibin şehid edilmelerinden (bk. HÜSEYİN) ve Emevî ordusunun onun kesik başıyla esir alınan haremi mensuplarını Dimaşk'a götürmek üzere yola çıkmasından sonra açıkta bırakılan şehid cesetleri, Benî Esed mensubu Gâdiriye köylüleri tarafından Hâir denilen yerde toprağa verildi. Hz. Hüseyin'in başının ise Halife I. Yezid'e sunulduktan sonra nereye gömüldüğü bilinmemektedir. Bu hususta çeşitli rivayetler bulunmakta ve en kuvvetli ihtimalin Medine'de Baki Mezarlığı olduğu sanılmaktadır (geniş bilgi için bk. A'ÿânü's-Şî'a, IV, 390-394). Hz. Hüseyin'in başsız cesedinin gömüldüğü Hâir mevkii kısa zamanda bir ziyaretgâh halini almış, onun bir süre Dimaşk'ta tutulan ailesi fertleri de Medine'ye dönmek üzere serbest bırakıldıklarında burayı ziyaret etmişlerdir. Rivayete göre Hz. Hüseyin'i Kûfe ahalisi adına davet edenlerin lideri olan Süleyman b. Surad el-Huzâî de adamlarıyla birlikte ziyarete gelmiş ve onu Emevîler'in karşısında yarımsız bırakmanın utancı içinde bir gün bir gece kabrin başında kalmıştır (Taberî, V, 588-589). Zeynelâbidîn, Muhammed el-Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivayetler Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret etmenin meşruiyet ve faziletine dikkat çekmiş ve Şiîler'in ziyaretlerini arttırmalarına yol açmıştır. Şiîler'in Hz. Hüseyin'in türbesine olan düşkünlükleri zamanla aşırı boyutlara ulaşmış ve Kerbelâ kutsal (harâm) belde sayıldığı gibi burayı ziyaret de hac ile kıyaslanmıştır (Meclisî, XCVIII, 28-44; Husted, LXXXIII/3-4 [1993], s. 275 vd.).

Abbâsîler'in ilk devirlerinden itibaren Hz. Hüseyin'in türbesine özen gösterilmesine, hatta giderlerini karşılamak üzere Halife Mehdî-Billâh'ın annesi Ümmü Mûsâ bint Mansûr tarafından bir vakıf kurulmasına rağmen Mütevekkil-Alellah, 236 (850-51) yılında Şîa'ya olan düşmanlığı sebebiyle türbeyi ve çevresindeki binaları yıktırarak araziye tarla haline getirdi; ayrıca ziyarete gelenlerin en ağır şekilde cezalandırılacağını ilân etti (Taberî, IX, 185-186). Ancak Mütevekkil'in koyduğu bu yasağın pek etkili olmadığı ve bir süre sonra türbe ile diğer binaların tekrar yapıp ziyarete açıldığı, İbn Havkal'ın 366 (977) yılında burada her yanında birer giriş kapısı olan kubbeli geniş bir türbe bulunduğunu ve pek çok insan tarafından ziyaret edildiği şeklindeki kayıttan (Şûretü'l-arz, s. 243) anlaşılmaktadır. Aynü'ttemr'de çeşitli kabilelerin başına geçen Dabbe b. Muhammed el-Esedî, 369'da

(979-80) diğer atebelerle birlikte burayı da tahrip ederek türbede bulunan kıymetli eşyayı yağmalayıp çöle döndü. Olayın arkasından Büveyhî Sultanı Aduddüdevle gereken tamirâtı yaptırdı (İbnü'l-Esîr, VIII, 705); daha sonra yine Büveyhîler'den Sultânüddüve'nin veziri Hasan b. Fazl er-Râmhürmüzî 413'te (1022) türbenin etrafını bir duvarla çevirtti (İbnü'l-Cevzî, VIII, 13). Selçuklu Sultanı Melikşah burayı ve Necef'i ziyaret etti (479/1086). İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han, Kerbelâ ziyareti sırasında türbeye çok miktarda hediye bıraktı (703/1303). Rivayete göre, Kerbelâ'nın su ihtiyacını karşılamak maksadıyla Fırat nehrinden açılan ve günümüzde Hüseyniye adıyla bilinen kanal İlhanlı Hükümdarı Gâzân Han yahut babası Argun Han tarafından inşa ettirilmiştir. 727 (1327) yılında buraya gelen İbn Battûta şehrin hurmalıklar içinde, Meşhed-i Hüseyin'in de şehrin tam ortasında bulunduğunu, yanında büyük bir medrese ile ziyaretçilerin barınması için bir zâviyenin mevcut olduğunu ve su ihtiyacının Fırat nehrinden karşılandığını belirtir (*er-Rihle*, s. 221). Aynı yüzyılda Kerbelâ'ya uğrayan Hamdullah el-Müstevfî de şehrin çevresinin 2400 adım olduğunu söyler (*Nüzhetü'l-kulûb*, s. 32).

Timur 795 (1393) yılında ordusuyla Bağdat'a geldiğinde Hille'ye kaçan Ahmed Celâyir ile Kerbelâ ovasında karşılaştı. Kesin netice elde edilemeyen bu savaştan sonra Fırat kenarına çekilen Timur ve askerleri meşhede saygı gösterdiler. Bu tarihten sekiz yıl sonra Bağdat'ı işgal edip katliam yapan Timurlular Kerbelâ'ya dokunmadılar. Şah İsmâil'in 914'te (1508) Bağdat'ı ele geçirmesinin ardından Kerbelâ'ya gittiği ve türbenin teyzinini emrettiği, ayrıca on iki adet altın kandil koydurduğu, 932 (1526) yılında II. İsmâil'in

İmam Ali Köprüsü - Kerbelâ



buraya gelip kabrin üzerine gümüş bir şebeke yaptırdığı bilinmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman Bağdat'ı aldıktan sonra Kerbelâ'yı ziyaret etmiş (941/1534) ve Hüseyin su kanalını onartarak kumla dolan sahaların tekrar bahçe haline getirilmesini sağlamıştır. III. Murad da zaman içinde harap olan türbeyi 991'de (1583) yeniden yaptırmıştır. Bağdat'ın İran yönetimine geçmesinin ardından 1156 (1743) yılında Nâdir Şah Kerbelâ'yı ziyaret etmiş, Şah Hüseyin'in kızı Radiyye Sultan Begüm türbenin giderlerini karşılamak maksadıyla bir vakıf kurmuş, Âgâ Muhammed Han da kubbe ile minare külâhlarını altınla kaplatmıştır.

1801 yılı Nisan ayı başlarında Vehhâbîler Kerbelâ'yı yağmalayıp 3000'in üzerinde Şî'i öldürdüler; bu arada Hz. Hüseyin'in sandukasını tahrip ederek türbedeki kıymetli eşya ve hediyeleri alıp götürdüler. XIX. yüzyılın ortalarına doğru Kerbelâ'ya sığınan bir kısım isyancının devlete baş kaldırma hareketi 1843 yılında Bağdat Valisi Necib Paşa tarafından bastırıldı. 1857'de Bağdat Valisi Ömer Paşa zamanında telgraf şebekesi kurulurken Kerbelâ bu hatta bağlandı. Midhat Paşa da Bağdat valiliği sırasında burada imar faaliyetlerinde bulunmuş ve bazı resmî binalar yaptırırken çarşı alanını genişletmiştir. XX. yüzyılın başlarında 50.000 civarındaki nüfusuyla Irak'ın Bağdat'tan sonra ikinci önemli şehri olan Kerbelâ özellikle ziyaretçilerin bıraktığı gelirler, türbenin vakıfları, Necef ve Mektep yolları üzerinde bulunması gibi etkenler sebebiyle bölgenin en zengin ve mâmur şehriydi. Ayrıca Bağdat-Basra demiryoluna Hille'nin kuzeyinden bağlanan tâli bir hat ulaşımını daha da kolaylaştırmıştı.

Günümüzde aynı adı taşıyan 5034 km² genişliğindeki 455.868 (1987) nüfuslu bir idarî birimin (muhafaza) merkezi olan Kerbelâ şehri, eski Kerbelâ'nın etrafında daha çok batı yönünde gelişen yeni mahallelerden oluşmuş modern bir yerleşme merkezidir; 300.000 civarındaki nüfusun büyük çoğunluğunu İran, Pakistan ve Hindistan'dan gelip buraya yerleşen Şîîler'le Arap asıllı Şîîler teşkil etmektedir.

Hz. Hüseyin'in türbesi, etrafı eyvanlar ve hücrelerle çevrilmiş 108 x 82,5 m. boyutlarında bir avlunun içindedir. İki tarafında iki minare bulunan ve çok gösterişli olan kible cephesindeki giriş kapısından yıldız süslemeli bir dehlizle ulaşılan dikdörtgen şeklindeki harem, ziyaretçilerin

tavafları için kullanılan üzeri kemerli bir koridorla çevrilidir. Buranın ortasında yaklaşık 2 m. yüksekliğinde ve 4 m. genişliğinde gümüş şebeke ile çevrili Hz. Hüseyin'in sandukası ile ayak ucunda oğlu Ali el-Ekber'in daha küçük sandukası yer almaktadır. Türbenin doğusunda üçüncü bir minare ve güneyinde avluya bitişik, içinde bir de mescid olan büyük bir medrese vardır. Yaklaşık 600 m. kadar kuzeydoğuda ise Hz. Hüseyin'in üvey kardeşi Abbas'ın türbesi bulunmaktadır. Şehirden batı istikametinde giden yol üzerinde de kafilenin çadırlarını temsilen çadır şeklinde yapılmış Haymegâh denilen bir bina göze çarpar. Çevrede, Şîa arasında Hz. Hüseyin'in türbesi civarına gömülmek büyük bir üstünlük olarak kabul edildiğinden, son günlerini burada geçiren çok sayıda yaşlı ve sakatla uzak yerlerde ölen ve malî durumları buraya nakledilmeye uygun olan kişilerin gömüldüğü büyük bir mezarlık teşekkül etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 373; V, 153, 389, 392, 393, 470, 588-589; VII, 416; IX, 185-186; İbn Havkal, *Şûretü'l-arz* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1967, s. 243; Hatib, *Târîhu Bağdâd*, XII, 305-306; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VIII, 13; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), IV, 445; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, IV, 90, 288; V, 246; VII, 55-56; VIII, 705; IX, 295, 525; Müstevfî, *Nûzhetü'l-kulûb* (Strange), s. 32; a.mlf.,

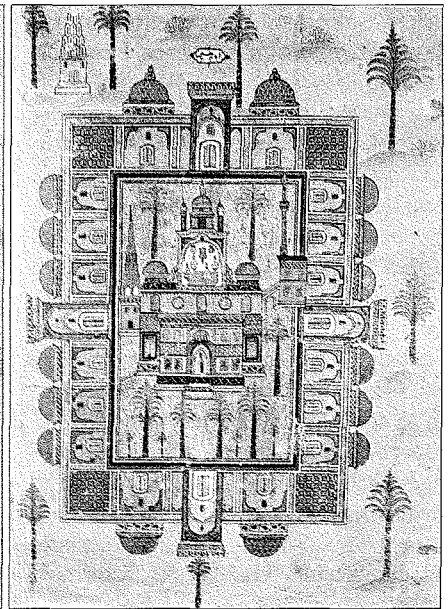
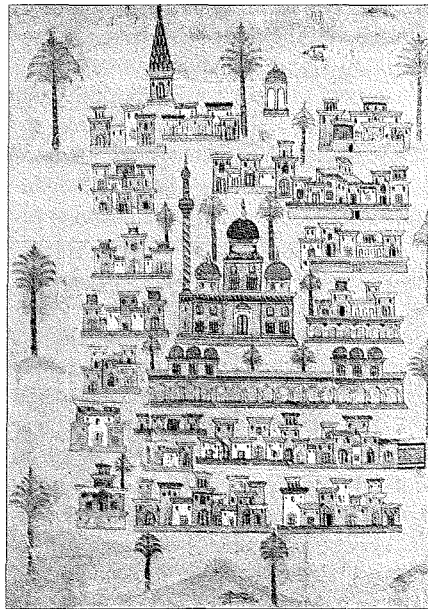
Târîh-i Güzide (Nevâî), s. 264-265; İbn Battûta, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dâru sâdır), s. 221; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, XCVIII, 28-44; *Delîlû'l-Halîc* (Târîh), IV, 1901-1902, 1985-1993, 2005-2006, 2232-2233; Anistâs el-Kermelî, *Luğatü'l-'Arab*, 1927, s. 187; Seyyid Abdürrezzâk Âl-i Abdülvehhâb, *Târîh-i Kerbelâ*, Bağdad 1353, I-III; Seyyid Abdülhüseyn b. Seyyid Ali, *Târîh-i Kerbelâ* (trc. Muhammed Sadr-ı Hâşimî), Tahran 1337 hş.; Hibetüddin eş-Şehristânî, *Nehdatü'l-Hüseyn*, Bağdad 1345/1962, s. 6; v. Soden, *AHW*, I, 449; Hâmid Algar, *Dîn ü Devlet der İran* (trc. Ebû'l-Kâsım Sırrî), Tahran 1349 hş., bk. İndeks; *A'yânü's-Şî'a*, I, 593-600, 612-613; IV, 390-394; Saîd el-Useyfî, *Kerbelâ*, Beyrut 1406/1986; Ca'fer el-Hayyât, *Kerbelâ' fi'l-merâcî'i'l-garbiyye* (Ca'fer el-Halîlî, *Mevsû'atü'l-'atebâti'l-mukaddese: Kısmü Kerbelâ* içinde), Beyrut 1407/1987, VIII, 275-280; J. Berque, "Hier à Nağaf et Karbalâ", *Arabica*, IX, Leiden 1962, s. 325-342; W. R. Husted, "Karbalâ' Made Immediate: The Martyr as Model in Imâmî Shî'ism", *MW*, LXXXIII/3-4 (1993), s. 263-278; Sayyid Wahid Akhtar, "Karbalâ', an Enduring Paradigm of Islamic Revivalism", *al-Tawhid*, XIII/1, Kum 1996, s. 113-125; E. Honigmann, "Kerbelâ", *IA*, VI, 580-582; a.mlf., "Karbalâ", *El*² (İng.), IV, 637-639; Abdulaziz Sachedina, "Karbalâ", *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (ed. J. L. Esposito), Oxford 1995, II, 398-400.



MUSTAFA ÖZ

a) Arap Edebiyatında Kerbelâ. Hz. Hüseyin'in Emevîler tarafından Kerbelâ'da şehid edilmesi bütün müslüman milletlerin edebiyatlarını etkilemiş, bu alanda men-

Kerbelâ ve civarındaki ziyaretgâhlardan "İmam Hüseyin" ve "Tetimme-i İmam Hüseyin'i gösteren tasvirler (Matrakçı Nasuh, *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i İrâkeyn*, İÜ Ktp., TY, nr. 5964, vr. 62^a-63^a)



sur ve manzum birçok eser kaleme alınmıştır. Kerbelâ hadisesi ve bunu izleyen olaylar üzerine yazılan şiirler Arap edebiyatında önemli bir yer tutar. Ca'fer es-Sâdık gibi Ehl-i beyt imamlarının konuyu işleyen şairler hakkında teşvik edici sözler söylemeleri bu tür eserlerin yaygınlaşmasında etkili olmuştur.

Kerbelâ hadisesiyle ilgili şiirlerde insanların, tabiat olaylarının, cinlerin ve melekelerin Hz. Hüseyin'in şehâdetinden duydukları üzüntü yanında Ehl-i beyt'in faziletleri dile getirilmiş, olay bütün ayrıntılarıyla ve dramatik sahneler halinde tasvir edilmiş, kerbelâ kelimesindeki **kerb** (gam, keder, üzüntü) ve **belâ** sözcükleriyle olay arasında bağlantı kurulmuştur. Ayrıca Kerbelâ toprağı şehidlerin vücutlarını barındırdığı için sevilen bir toprak olarak tasvir edilmiş, sevgi ve üzüntünün bir arada dile getirildiği ağıtlara konu olmuştur. Kerbelâ bir yandan belâli yer, öte yandan büyük kahramanlıkların gösterildiği kutsal mekân olarak tanıtılırken şairler şiirlerinde Kerbelâ için yağmur ve bereket duasında bulunmuşlardır.

Arap edebiyatında Kerbelâ hadisesine dair bilinen ilk şiir Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) ait bir gazeldir. Süfyan b. Mus'ab'ın (ö. 120/738) Ehl-i beyt hakkındaki şiirinde de olaya temas edilmiştir. İmam Muhammed el-Bâkır ile görüşen ve onun övgüsüne mazhar olan Kümeýt el-Esedî'nin (ö. 126/744) Hâşimoğulları (Ehl-i beyt) üzerine nazmettiği, bu sebeple "el-Hâşimiyyât" adıyla tanınan kasideleri arasında Kerbelâ hadisesiyle ilgili güzel örnekler yer almaktadır. Seyyid el-Himyerî'nin belâlardan kurtulmak ümidiyle Ehl-i beyt imamları hakkında yazdığı şiirler içinde de Kerbelâ olayını söz konusu eden kasidelere rastlanmaktadır. İmam Şâfiî, Hz. Hüseyin'in şehâdetinden duyduğu üzüntüyü bir şiirinde, "Ehl-i beyt'i sevmekle suç işledimse bu pişman olmayacağım bir suçtur" diyerek ifade etmiştir. Di'bil el-Huzâî de Hz. Hüseyin'in şehâdetini şiirine yansıtmış olan önemli şairlerdendir.

Kerbelâ olayını dile getiren ilk dönem Arap şairleri siyasî iktidarlar tarafından tepkiyle karşılanmış, bazıları cezaya çarptırılmıştır. Kümeýt el-Esedî, "el-Hâşimiyyât"ından dolayı Hişâm b. Mâlik tarafından öldürülmek üzereyken kaçarak kurtulabilmiştir. Harûnürreşid, Mansûr en-Nemerî'nin Hz. Hüseyin matemiyiyle ilgili şiirini duyduğunda çok hiddetlenmiş ve şairin öldürülmesi için emir vermiştir. Di'

bil el-Huzâî de duyduğu bu korkuyu şiirlerine yansıtmıştır.

Emevî dönemi şairlerinden Ubeydullah b. Hür el-Cu'fî, Kerbelâ hadisesi sırasında Hz. Hüseyin'e yardımı kabul etmemesine rağmen şiirlerinde onun şehâdetinden duyduğu üzüntüyü dile getirmiştir. Süleyman b. Kattâ' el-Adevî et-Teymî, olaydan üç yıl sonra Kerbelâ'dan geçerken yazdığı şiirde Hz. Hüseyin'in şehâdeti sırasında Kays ve Ganî kabilelerinin gösterdiği vefasızlıkları anlatmıştır. Fazl b. Abbas b. Utbe, Hz. Hüseyin'in şehâdetinden duyduğu üzüntüyü ifade etmiş ve onu öldürenleri lânetlemiş, Kerbelâ olayını birçok yönüyle ele alan Fazl b. Abbas b. Rebîa Ehl-i beyt'in başına gelen daha sonraki acılı hadiselerle temas etmiştir. Ebû Dehbel Vehb b. Zemea el-Cumahî de şiirlerinde Emevî döneminin aşırı lüksünü ve iktidarın Ehl-i beyt taraftarlarına uyguladığı baskıyı dile getiren şairlerdendir. Emevî döneminde Hz. Hüseyin ve Kerbelâ şehidleriyle ilgili şiirlerde samimi bir üzüntü ve açık bir öz alma duygusu hâkimdir. Bu sebeple o dönem şairleri Emevî iktidarı için tehlikeli görülmüştür.

Abbâsiler devrinde de Kerbelâ hadisesiyle ilgili şiirler yazılmıştır. Bu dönem şairleri, Ehl-i beyt'in haklarını savunacaklarını umdukları Abbâsî iktidarından bekledikleri gayreti göremeyince hayal kırıklığına uğrayarak onları vefasızlık, Emevîler'in devamı olmak ve intikam sancağını terketmekle suçlamışlardır. Mansûr en-Nemerî, Di'bil el-Huzâî, İbnü'l-Mu'tez ve Kâdî et-Tenûhî bu duyguları dile getiren Abbâsî devri şairleri arasında yer alır.

Hız. Hüseyin'in şehâdetiyle Kerbelâ hadisesi Fâtımîler döneminde yoğun biçimde işlenmiştir. Şerîf er-Radî, İbn Hânî el-Endelüsî, Ebû Firâs el-Hamdânî, Sâhib b. Abbâd bu dönemde eser veren şairler arasında zikredilebilir.

b) Fars Edebiyatında Kerbelâ. Fars edebiyatında konuyla ilgili ilk örnekler daha çok manzum ürünlerle ortaya çıkmıştır. İran'da Şiî mezhebinin yaygınlık kazanmasından sonra Kerbelâ hadisesine verilen önem artmış ve düzenlenen yas törenlerinde mersiye okuma geleneğine bağlı olarak birçok şiir yazılmıştır. Dinî mersiye türünün en önemli bölümü haline gelen Kerbelâ edebiyatı, başta Hz. Hüseyin olmak üzere onun yakınlarının şehâdeti etrafında odaklanmış, şehidler yüceltilip katiller şiddetle yerilmiştir. İlk örnekleri VI. (XII.) yüzyılda görülen bu şiirler arasında Cemâleddin Abdürrezzâk İs-

fahânî'nin "Lağzâb" adlı kasidesi zikredilebilir. Aynı yüzyılda Senâî, divanında Hz. Hüseyin'i bütün şehidlerden üstün tutarken *Hadîkatü'l-ḥakîka*'sında onun Kerbelâ'da yaptıklarını bir cesaret ve özveri örneği olarak gösterir. Özellikle Büveyhîler döneminden itibaren âşûrâ günlerinde Kerbelâ şehidlerinin resmî törenlerle anılmaya başlanması Kerbelâ ile ilgili edebî çalışmaların da artmasına yol açmıştır. İlk Farsça Kerbelâ mersiyesi VI. (XII.) yüzyılda Kavvâmî-i Râzî tarafından yazılmıştır. VII. (XIII.) yüzyılda Sa'dî-i Şîrâzî kasidelerinde Kerbelâ şehidlerini methetmiş, çağdaşı Ferîdüddin Attâr da divanında bu konuya bir bölüm ayırmıştır. VIII. (XIV.) yüzyılda Hâcû-yi Kirmânî'nin Hz. Hüseyin'in şehâdetini anlatan mersiyesi de önemlidir. Bu yüzyıllarda bazı Sünnî kökenli şairler de Kerbelâ hakkında şiirler kaleme almışlardır. Meselâ Seyfeddin Muhammed Fergânî divanındaki kasidelerinde halkı mateme ve ağılamaya davet eder.

X. (XVI.) yüzyıldan itibaren Şîliğin devlet dini olduğu Safevî döneminde bilhassa hükümdarların dinî şiirler yazılmasını teşvik ve bu tür şiir yazan şairleri himaye etmeleri Kerbelâ ile ilgili edebî çalışmaları arttırmıştır. Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin bu alanda en önemli eser sayılan *Ravza-tü's-şühedâ*'ı Kerbelâ şehidlerini anmak için düzenlenen ve "ravza" denilen meclislerde yüzyıllardır okunagelmıştır. Halk bu meclislere katılır, Hz. Hüseyin ve onun dostlarının şehâdetinin hüznünü paylaşırdı. Bu dönemde İmam Herevî, Fahreddîn-i Irâkî, Selmân-ı Sâvecî, Saîd-i Herevî, Hasan-ı Kâşî gibi şairler, Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt'e dair şiirlerinde Kerbelâ hadisesini işlemişlerdir. Nizâm-i Esterâbâdî, Ehlî-i Şîrâzî ve Lisânî-i Şîrâzî gibi şairler de Ehl-i beyt ve onlarla ilgili olaylar hakkındaki şiirleriyle şöhret bulmuşlardır. Daha sonra gelen Hayretî-i Tûnî ve Muh-teşem-i Kâşânî, Ehl-i beyt'e dair mukbeleri anlatan şiirlerin en iyi örneklerini vermişlerdir.

XI. (XVII.) yüzyılın ortalarından itibaren muharrem törenleri sırasında muhtelif tâziye oyunları ortaya çıkmış, XIII. (XIX.) yüzyılın ikinci yarısında tâziyeler Nâsirüddin Şah'ın desteğini almakla kalmamış, bütün milletin en çok önem verdiği temel bir ritüel haline gelmiştir. Tekye veya Hüseyniyye denilen binalar da bu dönemde yapılmıştır. Söz konusu tâziyeler sadece muharrem ve safer aylarında değil bütün aylarda yapılırdı (bk. TÂZİYE).

Kaçarlar döneminde ravza meclislerinin çoğalmasıyla birlikte mersiye yazımı da artmış, bunda Nâsiruddin Şah'ın emir ve teşviklerinin büyük rolü olmuştur. Safevîler devrinde pek uygun görülmemeyen Kerbelâ olayının sahnelenmesi bu dönemde yaygınlaştırılmıştır. Devlet adamları bu işin öncülüğünü yapmış, her yıl Gülistan Köşkü'nün güneyindeki Tekye-i Devlet'te olay sahnelenmiştir. Bu dönem şairlerinin çoğu Kerbelâ olayına dair mesnevi, terciibend, müstezad, kıta ve rubâiler yazmıştır. Visâl-i Şîrâzî'nin mersiyesi, Surûş-i İsfahânî'nin *Ravzatü'l-esrâr*'ı, Yağmâ-i Cendekî'nin *Zübdetü'l-esrâr* adlı mesnevisi bu dönemde kaleme alınan önemli mesnevilerdir. Bunlardan başka Muhammed Nakî b. Ahmed Burûcîdî'nin *Âyî-nü'l-bükâ'sı*, Muhammed Hüseyin b. Muhammed Ali Kirmânî'nin Feth Ali Şah'a sunduğu *Ravzatü'l-Hüseyniyye'si*, Mevlevî Muhammed Sıbgatullah b. Muhammed Gavs'ın *Destân-ı Gam*'ı ve Gulâm Ali Müsevi Cihangirnegârî'nin *Hamle-i Hüseyinî'si* de zikredilmelidir (ayrıca bk. HÜSEYİN [Literatür]).

BİBLİYOGRAFYA :

Browne, *LHP*, III, 171-181, 182, 186; Storey, *Persian Literature*, I/1, s. 207-235; Safâ, *Edebiyyât*, III/1, s. 336-337; Cemşid Melikpûr, *Edebiyyât-ı Nümâyîşî der İrân*, Tahrân 1363 hş., I, 213-216; Nasrullah İmâmî, *Mersiyeserây der Edebiyyât-ı Fârsî*, Ahvâz 1369 hş., s. 57-63; Hüseyin-i Rezmû, *Envâ'-ı Edebî ve Âşâr-ı Ân der Zebân-ı Fârsî*, Meşhed 1372 hş., s. 105-106; P. Chelkowski, "Popular Entertainment Media and Social Change in Twentieth Century Iran", *CHIr.*, VII, 765-814; Bânû Nusret Tecrübekâr, *İrân Edebiyatında Şiir: Kaçarlar Devri* (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1995, tür.yer.; L. Clarke, "Elegy (Marthiya) on Husayn: Arabic and Persian", *al-Serat*, XII, London 1986, s. 13-28; A. Schimmel, "Karbalâ and the Imam Husayn in Persian and Indo-Muslim Literature", *a.e.*, XII (1986), s. 39-42; G. Kanazî, "Kerbelâ" fi'l-e'debî's-Şî'a", *el-Kermil*, sy. 13, Hayfa 1992, s. 179-194.



RIZA KURTULUŞ

c) Türk Edebiyatında Kerbelâ. Hz. Hüseyin'in şehid edilmesini anlatan manzum ve mensur eserlerle bu konuda yazılmış mersiyeler başta olmak üzere Kerbelâ adı Türk edebiyatında önemli bir motif olarak yer alır. Türk muhayyilesinde Kerbelâ, Hz. Hüseyin'le ailesinin ve yakınlarının topluca şehid edildiği bir yerin adı olmanın dışında bu elîm vak'ayı ifadelen diren pek çok şair ve edip tarafından âdetâ bir remiz ve mazmuna dönüştürülerek "vak'a-i dil-sûz-i Kerbelâ, haber-i Kerbelâ" gibi adlarla da anılan acıklı bir konunun adıdır.

Hz. Hüseyin'in başsız bedeninin gömüldüğü bir meşhed iken sonraları üzerine bir türbe yapılan, ardından suya kavuşturulup çöl ortasında güzel bir vahaya dönüştürülen Kerbelâ, Osmanlı tarihi boyunca Türk hacılarının uğrak yeri olarak Âl-i abâ sevgisini tazelemiş, özellikle Türk tasavvuf kültürünü derinden etkilemiştir. Mezhep farkı gözetilmeden bütün müslümanlarca rağbet edilerek bir nevi kutsallık kazanan Kerbelâ hakkında gitgide özel bir ziyaret kültürü oluşmuş, bilhassa Şîî müelliflerce "Fazlû ziyârâtî'l-Hüseyin" gibi kitaplar, "Hz. Hüseyin Ziyaret-nâmesi" gibi tercüman ve gülbankler yazılması geleneği teşekkül etmiş, "Kâmilü'z-ziyârât" gibi eserlere konu olan ziyaret âdâbı gelişmiştir. Halk kültürü ve folklor açısından da zenginleşen Kerbelâ edebiyatta adı sıkça anılan bir yer haline gelmiştir. Ayrıca Arap, Fars ve Türk kültürünün hâkim olduğu İslâm dünyasında Sünnî çevreler yanında bilhassa Şîîlik, Ca'ferîlik, Zeydîlik gibi mezhebi; kızılbaşlık, Alevîlik ve Bektaşîlik gibi zümrevi anlayışlara sahip şair ve yazarlar için bir ilham kaynağı telakki edilir olmuştur (bu hususta bk. Hüseyin Mücîb el-Mısırî, *Kerbelâ beyne şu'arâ'i's-su'ûbi'l-İslâmiyye*, Kahire 1421/2000).

Kerbelâ hadisesinin meydana geldiği asırdan itibaren Hz. Hüseyin'in hayatı efsanevî ve menkıbevî bir hüviyet kazanmıştır. Özellikle Şîî müelliflerin mezhebi gayretleriyle abartılarak anlatılan şehâdetinin hikâyesi yüzyıllarca yazılarak okunmuş, anlatılmış ve dinlenmiş, ismi etrafında yeni birtakım inançlar gelişip yayılmıştır. Bu gelişme, giderek olayda bazı sırların ve hikmetlerin bulunduğu yönünde tecessüslere ve bunların bâtinî yorumlarına da kapı aralamıştır. Bu sebeple bazan hadis bile uydurulmuş, hatta Ahzâb sûresinin 33. Şûrâ sûresinin 23. âyetleri zorlama yorumlarla Ehl-i beyt hakkında tefsir edilmeye çalışılmıştır. Böylece Kerbelâ adı âdetâ bir kült halini almış, Hz. Hüseyin'in şehâdeti için matem tutmak ve bu konuda eser vermek sevap kazanmaya bir vesile kabul edilmiştir.

Muharrem ayının ilk gününden başlayarak en muhteşemi onunda (yevm-i katl, yevm-i âşûrâ) olmak üzere Şîî ve Ca'ferî çevrelerinde "tâziye, şebih" adlarıyla anılan çeşitli törenler tertip edilmesi (geniş bilgi için bk. And, *Ritüelden Drama*, s. 34-36), bilhassa Safevîler'den itibaren devlet protokolüne girecek kadar önem

kazanmıştır. Bu olaylardan çok sonra İslâmîyet'i kabul eden Türk kavimleriyle Endonezya ve Jamaika'ya kadar müslüman toplulukları da içine alacak kadar geniş bir alana yayılan şiirler, özel mersiye ve makteller kaleme alınmıştır. Bu sebeple Kerbelâ Türk edebiyatının da en çok ilgilendiği konular arasında yer almış, müstakil mersiyeler dışında mecaz ve teşbihlerin konuları arasına girmiştir.

Genel olarak dinî-tasavvufî Türk edebiyatında, özellikle de Alevîlik-Bektaşîlik gibi zümre edebiyatlarıyla divan, halk ve âşık edebiyatında Kerbelâ hadisesiyle ilgili olarak müstakil eserler, mersiye ve manzumeler telif edilmiş, ayrıca başta divan şairleri olmak üzere konuya eğilen sanatkârların, halk âşıklarının his ve hayal dünyalarının ortaya konmasında Kerbelâ adı önemli bir mazmuna dönüşmüştür. Türk edebiyatında Kerbelâ olayını ele alan lirik eserlerin pek çoğu manzum olmakla birlikte manzum-mensur karışık ve sadece mensur eserler de kaleme alınmıştır. Bunlardan mesnevi, kaside, gazel, terciibend, terkihibend, rubâi, tu-yuğ, ilâhi, koşma gibi aruzla yazılanlarda "fâilâtün fâilâtün fâilün" gibi halk zihninde yerleşmiş vezinlerin kullanıldığı görülmektedir.

Gerek divan şiiri gerek tekke ve saz şiiri geleneğinde Hz. Hüseyin'e revâ görülen muamelenin lirik ve trajik bir üslûpla anlatıldığı bütün eserlerin ortak özelliklerinden biri Kerbelâ'nın kutsal bir bölge olarak anılması, diğeri de Ehl-i beyt ile Kerbelâ arasında bir bütünlük oluşturulmaya çalışılmasıdır. Şairlerin bu olayla ilgili duygu ve düşünceleri halk nazarında Kerbelâ'nın faziletli bir mekân olması fikrini beslemiş, hakkında efsanevî ve menkıbevî rivayetlerin teşekkül etmesini sağlamıştır. Kerbelâ için şiir yazan, buradaki tarihî hadiseleri mersiye yahut ağıta dönüştüren hemen her şair manzumesinin sonunda Kerbelâ için de bir duada bulunmayı ihmal etmez. Zaman zaman "deş, sahra, çöl" gibi olumsuz adlandırmalar ön plana çıkarılıp bir mahrumiyet bölgesi olarak ifade edilen Kerbelâ aynı zamanda Hz. Hüseyin ile Ehl-i beyt'in kanını taşıdığı için gözlere sürme diye çekilecek bir toprak olarak da anılır.

Türk edebiyatında Kerbelâ üzerine yazılıp daha ziyade muharrem ayının ilk on gününde yapılan toplantılarda okunarak yaygınlaşan eserler arasında, Kastamonulu Şâzî'nin sade bir Türkçe ile 763 Zilhiccesinde (Ekim 1362) telif ettiği *Dâstân-ı Maktel-i Hüseyin* adlı 3034 beyit-

lik eseri önemli bir yer tutar. İsmail Hikmet Ertaylan, Şâzî'den bir yıl önce Yûsufi mahlasını kullanan bir şairin Candaroğlu Hükümdarı Bayezid'e sunduğu 3000 beyitlik bir makteli olduğuna işaret etmektedir ("Yûsufi-i Meddah", *TDED*, 1/4, s. 117-121). Yahyâ b. Bahşî'nin 905 Şâbanında (Mart 1500) tamamladığı *Maktel-i Hüseyin* ise 976 beyit olup 938'de (1532) istinsah edilen bir nüshası Ankara'da bulunmaktadır (DTCF Ktp., Muzaffer Ozak, nr. 1, 248). Lâmilî'nin *Kitâb-ı Âl-i Resûl* adlı eseri de 989 beyitlik bir makteldir. Hacı Nûreddin Efendi'nin 940'ta (1533-34) sade bir Türkçe ile telif ettiği, zayıf bir nazım tekniğine sahip olmakla birlikte kahramanlıkla ilgili beyitleri çok beğenildiği için yedi defa basılan *Vak'a-i Kerbelâ'sı* da (İstanbul 1285-1341) sevilen bir eserdir. Gelibolulu Câmi-i Rûmî'nin sanatkârane bir üslûpla kaleme aldığı *Saâdetnâme* ile (yazmaları için bk. *TCYK*, s. 455-458) Âşık Çelebi'nin *Maktel'i* (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 5329) Hüseyin Vâiz-i Kâşîffî'nin *Ravzatü's-şühedâ'* adlı eserinin tercümesinden ibarettir. Bu makteller arasında her bakımdan en mükemmeli, Fuzûlî'nin *Hadikatü's-suedâ'sıdır*. Şeyma Güngör'ün doktora çalışması olarak neşre hazırladığı eser (Ankara 1987) Türk dünyasında muharrem ayında Sünnî ve Şîî çevrelerce sevilerek okunmuş, dünya kütüphanelerinde bulunan 225'ten fazla yazma nüshasının yanı sıra defalarca basılmış ve manzum kısımları bestelenmiştir (ayrıca bk. **MAKTEL-i HÜSEYİN**).

Adında Kerbelâ kelimesinin yer aldığı, halk için sade bir dille hikâye ve roman üslûbunda kaleme alınmış eserler de vardır. Edhem Efendi'nin *Vak'a-i Kerbelâ'sı* (İstanbul 1291), Sâffî'nin *Kerbelânâme'si* (Türk Dil Kurumu Ktp., nr. 84), Halis Efendi'nin *Vak'a-i Kerbelâ'sı* (İÜ Ktp., TY, nr. 2445), İbnürreşad Ali Ferruh'un *Kerbelâ'sı* (Paris 1305), Hilmizâde İbrâhim Rifat'ın *Hiz. Hüseyin Radıyallahü anh Vak'a-i Dilsûz-ı Kerbelâ'sı* (İstanbul 1326), Mehmed Nâzım'ın *Kerbelâ'sı* (İstanbul 1327), Mîr Câferzâde Mîr Mehmed Kerim'in *Kerbelâ Yankısı* (Bakü 1329), Kemâleddin Şükrü'nün *Kerbelâ: İslâm Tarihinde Nîfat Hasan-Hüseyin Muaviye-Yezid'i* (İstanbul 1928), Ziya Şakir'in *Kerbelâ Vak'ası* (İstanbul 1942) ve *Kerbelânın İntikamı* (İstanbul 1944), Remzi Korok'un *Kerbelâ Şehidleri* (İstanbul 1967), Kemal Pilavoğlu'nun *Âh Kerbelâ!* (Ankara 1967), Necmi Onur'un *Kanlı Kerbelâ* (İstanbul 1968), Murat Sertoğlu'nun

Kerbelâ (İstanbul 1970), S. Münir Yurdapın'ın *Kerbelâ Fâciası* (İstanbul 1970) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır. Ayrıca kütüphanelerde "Vak'a-i Kerbelâ" vb. başlıklar taşıyan, müellifi belli olmayan manzum-mensur pek çok eser mevcuttur.

Kerbelâ olayı etrafında gelişen bu zengin malzeme folklor ve müsikiye de intikal etmiş, Türk din müsisinde hadisenin cereyan ettiği ayda özellikle tekkelerde yapılan dinî merasimlerde muharrem ilâhileri ve mersiyeleleri okunmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Fuzûlî, *Hadikatü's-suedâ* (nşr. Şeyma Güngör), Ankara 1987, s. XX-XXII; Ağâh Sırrı Levend, *Divan Edebiyatı*, İstanbul 1984, s. 132-133; Cemâl Kurnaz, *Hayâlî Bey Divânı'nın Tahlîli*, İstanbul 1996, s. 151, 367; Âmil Çelebioğlu, *Türk Edebiyatında Mesnevî*, İstanbul 1999, s. 56-58; Hüseyin Mücib el-Misrî, *Kerbelâ' beyne şu'a-râ'i's-su'ûbi'l-İslâmiyye*, Kahire 1421/2000; Elnure Azizova, *Kerbelâ Vak'ası* (yüksek lisans tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 41-94; Metin And, *Ritüelden Drama: Kerbelâ-Muharrem-Ta'ziye*, İstanbul 2002, s. 28-53; a.mlf., "Sanat ve Kerbelâ: Muharrem ya da Taziye Gösterileri Pekçok Münyatüre Konu Olmuştur", *Milliyet Sanat Dergisi*, sy. 289, İstanbul 1978, s. 10-12; a.mlf., "Eski Edebiyatımızda Yan Dramatik Bir Tür: Maktel ve Münyatürlü Maktel Yazmaları", *Türkiyemiz*, sy. 61, İstanbul 1990, s. 4-15; I. Mélikoff, "Le drame de Kerbelâ dans le littérature épique turque", *REI*, XXXIV (1966), s. 133-148; Bedri Noyan, "Bektaşî ve Alevîlerde Muharrem Âyini, Aşûre ve Mâtem Erkânı", *HK*, I (1984), s. 89; Günay Kut, "Âşık Çelebi", *DİA*, III, 549; İlyas Üzümlü, "Hüseyin", a.e., XVIII, 521-524.



MUSTAFA UZUN

KERBİYYE

(الكربية)

Ebû Kerb ed-Darîr

(ö. I./VII. yüzyılın sonları)

tarafından kurulan
ve Muhammed b. Hanefiyye'nin
imâmetini kabul edip onun ölmediğini
ileri süren Keysâniyye fırkası
(bk. **KEYSÂNİYYE**).

KERÇ

Kırım'da tarihî bir şehir.

Kırım yarımadasının en doğu ucunda olup Kırım Özerk Cumhuriyeti'nde kendi adını taşıyan idarî birimin (rayon) merkezidir. 1993 yılı rakamlarına göre şehir nüfusu 182.500'dür. Nüfusun büyük çoğunluğunu Ruslar oluşturmaktadır. Şehre kayıtlı Kırım Tatarı sayısı sadece 200 civarındadır. 1980'li yılların sonlarından itibaren

Kırım'a dönerek bölgeye yerleşen Kırım Tatarları'nın sayısı giderek artmakla birlikte bu yerleşimlerin şehir içinden ziyade varoşlarda kurulan yeni yerleşim yerlerine ve çevredeki köylere olduğu dikkat çekmektedir.

Kendi adını verdiği, Karadeniz ile Azak denizini birbirine bağlayan stratejik Kerç Boğazı'nın (Antikçağ'daki adıyla Kimmer Bosforu'nun) üzerinde kurulmuş olması şehre tarih boyunca özel bir yer vermiştir. Kerç'in tarihi, aynı arazi üzerinde milâttan önce VI. yüzyılda kurulan eski Yunan (Miletli) şehri Pantikapeon'a kadar gider. Antik Bosfor Devleti'nin başşehri olan Pantikapeon bölgedeki en önemli merkezlerden biriydi. Pantikapeon milâttan sonra 370'te Hunlar ve 576'da Göktürkler tarafından istilâ edildi. 679'dan itibaren de Hazar Devleti'ne tâbi oldu. Şehrin XI. yüzyıldan başlayarak Kerç (Kerçyu) diye adlandırılmaya başlandığı görülür. Daha sonra Peçenekler'in ve Kıpçaklar'ın eline geçen şehir. XIII. yüzyılın ortalarında bütün bölge gibi Cengiz İmparatorluğu'nun hâkimiyetine girdi. 1318'de Altın Orda Devleti'ne vergi vermek şartıyla Cenevizliler Kerç'e hâkim oldular. 1475'te Kırım'ın güneyindeki Ceneviz hâkimiyetine son veren Osmanlılar Kerç'i de fethettiler. Cenevizliler'den alınan diğer Kırım kaleleri gibi Kerç de yarımada üzerinde bulunmasına rağmen Kırım Hanlığı'na değil Osmanlı Kefe sancağının (daha sonra eyalet) bir parçası olarak doğrudan merkezî idareye bağlandı. Osmanlı hâkimiyetindeki Kerç'te 1520'de biri müslümanlara (Şehzade Camii mahallesi), diğeri hristiyanlara ait iki mahalle bulunuyordu. 1542'ye doğru şehir fizik ve nüfus bakımından gelişme gösterdi, üç müslüman (Şehzade Camii, Hoca Sinan Camii ve Çerkez mahalleleri), iki de hristiyan mahallesi oluştu. 1520'de kırk sekiz hâne müslüman, yetmiş üç hâne hristiyan olmak üzere 121 hâne olan nüfus (yaklaşık 600 kişi), 1542'de 190 hâne müslüman, kırk yedi hâne hristiyan olmak üzere 237 hâneye (yaklaşık 1200 kişi) yükselmiştir. Ayrıca bu dönemde yaptırılmış camî, medrese, hamam ve çeşmelerin mevcut olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında muhtemelen Şehzade Mehmed tarafından yapıldığı için Şehzade Camii olarak da anılan Beyazıt Camii ve Mustafa Çelebi Camii sayılabilir. Şehir XV ve XVI. yüzyıllarda birçok defa Zaporog Kazakları'nın baskınlarına mâruz kaldı. 1076 yılı ortalarında (1666 başları) bu-

rayı gören Evliya Çelebi, Kefe sancağına bağlı bir kaza merkezi olan Kerç'in II. Bayezid döneminde yapılmış bir kalesi olduğunu, içinde 200 ev, bir hamam, on dükkân, II. Bayezid adına inşa edilmiş bir cami, bir Latin kilisesi, 889'da (1484) inşa edilmiş iç kalede ise yirmi ev, bir mescid ve 150 kale neferi bulunduğunu yazar. Şehrin varoş kısmının 300 evden oluştuğunu, burada 995 (1587) tarihli Mustafa Çelebi Camii, ismini belirtmediği bir başka cami ile bir mescid, hamam, han, mektep, medrese, 100 dükkânın mevcut bulunduğunu da belirtir. Bu bilgilere göre Kerç'in 2000-2500 nüfuslu bir kasaba haline geldiği anlaşılmaktadır.

Azak Kalesi'nin 1696'da Ruslar'ın eline geçmesi ve bunun 1700 yılında imzalanan İstanbul Muahedesi ile tanınması üzerine Ruslar'ın Azak denizi vasıtasıyla Karadeniz'e inebilecekleri endişesi Osmanlı Devleti'ni tedbir almaya sevketti. Bu amaçla Kerç Boğazı'nın suni olarak kapatılması bile bir ara tartışıldı. Neticede, 1114 (1702) yılında Kerç Boğazı'nı korumak üzere büyük ve müstahkem bir kale inşa edilmesine karar verildi. Böylece 1115'te (1703) Kerç şehrinin 10 km. kuzeydoğusunda Akıntı Burnu mevkiinde Yenikale yapıldı.

1769-1774 Osmanlı-Rus savaşında Osmanlı Devleti'nin yenilmesi üzerine Kerç ve Yenikale elden çıktı. 1774'te Küçük Kaynarca Antlaşması hükümlerine göre Yenikale ile birlikte Rusya'ya terkedilen Kerç bu tarihten sonra tam bir Rus şehri olarak gelişti ve Şark havasını büyük ölçüde kaybetti (şehre ilk yerleştirilenler, Osmanlı hâkimiyetinden kaçarak Rusya'ya sığınan Ege adaları sakinlerinden Rumlar oldu). Kerç, Rusya tarafından ilhâkının ardından Rus Karadeniz filosunun ilk üssü oldu. 1790'da Kerç önlerinde Rus ve Osmanlı donanmaları arasında meydana gelen deniz savaşında Amiral Fyodor Uşakov kumandasındaki Rus donanması Osmanlılar'a karşı zafer kazandı. Şehir, 22 Ekim 1821'de Kırım'ın bağlı bulunduğu Tavrida "guberniya"sından ayrı tutularak Yenikale ile birlikte özel şehir idaresi statüsüyle doğrudan merkeze bağlandı. Böylece Kerç'in bundan sonraki gelişmesi etnik, demografik ve sosyal yönden olduğu kadar idarî olarak da Kırım'ın diğer kısımlarından ayrılmış oldu. Kerç, Kırım Savaşı esnasında 24 Mayıs 1855'te İngiliz-Fransız-Osmanlı müttefik orduları tarafından işgal edilip 7 Haziran 1855'ten itibaren Kerç ve Yenikale'nin muhafazası Osmanlı ordusuna havale edildiyse de 1856 Paris

Antlaşması ile müttefik birlikler şehri Ruslar'a iade ettiler.

Daha sonraki yıllarda Kerç bir liman, demiryolu istasyonu ve sanayi (bilhassa metalürji, konserve, tütün vb.) merkezi olarak gelişti. Müslüman cemaati, çevrede ve genel olarak Kerç yarımadasında yoğun olmasına rağmen şehir içinde ancak küçük bir azınlık teşkil ediyordu (1897'de yapılan resmî nüfus sayımına göre toplam 33.347 kişiden oluşan şehir nüfusunun yalnızca 1909'u müslümandı). Şehir içinde bir caminin mevcut olduğu bilinmektedir. Osmanlı devrinden kalan bu cami şehirde Rus hâkimiyetinin tesisinden sonra XVIII. yüzyılın son çeyreğinde Ortodoks kilisesine çevrilerek yeniden inşa edilmişti. Bina yeni aldığı şekille soğan kubbeli ve üç nefli bir kilise haline gelmişti. 1839'da buraya Kırım Tatarları'ndan bazılarının yerleştirilmesi üzerine hükümet kararıyla bina tekrar camiye çevrilerek 24 m. yüksekliğinde bir minare inşa edilmiş, ancak soğan kubbe dahil Ortodoks kilisesinin birçok özelliğini de korumuştur. Müslümanların şehir içinden ziyade çevrede oluşundan dolayı, 1906 yılında açılan ve kısa bir süre faaliyet gösterebilen Kerç Rüşdiyesi civardaki Kırım Tatar köyü Saraymen'de açılmıştı.

Kerç, Sovyet hâkimiyeti altında tam bir sanayi şehrine dönüştürüldü. Şehir içindeki müslüman nüfus yine küçük bir azınlık olarak kaldı (1933'te ancak % 4). II. Dünya Savaşı sırasında kanlı muharebelere sahne olan şehir Alman ve Sovyet orduları arasında birkaç defa el değiştirdi. 18 Mayıs 1944'te Kırım'ın bütün diğer yerlerinde olduğu gibi Kerç'teki Kırım Tatarları'nın da tamamı sürgün edildi. Yaklaşık yarım asırlık bir yasaktan sonra Kırım Tatarları ancak 1980'li yılların sonlarından itibaren Kerç çevresine dönmeye başladılar. Günümüzde Kerç, Kırım Özerk Cumhuriyeti'nin önemli bir sanayi, tersane, liman ve balıkçılık merkezi durumundadır. 2000'li yıllardan az önce nüfusu 200.000'e yaklaşmıştı (1991'de 178.000).

İçinde ve çevresinde antik devirlere ait çok önemli kalıntıları barındıran Kerç'te günümüzde şehir içinde -eski cami binası hariç- Türk-İslâm dönemine ait kayda değer herhangi bir eser mevcut değildir. Bununla birlikte şehir merkezinin dışında yer alan Osmanlı eseri Yenikale büyük ölçüde sağlam olarak ayakta durmaktadır. Ayrıca Kırım'a dönmekte olan Kırım Tatarları 1990'ların başlarında eski camiye geri alarak restore etmiş ve tekrar ibadete açmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VII, 684-687; *Gorodskie poseleniya v Rossiyskoy İmperii*, Sankt Petersburg 1864, IV, tür.yer.; *Pamyatnaya kniga Tavricheskoj gubernii na 1867 g.*, Akmescit 1867; V. H. Kondaraki, *V pamyat stoletiya Krıma. İstoriya i arheologiya Tavridi*, Moskova 1883; A. Bezçinskiy, *Putevoditel po Krımu*, Moskova 1903; *Pervaya vseobščaya perepis naseleniya Rossiyskoy İmperii, 1897 g. XVI. Tavricheskaya guberniya*, Sankt Petersburg 1904; *Krım. Putevoditel*, Akmescit 1926; B. V. Baranov, *Krım. Putevoditel*, Moskova 1935; W. Barthold, *Soçineniya*, Moskova 1968, III, 458-459; a.mlf., "Kerç", *İA*, VI, 582-583; *Krım. Putevoditel*, Akmescit 1982; S. M. Çervonnaya, *İskusstvo tatarskogo Krıma*, Moskova 1995; Yücel Öztürk, *Osmanlı Hakimiyetinde Kefe: 1475-1600*, Ankara 2000, s. 265-272; "Kerç", *BSE*, XXXII, 232-233; C. E. Bosworth, "Kerç", *EI*² (İng.), IV, 891-892.



HAKAN KIRIMLI

KERDERİ, Hâfızüddin

(bk. BEZZÂÎ).

KERDERİ, Şemsüleimme

(شمس الائمة الكردي)

Şemsüleimme Muhammed b. Abdissettar b. Muhammed el-İmâdî el-Berâtekinî el-Kerderî (ö. 642/1244)

Hanefî fakihî.

18 Zilkade 559'da (7 Ekim 1164) Hârizm bölgesinin idarî merkezi olan Gürgeç'e (Cürcâniye) bağlı Kerder şehrinin Berâtekin kasabasında dünyaya geldi. Kureşî'nin verdiği bu bilgiye karşılık Kefevî onun aynı yıl Kerder'de doğduğunu belirtir. En tanınmış hocaları olan Kâdîhân ve Burhâneddin el-Merginânî'nin sırasıyla 592 (1196) ve 593 (1197) yıllarında vefat ettikleri göz önüne alınırsa Kerderî'nin doğumu için Leknevî'nin kaydettiği 599 (1203) tarihinin yanlış olduğu ortaya çıkar. Bu yanlışın, onun eserinin temel kaynağını oluşturan Kefevî'nin *Ketâ'ibü'l-âmi'l-ahyâr*'ına ait elindeki nüshada mevcut istinsah hatasından ileri geldiği anlaşılmaktadır. Zira Leknevî, başka bir kaynakta gördüğü 559 (1164) tarihini Kefevî'nin verdiği yıla aykırı bularak dikkate almazken Kefevî bu tarihi esas alır. Ayrıca Kureşî, Kerderî'nin künyesini Ebü'l-Vecd olarak verirken Zehebî, İbn Kutluboğa ve el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî Ebü'l-Vahde şeklinde kaydederler. Son kaynağın Kerdüzi diye verdiği nisbe de Kerderî'nin yanlış yazılmış şekli olmalıdır. İbnü'l-İmâd,

Şemsüleimme el-Kerderî'yi Tâceddin el-Kerderî ile karıştırdığından babasının adını Abdülgaflâr diye kaydetmiştir. Kerderî'nin İmâdî nisbesi ise büyük dedelerinden biriyle ilgilidir.

Kerderî Hârizm'de yetişti. Burada *el-Muğrib* müellifi Mutarrizî'den Arap dili ve edebiyatı öğrendikten sonra gittiği Semerkant'ta Burhâneddin el-Merginânî'den meşhur eseri *el-Hidâye*'yi okudu; ayrıca *Şir'atü'l-İslâm* müellifi Rûknü'lislâm İmâmzâde'den fıkıh dersi aldı. Ardından tahsilini sürdürdüğü Buhara'da Bedreddin el-Versekî, Şerefeddin Ömer b. Muhammed el-Akilî, İmâdüddin ez-Zerencerî, Ahmed b. Muhammed el-Attâbî, Nüreddin es-Sâbûnî, Kâdîhan gibi hocaların fıkıh, hadis ve tefsir derslerini takip etti. Başta fıkıh ve usulü olmak üzere dinî ilimlerde derin bilgi sahibi oldu. Debûsî ve Şemsüleimme es-Serahsî'den sonra fıkıh usulünü onun ihya ettiği söylenir. Büyük bir üne kavuşan Kerderî'nin yetiştirdiği talebeler arasında kız kardeşinin oğlu olduğu için Hâherzâde lakabıyla tanınan Bedreddin Muhammed b. Mahmûd el-Kerderî, Seyfeddin el-Bâharzî, Hamîdüddin ed-Darîr, Ebû'l-Berekât en-Nesefî, Fahreddin Muhammed b. Muhammed el-Maymergî, Sirâcüddin Muhammed b. Ahmed el-Karnebî, Zahirüddin Muhammed b. Ömer en-Nevcâbâzî gibi âlimler bulunmaktadır. Kerderî 9 Muharrem 642 (17 Haziran 1244) tarihinde Buhara'da vefat etti ve buraya yarım fersah mesafe-deki Sebezmûn'da defnedildi.

Zamanında Hanefî fukahâsının önde gelen âlimlerinden biri olan Kerderî'nin Hüsâmeddin el-Ahsikeşî'ye ait *el-Müntehab fî usûlî'l-mezheb*'i şerhettiği (İbn Kutluboğa, s. 64) ve *Te'sîsü'l-kavâ'id* (*Keşfü'z-zunûn*, I, 333) adıyla bir eser yazdığı zikredilirse de bunların günümüze ulaşan nüshaları bilinmediği gibi diğer kaynaklarda da herhangi bir eserinden söz edilmez. Fakat Hanefî mezhebinin ve Ebû Hanîfe'ye yönelik eleştirilere cevap verdiği bir risâlesinin çeşitli nüshaları zamanımıza ulaşmıştır. Müellif önsözde Ebû Hanîfe'yi kötüleyen bir kimseye rastlamadığını, ancak Halep'e gittiğinde Gazzâlî'nin *el-Menhûl* adlı fıkıh usulüne dair eserinin sonunda İmam Şâfiî ve mezhebinin diğerlerinden üstünlüğünü dile getirdiğini ve bu vesileyle Ebû Hanîfe'ye ağır ithamlarda bulunduğunu (*el-Menhûl*, s. 495-504) görünce risâleyi kaleme alarak ona cevap verdiğini söyler. Leknevî bu risâlenin iyi bir çalışma olduğunu, müellifin

bazı yerlerde İmam Şâfiî ve mensuplarına yönelik ağır ifadeler kullanmakla birlikte Gazzâlî'nin yazdıklarına göre bunun hafif bile kaldığını belirtir (*el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 177).

Şâfiî ulemâsından İbn Hacer el-Heytemî, Ebû Hanîfe'nin biyografisine dair *el-Hayrâtü'l-hisân* adlı eserinde Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'de Ebû Hanîfe hakkında son derece saygılı ifadeler kullandığını (I, 43), dolayısıyla Ebû Hanîfe'ye dair ağır ithamların yer aldığı kitabın Gazzâlî'ye ait olamayacağını ve kendi gördüğü nüshanın üzerinde Mahmûd el-Gazzâlî diye bir Mu'tezilî âlimin adının bulunduğunu belirterek Kerderî'nin bu eserin Gazzâlî'ye ait olduğu var sayımından hareketle risâlesini yazdığını söyler (s. 11; krş. *Keşfü'z-zunûn*, I, 837). *el-Menhûl*'deki ifadelerin zındıklar tarafından kitaba eklenerek Gazzâlî'ye maledildiğini belirten İbn Hacer, bazı Hanefî âlimlerinin bu sözlerin Gazzâlî'ye ait olması halinde bile olgunluk döneminden önceki yıllarda söylenmiş olacağını düşündüklerini kaydeder (*el-Hayrâtü'l-hisân*, s. 11, 26-27). Bu durum, *el-Menhûl*'ün Gazzâlî'ye ait olup olmadığı hususunda bazı tartışmaların doğmasına zemin hazırlamıştır (*el-Menhûl*, neşreden giriş, s. 31-40; Abdurrahman Bedevî, s. 6-9).

Kerderî'nin risâlesinin günümüze ulaşan ve muhtemelen müstensih tercihlerini yansıtan farklı isimdeki belli başlı nüshaları şunlardır: *el-Hakku'l-mübîn fî idhâdî şübehi'l-mübtilîn* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2424, vr. 1^a-67^b); *Risâle fî te'yîdî mezhebi Ebî Hanîfe* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 780); *Risâle fî'r-red 'ale'l-İmâm el-Gazzâlî* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2768, vr. 1-43); *Kitâb fi'r-red 'alâ men yu'ânid Ebâ Hanîfe ve aşhâbeh* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 779); *er-Red ve'l-intişâr 'alâ mezhebi imâmî'l-e'imme ve sirâci'l-ümme* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2732, vr. 153-176; Beyazıt Devlet Ktp., Bayezid, nr. 5196); *el-Fevâ'idü'l-münife fi'z-zebbi 'an Ebî Hanîfe* (Brockelmann, GAL, I, 474). Süleymaniye Kütüphanesi tasnif fişlerinde ve Brockelmann tarafından (GAL Suppl., II, 316) bazı nüshaların Hâfizüddin el-Bezâzî'ye nisbet edilmesi, Bezâzî'nin aynı zamanda Kerderî nisbesini de taşımasından kaynaklanmış olmalıdır (risâlenin yazmaları için ayrıca bk. a.g.e., I, 654; II, 316).

BİBLİYOGRAFYA :

Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1387/1967, I, 43; a.mlf., *el-Menhûl* (nşr. M. Hasan Heyto), Dimaşk 1400/1980, s. 495-504; ayrıca bk. neşreden giriş, s. 31-40; el-Melikü'l-Eşref er-Resûlî, *el-'Ascedü'l-mesbûk* (nşr. Şâkir Mahmûd Abdülmün'im), Bağdad 1395/1975, s. 533; Zehbî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXIII, 112-114; Safe-dî, *el-Vâfi*, III, 254; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-mudîyye*, III, 61, 228-230; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VI, 351; İbn Kutluboğa, *Tâcû't-terâcîm fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad 1962, s. 64; İbn Hacer el-Heytemî, *el-Hayrâtü'l-hisân* (nşr. Halîl el-Meys), Beyrut 1403/1983, s. 11, 26-27; Mahmûd b. Süleyman el-Kefevî, *Ketâ'ibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâ'i mezhebi'n-Nu'mânî'l-muhtâr*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 548, vr. 144-145; *Keşfü'z-zunûn*, I, 333, 837; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), V, 376-377; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 176-177; Brockelmann, GAL, I, 474; Suppl., I, 653-654; II, 316; Abdurrahman Bedevî, *Mu'ellesâtü'l-Gazzâlî*, Kuvveyt 1977, s. 6-9, 331; Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 64-65.



AHMET ÖZEL

KERECİ

(الكرجي)

Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen
el-Kerecî el-Kerhî
(ö. 410/1019'dan sonra)

İslâm cebirinin en önemli eserlerinden
el-Fahrî'yi yazan matematikçi
ve bilinen ilk hidroloji mühendisi.

Nisbelerinden Tahrân dolaylarındaki Kerec'de doğduğu (veya orali bir aileye mensup olduğu) ve uzun süre Bağdat'ta Kerh bölgesinde yaşadığı anlaşılmaktadır. Muhtemelen, Büveyhî Veziri Ebû Gânim'e ithaf ettiği *Kitâbü İnbâti'l-miyâhi'l-hafîyye* adlı eserini 410 (1019) yılında bitirdikten sonra ölmüştür. Hayatının büyük bir kısmını Büveyhîler döneminde Bağdat'ta geçirdiği ve rahat bir ömür sürdüğü bilinmektedir.

Hârizmî ve Ebû Kâmil'in cebir alanındaki çalışmalarını geliştirip bu ilme yeni yöntem ve kavramlar kazandıran Kerecî, cebri "bilinenler yardımıyla bilinmeyen bulunmasını sağlayan bir hesaplama usulü" diye tanımlar ve daha önce bu konuda yazılan eserlerin yeterli olmadığını, kendisinin bazı yeni kuralları koyarak cebirsel denklemlerin çözümünü kolaylaştırmayı tasarladığını, fakat önceleri Bağdat'taki siyasî ve içtimâî karışıklıklar sebebiyle buna fırsat bulamadığını, ancak büyük vezir Fahrülmülk Ebû Gâlib Muhammed b. Ali b. Halef'in teşvik ve yardımlarıyla bu düşüncesini gerçekleştirdiğini söyler. Onun *Kitâbü İnbâti'l-miyâh* ve *Kitâb fi'l-*

'Ukûd ve'l-ebniye adlı eserlerinden de günümüz tanımlamalarına uygun bir su ve su yapıları mühendisi olduğu anlaşılmaktadır.

Eserleri: 1. *el-Faḥrî fî (şinâ'att) 'l-cebr ve'l-mukâbele*. Kerecî bu esere ithaf ettiği Vezir Fahrülmülk'e nisbetle *el-Faḥrî* ismini vermiştir. Franz Woepcke kitabı, Köprülû (nr. 950) ve Süleymaniye (Lâleli, nr. 2714; Esad Efendi, nr. 3157) kütüphanelerindeki nüshaları görmeden sadece Paris nüshasını (Bibliothèque Nationale, nr. 2459) esas alarak Fransızca özetleriyle birlikte yayımlamıştır (Paris 1853). Eser iki kısma ayrılır. İlk kısımda cebirsel hesap teorisiyle birinci ve ikinci dereceden belirli ve belirsiz denklemler konusu ayrıntılı biçimde işlenmiş, ikinci kısımda cebir problemleri verilmiştir. Birinci kısmı oluşturan on beş bölümden ilk dokuzu cebir işlemleri teorisine, geri kalanları denklemler çözümüne ayrılmıştır; çözümlerin dönemin cebir anlayışına uygun olarak geometrik kanıtlarla da ispat edildiği görülmüştür. Kerecî, zamanında cebre dair en mükemmel inceleme olan bu kitabında ilk defa cebirsel üsleri sistemli biçimde incelemiş, aritmetik işlemlerini cebir terim ve ifadelerine uygulamış ve yine ilk defa polinomlara ulaşmıştır. Onun ele aldığı problemlerden birinde, küplerinin toplamı rasyonel bir sayının karesini veren iki rasyonel sayının bulunması istenmektedir. Sembolik gösterimle problem $x^3 + y^3 = z^2$ belirsiz denklemine dönüşür. Belirsiz denklemler konusunda Diophantus'un etkisinde kaldığı bilinen Kerecî, söz konusu denklemi $x = \frac{n^2}{1+m^2}$, $y = mx$, $z = nx$ (m ve n rasyonel sayılar) şeklinde ele alır ve $m = 2$ ve $n = 3$ için $x = 1$, $y = 2$, $z = 3$ çözümlerini bulur; böylece tabii sayıların kare ve küplerinin toplamını hesaplar. 2. *el-Kâfi fî 'l-hisâb*. Kerecî'nin yine Vezir Fahrülmülk'e ithaf ettiği eser hisâbü'l-hevâîye (zihin hesabı) dairdir. Altmış dokuz babdan oluşan kitapta hesap işlemleri rakamlarla ifade edilmemesine rağmen son derece kolay ve anlaşılır bir üslûpta açıklanmış, ayrıca zihni aritmetik yanında özet olarak cebire de yer verilmiştir. Meselâ birinci ve ikinci dereceden denklemler çeşitleriyle ilgili örnekler: $ax = b$ denklem tipi için $3x + \frac{1}{3}x = 10$, $\frac{1}{5}x + \frac{1}{10}x = 8$ ve $2x + \frac{1}{11}x = 5\frac{1}{2}$; $ax^2 + bx = c$ denklem tipi için $x^2 + 10x = 39$, $3\frac{1}{3}x^2 + 10x = 60$ ve $\frac{1}{4}x^2 + 3x = 16$; bu tip denklemlerin genel çözümü için $x^2 + \frac{b}{a}x + \frac{c}{a}$ dan $x = \sqrt{\frac{c}{a} + (\frac{b}{2a})^2} - \frac{b}{2a}$ formülü ve $\frac{a}{d}x^2 + bx = c$,

$a < d$ için $x^2 + \frac{bd}{a}x = \frac{cd}{a}$ ve buradan $x = \sqrt{\frac{cd}{a} + (\frac{bd}{2a})^2} - \frac{bd}{2a}$ formülü; $ax^2 + c = bx$ denklem tipi için $x^2 + 21 = 10x$ denklemini ve $x = 5 \pm \sqrt{5^2 - 21} = 5 \pm 2 = 7$ ve 3 çözümleri; $ax^2 = bx + c$ denklem tipi için $x^2 = 3x + 4$ denklemini ve $x = 1\frac{1}{2} + \sqrt{4 + (\frac{3}{2})^2} = 1\frac{1}{2} + 2\frac{1}{2} = 4$ çözümü gibi. Eser ilk defa, Adolf Hochheim tarafından Gotha (nr. 1774) nüshası esas alınarak Almanca'ya çevrilip Arapça metniyle birlikte üç cilt halinde yayımlanmıştır (*Kâfi fî 'l-hisâb des Abû Bekr Muhammed Ben 'Alî Husain al-Karkhi*, Halle 1878-1880). Daha sonra Ahmed Selîm Saidân kitabın cebirle ilgili kısmını *'İlmü 'l-hisâbi 'l-'Arabî* içinde neşretmiştir (Amman 1971, s. 367-466), Sâmî Şelhûb de günümüze intikal eden dokuz nüshanın beşini karşılaştırarak eserin ilmî neşri-ni gerçekleştirmiştir (Halep 1406/1986). *el-Kâfi* üzerine biri Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed eş-Şikâk el-Bağdâdî (TSMK, III. Ahmed, nr. 3155/2), diğeri M. Ali b. Hasan b. Ahmed eş-Şehrezûrî (Süleymaniye Ktp., Yenicaî, nr. 801) tarafından yazılan iki de şerh bulunmaktadır. 3. *el-Bedî' fî 'a'mâlî 'l-hisâb*. Hacimce küçüklüğüne rağmen cebir ilminin V. (XI.) yüzyıl başlarında ulaştığı düzeyi göstermesi bakımından önemli olan eseri Âdil Enbûbâ Fransızca özetleriyle birlikte yayımlamıştır (Beyrut 1964). 4. *'İlelü hisâbi 'l-cebr ve'l-mukâbele*. Dört işlemle ikinci dereceden denklemleri konu edinen eser, çözümlerde geometriye başvurmada yalnız cebirsel yolları kullanması sebebiyle bu ilmin modern şeklini almasına önemli katkı sağlamıştır. Melek Dosay (Gökdoğan) kitabın edisyon kritiğini yapmış ve metni Türkçe'ye çevirerek neşretmiştir (Ankara 1991). 5. *Kitâbü 'İnbâti 'l-miyâhi 'l-hafiyye*. Yer altı sularının bulunduğu arazilerin fizikî durum ve bitki örtüsü açısından tasvirini, su kaynaklarının tanımını, ayrıca sularındaki sertlik derecesinin sebepleriyle yer altı sularının çıkarılma tekniklerini konu alan eser Haydarâbâd'da basılmış (1359), daha sonra da metni Ali Mezâhîrî tarafından Fransızca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Nice 1973). Eser kısmen İngilizce'ye de çevrilmiştir (Beyrut 1970). 6. *Kitâbü 'l-Eczâr*. Matematikteki köklerle ilgilidir (Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Ktp., Haraççıoğlu, nr. 1169/3).

Kerecî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Muhtaşar fî 'l-hisâb ve'l-misâha*, *Kitâb fî hisâbi 'l-Hind*, *Kitâbü 'l-İstikrâ*, *el-Medḥal ilâ 'ilmi'n-nücûm*, *Risâle fî 'l-ḥaṭa'eyn*, *Nevâdi-*

rû 'l-eşkal, *Kitâbü 'd-Devr ve'l-Veşâyâ*, *Kitâb fî 'l-ukûd ve'l-ebniye* (uygulamalı bilim alanındaki çalışma, bina, köprü, kanal ve kale inşaatlarındaki yapı teknikleriyle ilgilidir).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Ekfânî, *İrşâdü'l-kâsîd*, Beyrut 1322, s. 108; Kalkaşendî, *Şubḥu 'l-a'sâ*, Kahire 1922, II, 475; Sâlih Zekî, *Âsâr-ı Bâkiye*, İstanbul 1329/1911, II, 264-268; Sarton, *Introduction*, Baltimore 1927, I, 718; M. Krause, *Stambuler Handschriften Islamischer Mathematik*, Bremen 1935, s. 473; F. Cajori, *A History of Elementary Mathematics, with Hints on Methods of Teaching*, London 1953, s. 106; Kadri Hâfız Tûkân, *Tûrâşu 'l-'Arabî 'l-ilmî*, Kahire 1954, s. 249-256; Sezgin, *GAS*, V, 325-329; Rüşdi Raşid, "al-Karajî", *DSB*, VIII, 240-246; Melek Dosay, *Kerecî'nin "İlel Hesab el-Cebr ve'l-Mukâbele" Adlı Eseri*, Ankara 1991; Sâmî Şelhûb, "el-Kerecî", *Ebhâşu'n-nedveti 'l-âlemiyeti'r-râbi'a li-târîhi 'l-'ulûm 'inde 'l-'Arab*, Halep 1413/1992, I, 109-118; G. Levi Della Vida, "Appunti e Quesiti di Storia Letteraria Araba", *RSO*, XIV (1933), s. 249-283; Âdil Enbûbâ, "el-Kerecî", *ed-Dirâsâtü 'l-edebiyye*, II-III, Beyrut 1959, s. 73-104; M. Solignac, "Mohamed al-Karagî, ingénieur hydrologue", *IBLA*, XXXVII/134 (1974), s. 315-328; J. Vernet, "al-Karadji", *EP* (Ing.), IV, 600.



MELEK DOSAY GÖKDOĞAN

KERECİ

(الكرك)

Ürdün'de kalesiyle meşhur tarihî bir şehir.

Lut gölünün 15 km. kadar doğusunda, denizden 1000 m. yükseklikteki Kerek platosunun çok sarp bir kesiminde milâttan önce III. binyılda kurulmuştur. Adı Ârâ-mice **karha** "şehir" kelimesinden gelir; milâttan önce XIII-VIII. yüzyıllar arasında Moab Krallığı'nın başşehri idi.

İslâm'ın ilk fetihleri sırasında barış yoluyla müslüman idaresi altına giren Kerek sonradan Haçlılar'ın eline geçti ve Kudüs Kralı Foulque d'Anjou (1131-1143) burada bir kale yaptırdı; kale bir hendekle şehirden ayrılıyordu. Bu dönemde hac kafilelerine büyük zarar veren Kerek, Hittin Savaşı'ndan sonra ele geçirilerek (1188) Selâhaddin-i Eyyûbî'nin kardeşi I. el-Melikü'l-Âdil'e iktâ edildi. el-Melikü'n-Nâsır Dâvûd'un yarı bağımsız bir emirlik merkezi haline getirdiği Kerek, 1263'te I. Baybars tarafından Memlûkler'e bağlanarak tahkim ve imar edildi.

Memlûkler devrinde Kerek'e büyük önem verildi ve burası nâiblik merkezi yapıldı. el-Melikü'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun tahttan uzak kaldığı dönemlerde burada oturdu ve şehri hanlar, hamam-

lar, mescidler ve hastahanelerle süsledi. Kahire'ye döndüğünde oğlu Ahmed'i Kerek'e emir tayin etti, orada bulunan nâibe de oğlunun eğitimi ve yetiştirilmesi görevini verdi. Muhammed b. Kalavun'dan sonra yerine oğlu el-Mansûr Seyfeddin Ebû Bekir sultan olduğunda (1341) Kerek'te bulunan Emîr Ahmed de kendi adına biat almaya başladı ve biatlar artınca Kerek'ten başka Gazze ve Kudüs'te de hutbeler onun adına okunur oldu. Aynı yıl en-Nâsir Şehâbeddin unvanıyla tahta çıkan Emîr Ahmed devleti Kerek'ten yönetmek istedi. Kahire'deki devlet ileri gelenleri idarenin uzaktan yürütülemeyeceğini söylediler ve onu başşehir çağırdılar. Şehâbeddin Ahmed Kahire'ye gittiysede kısa bir süre sonra Kerek'e döndü; bunun üzerine devlet adamları kardeşi İsmâil'e biat ettiler (1342). Yeni sultan el-Melikû's-Sâlih İmâdüddin İsmâil, ağabeyi Ahmed'e Kahire'ye bağlı olmak şartıyla çok sevdiği Kerek'i çevresiyle birlikte kendisine bırakabileceğini bildirdi; ondan olumlu cevap gelmeyince şehir ve kale kuşatıldı. Yeni sultan ayrıca Kerek'e götürülen saraya ait kıymetli eşya ile sultanlık âlâmetlerini de geri istiyordu. Neticede mücadeleyi kaybeden Ahmed öldürüldü (1344). Devleti büyük sıkıntıya sokan bu önemli hadiseden sonra veba salgınının da çıkması yüzünden Kerek ve civarındaki halk başka yerlere göçtü. O yıllarda bölgeyi gezen İbn Battûta nüfusun azlığını bu hastalığa bağlar ve halkın bahçe ve tarlalarda çalışamayıp göç ettiğini anlatır.

Kerek'in önemli bir özelliği, Kahire'den uzak tutulmak istenen yüksek seviyedeki devlet yöneticilerinin sürgün yeri olarak kullanılmasıydı. Bilhassa Bahrî Memlûkleri'nin son dönemlerinde Berke, Berkuk, Tanboğa, Çerkez Halil, Akboğa gibi emir-

ler burada yıllarca tutuklu kaldılar. 1376 yılında hacca niyet eden el-Melikû'l-Eşref Nâsirüddin II. Şa'bân, geride kalan emirler fitneye alet olmasınlar diye Kalavun sülâlesinden gelenlerin hepsini Kerek Kalesi'nde zorunlu ikamete tâbi tuttu. 1388'de ez-Zâhir Seyfeddin Berkûk da saltanattan uzaklaştırılınca Kerek'e gönderildi ve ikinci defa tahta çıkıncaya kadar iki yıl orada kaldı.

1517 yılında bölge Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetine girdi. Evliya Çelebi'nin yazdığına göre Kerek'te yaşayan Araplar, Yavuz Sultan Selim'e gelerek kalenin ve şehrin anahtarlarını teslim etmişlerdir. Şehir ve kale hakkında bilgi veren Evliya Çelebi Katrâne Kalesi'ni Kerek'ten bakıp gördüklerini de anlatır. Kerek ve Katrâne hac yolu üzerinde oldukları için Hicaz demiryolu aynı güzergâhı takip etmiş ve Katrâne'de bir istasyon yapılmıştı. Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrâhim Paşa'ya karşı Şam ve Filistin'de ayaklanma başladığında isyancılar Kerek'te toplandılar; ancak İbrâhim Paşa kaleyi ele geçirdi hepsini kılıçtan geçirdi (1834). Daha sonra bölgedeki kabilelerin çıkardığı sorunlar yüzünden burası mutasarrıflık merkezi haline getirilerek Şam vilâyetine bağlandı (1893) ve yeniden imar edildi. 1910 yılında Kerek bölgesinde nüfus sayımı yapıldı, alınan sonuçlara göre vergi tahsili ve askere çağırma işlemlerine geçildi. Fakat bu durum halkın tepkisine yol açtı; Kerek'in en meşhur ailesi olan ve uzun süre buranın zaîmliğinde bulunan Mecâlîler, Katrâne çevresindeki bedevîlerle birlikte isyan ettiler; isyan Cebelidürûz'dan gönderilen askerler tarafından bastırıldı. Osmanlı Devleti'ne bağlı olduğu son dönemde Kerek Suriye vilâyetinde Maan sancağının merkeziydi. Günümüzde Ürdün'de bir muhafaza merkezi olan

şehrin çevresinde planlı biçimde tahıl ve sebze tarımı yapılmakta, Ürdün halkı başlıca gıda ihtiyacını bu bölgeden karşıladığı gibi ürünler komşu Arap ülkelerine de ihraç edilmektedir. 1999 verilerine göre Kerek'in nüfusu 196.980'dir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Dahiliye Nezareti, Siyasî, nr. 86/4-1; 86/4-2; 86/4-3; İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr*, Kahire 1322, I, 28, 80; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 260-270; XIV, 69, 201-212; İbnü'l-Furât, *Târîh* (nşr. K. Züreyk - Neclâ İzzeddin), Beyrut 1939-42, VII, 22, 54, 160; VIII, 119; Makrîzî, *es-Sülûk*, I, 534-581, 595, 614, 625, 685, 760, 768; II, 47, 119, 774; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, VII, 54-87, 194, 272; VIII, 240; IX, 35, 164; X, 34, 72, 197; XI, 349; Evliya Çelebi, *Seyahat-nâme*, IX, 581-582; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*, İstanbul 1326, s. 659; F. M. Abel, *Géographie de la Palestine*, Paris 1938, II, 418-419; Mustafa Murâd ed-Debbâğ, *Bilâdünâ Filistin*, [baskı yeri yok] 1405/1985, I/2, s. 523-543; Yûsuf Dervîş Gavânime, *İmâretü'l-Kerek el-Eyyûbiyye*, Amman 1980, tür.yer.; a.mlf., *et-Târîhu's-siyâsî li-şarkı'l-Ürdün fi'l-âşri'l-Memlûki: el-Memâlikü'l-bahriyye*, Amman 1982, tür.yer.; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II, 324-330, 392-393; III, 183-184, 187-198; Ufuk Gülsöy, *Hicaz Demiryolu*, İstanbul 1994, s. 235-237; Fr. Buhl, "Kerek", *IA*, VI, 583-584; D. Sourdell, "al-Karak", *EI* (İng.), IV, 609.



MUSTAFA L. BİLGE

KEREKİ, Burhâneddin

(برهان الدين الكركي)

Ebû İshâk Burhânüddin İbrâhîm

b. Mûsâ b. Bilâl el-Kerekî

(ö. 853/1449)

Kıraat ve nahiv âlimi.

776'da (1374) Ürdün'ün doğusundaki Kerek'te doğdu. Kur'an'ı hıfz ederek başladığı tahsil hayatı boyunca pek çok eser ezberledi. Hadiste Zeynüddin el-İrâkî'nin *el-Elfiyye*'si, nahivde İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'si ile İbnü'l-Hâim'in *Nazmü kavâ'id-i'l-i'râb*'ı, kıraatte Şâtîbî'nin *eş-Şâtîbiyye* diye anılan *Hırzû'l-emânî*'si onun ezberlediği ve bazılarını bizzat müelliflerinden arz yoluyla okuduğu eserler arasında yer alır. Yetiştirdiği dönemde birer ilim merkezi olan Kudüs, Kahire, Şam, Halîl gibi şehirlerle giderek başta kıraat olmak üzere sarf-nahiv, mantık, fıkıh, hadis gibi alanlarda öğrenim gördü. Şehâbeddin İbn Müsbî ve Sirâceddin İbnü'l-Helîs'ten kırâat-i seb'âyı, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Osman'dan kırâat-i aşereyi okudu. *eş-Şâtîbiyye*'yi Fahreddin el-Bilbîsî gibi hocalara arz ettikten sonra zamanla kıraat ilmindeki yetişmişliğiyle meşhur oldu.



Kerek Kalesi - Ürdün

Hac görevini yerine getiren Kerekî çeşitli zamanlarda Kahire'ye gidip geldi ve 808'de (1405) oraya yerleşti. Bir ara Emîr-ül-cüyûş çarşısında bir iş yeri açıtsa da ticareti bırakarak kadılık ve öğretim görevlerinde bulunmayı tercih etti. Abdurrahman b. Ömer el-Bulkinî'nin ardından Kahire'de, daha sonra da Menûf'ta (829/1426) kadılık yaptı, ayrıca Kur'an ve kıraat okuttu, İbn Nasrullah Medresesi'nde ders verdi. Kerekî daha çok kıraat ve Arap dili konularında tedrisatta bulundu. Bilbîs'te ve diğer bazı yerlerde Şehâbeddin b. Esed, Zeynüddin Abdülganî el-Heytemî ve Burhânüddin el-Fâkûsî gibi şahsiyetler ondan kıraat-i seb'a okudular. Ayrıca Cemâleddin el-Bedrânî'nin 826 (1423) yılında Saîdû's-suadâ Hankahı'nda ondan *Şahîh-i Buḥârî*'yi okuduğu bildirilmektedir. Kerekî 11 Ramazan 853'te (29 Ekim 1449) Kahire'de vefat etti. Sehâvî, Kerekî'nin değerli bir âlim, önde gelen bir kıraat ve Arapça ustası olduğunu belirtmiş, ancak ahlâkî bakımdan ilim adamı kişiliğine sahip bulunmadığını, sözlerinde mübalağalı ifadeler kullandığını, İbnü'l-Cezerî'nin hocalarından birinden kıraat aldığı şeklindeki iddiası sebebiyle ağır bir şekilde eleştirildiğini ileri sürmüştür.

Eserleri. Kerekî'nin kaynaklarda zikredilen, çoğu günümüze ulaşmamış olan eserleri şunlardır: 1. *el-İs'âf fî ma'rîfeti'l-kaṭ'î ve'l-isti'nâf*. Müellif, bir cilt olduğu zikredilen eserini *Laḥzâtü't-ṭarf fî ma'rîfeti'l-vaḳf* adıyla ihtisar etmiş, daha sonra bu iki eserin yarısı kadar bir hacimde aynı konuyu yeniden kaleme almış ve buna da *et-Tavassuṭ beyne'l-laḥzî ve'l-is'âf* adını vermiştir. 2. *el-Âletü fî ma'rîfeti'l-fethi ve'l-imâle*. Bir nüshası Dârü'l-kütübîz-Zâhiriyye'de (nr. 346) bulunmaktadır (Salâh M. el-Hiyemî, I, 113-114). 3. *Dürretü'l-kâri'îl-mecîd fî aḥkâmîl-kırâati ve't-tecvîd*. 4. *Hallü'r-remz fî vaḳfi Ḥamza ve Hişâm 'ale'l-hemz*. 5. *Nuket 'ale's-Şatbiyye*. 6. *Umdetü'l-muḥaṣṣalî't-tamâm fî mezâhibi's-seb'ati'l-a'lâm*. Büyükçe bir cilt olduğu belirtilen eser kıraat-i seb'aya dairdir. 7. *Şerḥu'l-Elfiyye*. İbn Mâlik'in *el-Elfiyye*'sinin şerhidir. 8. *İ'râbü'l-mufaṣṣal*. Kur'an-ı Kerim'in i'râbiyla ilgili olup Hucurât sûresini ve ondan sonra gelen sûreleri ihtiva etmektedir. 9. *Mirḳâtü'l-lebîb ilâ 'il-mi'l-e'arîb*. 10. *Şerḥu'l-fuṣûlî'l-hamsîn*. İbn Mu'tî'nin *el-Fuṣûlî'l-hamsûn* adlı eserinin ilk yarısının şerhidir. 11. *Muḥtaṣaru'r-Ravza*. Nevevî'nin *Ravzatü't-tâlibîn*'i üzerinde ribâ bahsine kadar yapılmış bir ihtisar çalışması olup bir nüshası

Musul'da Mektebetü'l-evkāfi'l-âmm'e'de (nr. 9/34) bulunmaktadır (Sâlim Abdürrezzâk Ahmed, III, 65). 12. *Şerḥu Tenkîhi'l-Lübâb*. İbnü'l-Mehâmîlî'nin *Lübâbü'l-fıkh* adlı eseriyle ilgili olarak İbnü'l-İrâkî'nin *Tenkîhu'l-Lübâb* adıyla yaptığı ihtisar çalışmasının hac bahsine kadar olan kısmının şerhidir.

Brockelmann, Burhâneddin el-Kerekî'ye *Fetâvî Feyziyye* adıyla bir eser nisbet etmişse de (Brockelmann, II, 210) bu eserin müellifinin İbnü'l-Kerekî diye tanınan Ebü'l-Vefâ Burhâneddin İbrâhim b. Abdurrahman (ö. 922/1516) olduğu anlaşılmakta (Ziriklî, I, 39), kitabın bulunduğu Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki fiş bilgileri de (meselâ bk. Yenicami, nr. 649, 650, 651; Ayasofya, nr. 1574) bunu teyit etmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sehâvî, *ed-Ḍav'ü'l-lâmi'*, I, 175-178; a.mlf., *et-Tibrü'l-mesbûk*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-külliyyâtî'l-Ezheriyye), s. 272-274; Süyûtî, *Naẓmü'l-İkân* (nşr. Philip K. Hitti), New York 1927, s. 29-30; *Keşfü'z-zunûn*, I, 85, 148, 154, 453, 649, 686, 742, 929; II, 1269, 1541-1542, 1547-1548, 1657, 1911; Tüneki, *Mu'cemü'l-muṣannifîn*, Beyrut 1344/1925, IV, 446-448; Brockelmann, *GAL*, II, 210; *Suppl.*, II, 205-206; *İzâhu'l-meknûn*, II, 124; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 39, 71; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, I, 118; Sâlim Abdürrezzâk Ahmed, *Fihri'su maḥtûṭâtî mektebeti'l-evkāfi'l-âmm'e fî'l-Mevşil*, Bağdad 1396/1976, III, 65; Salâh M. el-Hiyemî, *Fihri'su maḥtûṭâtî dâri'l-kütübîz-Zâhiriyye*: 'Ulûmü'l-Kur'an, Dimaşk 1403/1983, I, 113-114; Hasan Yûsufî Eş-kûrî, "İbrâhîm Kerekî", *DMBİ*, II, 525-526.



TAYYAR ALTIKULAÇ

KEREKİ, Muhakkık-ı Sâni

(محقق ثانی الكركي)

Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali
b. el-Hüseyn b. Ali el-Kerekî el-Âmilî
(ö. 940/1534)

İmâmiyye mezhebinin
müceddidlerinden sayılan
Şii âlimi.

868 (1464) yılında Lübnan'ın Bikâ' vadisinde Ba'lebekk'e yakın Kerekinûh köyünde doğdu. Mevlâ'ı mürevvic (İmâmiyye mezhebinin bayraktarı), Muhakkık el-Hillî'den ayrılması için Muhakkık-ı Sâni, nâib-i imâm ve sâhib-i zamân gibi lakaplarla tanındı. Muhallifleri tarafından ise "muhteriu mezhebi Şîa" (Şîa'nın bölücüsü) olarak nitelendirildi. Kerek'te Ebü'l-Hasan Zeynüddin Ali b. Hilâl el-Cezâirî'den din ilimlerini ve özellikle Ca'feriyye fikhini okuyarak icâzet aldı. Kahire'ye yap-

tığı bir ziyaret sırasında Sünnî âlimlerin tefsir, hadis, Arap dili ve edebiyatı derslerine katıldı. Hocaları arasında Zekeriyâ el-Ensârî, Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, Ahmed b. Ali el-Âmilî el-Aynâî, Zeynüddin Ca'fer b. Hüsâm el-Âmilî, Şemseddin Muhammed b. Ali el-Âmilî ve Şemseddin Muhammed b. Dâvûd el-Cizzî gibi âlimler yer almaktadır. Emîr Cemâleddin Muhammed el-Esterâbâdî'den *Şerḥu't-Tecrid'i* okudu ve ona İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Ḳavâ'idü'l-aḥkâm*'ını okuttu. Safevîler'in Kâşân'ı zaptında hazır bulunarak Sünnî ulemâ ve kadıların Hz. Ali dışındaki halifelere sövmeye zorlanması faaliyetlerine katıldı (908/1503). Ertesi yıl Necef'e göç etti. 910'da (1505) muhtemelen I. Şah İsmâil'in sarayında bulundu ve İsfahan şeyhülislâmlığı ile taltif edildi. 914 (1508) yılında Akkoyunlular'ın Bağdat'ta hapsedtiği Kerekî aynı yıl şehri ele geçiren Safevîler tarafından serbest bırakıldı. 916'da (1510) şahın Herat seferine katıldı ve Çaldıran Savaşı öncesinde diğer Necef ulemâsıyla birlikte İran'ın yeni ele geçirilmiş doğu eyaletlerinde İmâmiyye dâiliği yapmakla görevlendirildi. Şah İsmâil, sonraki tarihlerde Necef'teki Kerekî'ye öğretim ve talebelere yardım için kullanılmak üzere her yıl 70.000 dinar tahsis etti. Kerekî, I. Tahmasb devrinde Safevî sarayına çeşitli ziyaretler gerçekleştirdi. Safevî idaresiyle iş birliği yapması ve özellikle *Nefeḥâtü'l-lâhût* ve *Ta'yînü'l-muḥâlifîn li-emîri'l-mü'minîn* adlı risâlelerinde Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a sövülmesine yönelik uygulamaya cevaz vermesi, diğer İmâmiyye âlimleri tarafından bile takıyyenin ihlâli olarak telakki edilip kınandı. Cuma namazı, kible ve haraç gibi hususlardaki görüşleri Şii âlimlerince eleştirildi. Özellikle İbrâhim b. Süleyman el-Katîfî birçok eseri için red diyeler kaleme aldı. Kerekî'nin tavsiyesiyle sadâret makamına getirilen talebesi Mir Ni'metullah el-Hillî, Kerekî-Katîfî tartışmasında Katîfî'yi destekleyip imâmın gaybûbeti sırasında cuma namazı kılmanın cevazına karşı çıkınca azledilerek Bağdat'a sürüldü (936/1529). Ayrıca Tahmasb, Katîfî'yi Kerekî'ye muhalefetten menetti ve bu emre itaatsizliği halinde onu cezalandırma yetkisini de bizzat Kerekî'ye verdi (Arjomand, *Authority and Political Culture in Shi'ism*, s. 81). Bazı İran şehirlerinde kiblenin kendi tesbitlerine göre değiştirilmesini emreden Kerekî bu meselede felsefe, astronomi, matematik ve tıp alanlarındaki otoritesi sebebiyle "hâtemü'l-hükemâ" diye şöhret bulan dev-

rin sadrı Mîr Gıyâseddin Mansûr ile Tahmasb'ın huzurunda bir münazara yaparak şahı kendi tarafına çekmeyi başardı. Bunun üzerine 938 (1531-32) yılında azledilen Gıyâseddin'in yerine Kerekî'nin talebelerinden Mîr Muizzüddin Muhammed el-İsfahânî getirildi. Muizzüddin görevine başlayınca kadar sadâret makamına vekâlet eden Kerekî onun nâib ve vekillerini bizzat tayin etti. Nihayet şah, 16 Zilhicce 939 (9 Temmuz 1533) tarihli bir fermanla resmen hâtemü'l-müctehidîn ve nâib-i imâm ilân ettiği Kerekî'ye dinî ve askerî görevlileri tayin ve azil yetkisi verdi, Necef bölgesinde yıllık 700 tümen gelir getiren geniş bir vakıf arazisini "suyurgal" olarak ona tahsis etti. Şahın dinî meselelerde devlete rehberlik hususunda tam yetkili kıldığı Kerekî toprak vergilerinin tahriri ve tahsili, raiyyenin işlerinin tedbiryle ilgili olarak bütün valilere tâlimat gönderdi. Haracın miktarını, süresini ve tahsilinde adalete uygun davranış kullarını bildirdi. Sünnî imam-hatiplerin görevlerinden uzaklaştırılmasını, her beldeye cuma namazını kıldırıp halkı Şîa akidesi hususunda bilgilendirecek imamı tayin edilmesini emretti ve kublânın değiştirilmesi hususundaki görüşlerinin uygulamaya konmasını sağladı. Bu arada bütün din görevlilerinin Kerekî'ye itaatine dair emir sadâret ve adliye teşkilâtları arasında ciddi bir hoşnutsuzluk doğurdu (a.g.e., s. 81). İran tarihinde ilk defa kurulan Şîa devletini nâib-i imâm sıfatıyla İmâmîyye hukukuna tâbi kılmaya uğraşan Kerekî, Şîa ulemâsının bütün devlet kademelerinde görevlendirilmesini temine ve dolayısıyla gördüğü hizmet karşılığında haraç fonundan ödenek alınmasını meşrûlaştırmaya çalıştı. Ayrıca Şîa âlimlerinin çoğu tarafından imamın gaybûbeti müddetince kılınmayan cuma namazlarının kılınmasına fetva vererek bir yandan Şîa liderlerine İran sathında pişnamazlık makamlarını temine, bir yandan da halkı onların etrafında toparlayıp eğitmeye gayret etti. Kerekî, yine İran tarihinde ilk defa hem bir Şîa devleti teşekkülünde hem devlet (Safevî) Şîası'nın oluşturulmasında önemli rol oynadı.

Siyasî faaliyetleri yanında tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, Arap dili ve edebiyatı okutan Kerekî'nin yetiştirdiği talebeler arasında oğlu Abdülâlî, Muhammed b. Hâris el-Mansûrî el-Cezâirî, Kemâleddin Derviş Muhammed b. Hasan el-Âmilî el-İsfahânî, Cemâleddin Ahmed b. Muhammed el-Âmilî, Ebû'l-Kâsım Ali b. Abdülâlî el-

Âmilî el-Mîsî, İbn Ebû Câmî' el-Âmilî, Ebû İshak Burhâneddin İbrâhim b. Ali el-Hân-sârî el-İsfahânî gibi âlimler vardır. Çağdaşlarından Gaffârî (Cihânârâ, s. 289) ve Hasan-ı Rûmlû'ya (Ahsenü't-tevârih, s. 253) göre Kerekî 18 Zilhicce 940'ta (30 Haziran 1534) Necef'te vefat etti. Ölümüne dair 937 (1531), 25 veya 26 Cemâziyelevvel 938 (4-5 Ocak 1532), Zilhicce 945 (Mayıs 1539) tarihleri de verilmektedir.

Eserleri. 1. *Câmî'u'l-makâşid fi şerhi'l-Kavâ'id* (Kavâ'idü'l-ahkâm ile birlikte, Tahran 1272, 1278; I-XIII, Kum 1408-1411). İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *Kavâ'idü'l-ahkâm*'ının şerhi olup nikâh bölümüne kadar gelmiş, eksik kalan kısım ise Fâzıl el-Hindî tarafından tamamlanmıştır. Eser üzerine Lutfullah b. Abdülkerîm el-Mîsî el-Âmilî gibi bazı âlimler hâşiye yazmıştır. 2. *Tarîku istinbâti'l-ahkâm* (nşr. Abdülhâdî el-Fazlî, Necef 1391/1971). 3. *Etâ'ibü'l-kelim fi beyâni şîlati'r-rahim* (nşr. Ahmed el-Hüseynî, Kum 1394). 4. *Hâşiye 'ale'l-Elfiyye* (Hâşiyetü'l-Elfiyye) (Mecmû'atü'r-resâ'il içinde, Tahran 1314). Şehîd-i Evvel'in *el-Elfiyye fi farzı's-salâti'l-yevmiyye* adlı eserinin hâşiyesidir. 5. *Risâletü Nefehâtü'l-lâhût fi la'ni'l-cibt ve't-âğût* (Tebriz 1360). *el-Lüma'* adıyla da bilinen kitabı Kerekî'nin talebesi Seyyid Emîr Muhammed b. Ebû Tâlib el-Esterâbâdî el-Hüseynî Farsça'ya çevirmiştir. 6. *er-Risâletü'l-Ca'feriyye* (Tahran 1314, *Mecmû'atü'r-resâ'il* içinde; Tahran 1318, Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin *Dürerü'l-fevâ'id* ile birlikte). Çeşitli namazların ahkâmını ve tahâret gibi konuları inceleyen eserin talebesi Seyyid Şerefeddin Ali en-Necefî el-Esterâbâdî (*el-Fevâ'idü'l-Garebiyye*), Muhammed b. Ebû Tâlib el-Hüseynî el-Esterâbâdî (*el-Metâlibü'l-Muzaferriyye*), Tâhir b. Râdiyüddin el-Hüseynî ed-Dekenî (*el-Haydarîyye*), Muhammed Mehdi er-Razavî el-Meşhedî (*Şerhu Huṭbe'l-Ca'feriyye*), Muhammed İsmâil el-Fedâî el-Kezzâzî (*el-Eşî'atü'l-bedriyye*), Fâzıl Cevâd b. Sa'dullah b. Cevâd el-Kâzîmî el-Bağdâdî (*el-Fevâ'idü'l-aliyye*) gibi âlimler tarafından şerhleri yapılmış olup çeşitli Farsça tercümeleleri de vardır. 7. *Risâle fi şalâti'l-cum'a* (Kum 1395). İmamın gaybûbeti halinde cuma namazının câiz olduğuna, ancak bir müctehid tarafından kaldırılması gerektiğine dairdir. Bu görüşe reddiye olarak Şehîd-i Sâni *Vücûbü şalâti'l-cum'a*'yı, Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî el-İkhdü't-Tahmâsî'yi (*el-İkhdü'l-Hüseynî*) kaleme almıştır. Kerekî'nin bu ese-

rini Muhammed Sâdık es-Sirkânî Farsça'ya çevirmiştir. 8. *Risâletü Siyâğı'l-ukûd ve'l-ikâ'ât* (Tahran 1315, *Kelimâtü'l-Muhakkıkîn* içinde; Tahran 1318, Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin *Dürerü'l-fevâ'id* ile birlikte). Akideler ve tek taraflı hukukî işlemlerin bağlayıcılıkları açısından incelendiği eser Molla Muhammed Yûsuf el-Esterâbâdî tarafından Farsça'ya tercüme edilmiş ve çeşitli baskıları yapılmıştır (Tahran 1270, *Ahkâmü'r-radâ'* ile birlikte; *Heft Ri-sâle* içinde, Tahran 1277 ve Tebriz 1313; Tahran 1273, 1305). 9. *er-Risâletü'r-Radâ'iyye* (Tahran 1313, *er-Radâ'iyyât ve'l-harâciyyât* içinde; Tahran 1315, *Kelimâtü'l-Muhakkıkîn* içinde; Tahran 1318, Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin *Dürerü'l-fevâ'id* ile birlikte). İbrâhim el-Katîfî esere bir reddiye yazmıştır. 10. *Kâtı'atü'l-lecâc fi tahkiki hilli'l-harâc* (Tahran 1313, *er-Radâ'iyyât ve'l-harâciyyât* içinde, Tahran 1315, *Kelimâtü'l-Muhakkıkîn* içinde; Kum 1982, s. 161-190; Kum 1413, *el-Harâciyyât* içinde). Özellikle haraç arazilerinin tesbiti ve devlet başkanının haraç fonundan yaptığı tahsisatı almanın cevazına dairdir. Muhammed Bâkır b. Ebû'l-Fütûh el-Müsevî tarafından Farsça'ya çevrilen risâleye İbrâhim el-Katîfî es-Sirâcî'l-vehhâc li-def'i 'acâci Kâtı'ati'l-lecâc, Ahmed b. Muhammed el-Erdebîlî de *er-Risâletü'l-harâciyye* adıyla birer reddiye yazmışlardır. 11. *Risâle fi's-sehv ve's-şek fi's-salât* (*el-Halel fi's-salât*) (Tahran 1322, Şehîd-i Evvel'in *Kitâbü'l-Beyân* ile birlikte). 12. *Fetâvâ ve ecvibe ve mesâ'il*. Ali b. Ebû'l-Feth el-Mezraî el-Âmilî'nin derlediği Kerekî'ye ait on bir fetvadan oluşan eser Muhsin el-Emîn'in *Me'âdinü'l-cevâhir ve nüzhetü'l-havâtir* adlı eseriyle birlikte yayımlanmıştır (Sidon 1348-49, I, 345-351). Kerekî'nin ilk beş eseri dışındaki eserleri Muhammed el-Hassûn tarafından derlenen *Resâ'ilü'l-Muhakkık el-Kerekî* adlı mecmua içinde de yayımlanmıştır (I-II, Kum 1409). Bu derlemede yer alan yirmi dokuz risâleden bazıları şunlardır: *er-Risâletü'n-Necmiyye* (tevhit, adalet, nübüvvet, imâmet ve yeniden dirilişle ilgili kelâm meseleleri yanında namaza dair fikhî ahkâmı ihtiva eder; talebelerinden Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Evâlî el-Hecerî tarafından *Kevâkibü'd-dürriyye fi şerhi'r-Risâleti'n-Necmiyye* adıyla şerhedilmiştir); *Ta'yînü'l-muhâlifin li-emiri'l-mü'minîn* (Hz. Ali'ye düşman olmakla itham ettiği meşhur sahâbeyi ve tutumlarını anlatıp kendilerini lânetlediği bir risâledir); *er-Risâle fi'l-*

'*udâle* (*Risâletü'l-Kebâ'ir*, *Risâle fî ma'ri-feti'l-kebâ'ir* adlarıyla da bilinen eserde adaletin tanımından ve bir kimsenin âdil sıfatını kazanması için kaçınması gereken büyük günahlardan bahseder); *Risâle fî't-takıyye*; *Risâle fî şalâti ve şavmi'l-müşâfir*; *Risâle fî's-sücûd 'ale't-türbeti'l-meşviyye* (İbrâhim el-Katîfî'nin, Hz. Hüseyin'in türbesinden alınarak pişirilen toprak üzerine namazda secde edilmesinin haramlığı yönündeki görüşüne reddiyedir); *Ecvibetü's-Şeyh Hüseyin b. Müflih eş-Şaymerî* (*Ecvibetü'l-mesâ'ili's-Şaymeriyye*; Nasrüddin Hüseyin b. Müflih b. Hasan es-Saymerî el-Bahrânî'nin Kerekî'ye sorduğu yedi sorunun cevabını içeren bir risâledir); *Cevâbâtü'l-mesâ'ili'l-fıkhîyye* (Kerekî'nin Fazlullah el-Hüseynî el-Esterâbâdî tarafından derlenen 290 fetvasını ihtiva eden bir risâle olup Muhammed Sâdik es-Sirkânî tarafından Farsça'ya çevrilmiştir).

Kerekî'nin günümüze ulaşan diğer bazı eserleri de şunlardır: *Fevâ'idü's-Şerâ'i'* (*Hâşiye 'alâ Şerâ'i'l-İslâm*; Muhakkık el-Hillî'nin *Şerâ'i'u'l-İslâm*'ının ibadetlerle ilgili kısmının hâşiyesi olup Kerekî, Muhakkık el-Hillî'nin *en-Nâfi' fî muhtaşarı's-Şerâ'i'* [*el-Muhtaşarü'n-nâfi'*] adlı eserine de bir hâşiye yazmıştır); *Hâşiye 'alâ İrşâd-i'l-ezhân* (*Ta'liku'l-İrşâd*); *Hâşiye 'alâ Tahrirü'l-aḥkâm ve Hâşiye 'alâ Muhtelefi's-Şi'a* (İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin *İrşâdü'l-ezhân*, *Tahrirü'l-aḥkâm ve Muhtelefû's-Şi'a* adlı eserlerinin hâşiyeleridir); *Risâle fî'l-kible*; *Uşlûl'd-dîn ve fî'rû'uh*; *Fâ'ide fî'l-müt'a* (bunların ve diğer bazı eserlerinin yazma nüshaları için bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 574-575; Tabataba'i, s. 65-66, 71, 72, 75, 79-80, 95, 104, 105, 126, 135, 139, 159, 188, 193; Mach – Ormsby, s. 180, 300). Kerekî'nin bunlardan başka kaynaklarda adı geçen birçok eseri daha bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kerekî, *Resâ'ilü'l-Muhakkık el-Kerekî* (nşr. Muhammed el-Hassûn), Kum 1409, neşreden giriş, I, 8-39; II, 7-23; Hândmîr, *Habîbü's-siyer*, IV, 609-610; Gaffârî, *Cihânârâ* (nşr. Mücteba Minovî), Tahrân 1342 hş., s. 289; Hasan-ı Rûmîlû, *Aḥsenü't-tevâriḥ: A Chronicle of the Early Şafawis* (nşr. ve trc. C. N. Seddon), Baroda-Kalküta 1931, s. 190, 253-256, 304, 313, 398; İskender Bey Münşî, *Târîḥ*, I, 144; Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Bağdad 1385/1965, I, 121-123; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, I, 13, 21; CII, 107; CV, 20-34, 40-49, 54-84; Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzû'l-ulemâ' ve ḥiyâzû'l-fuzalâ'* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum 1401, III, 441-460; İbn Uşfûr el-Bahrânî, *Lû'lü't-tâ' Bahreyn* (nşr. M. Sâdik Bahrülulûm), Beyrut 1406/1986, s. 151-154; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, IV, 360-375;

Browne, *LHP*, IV, 28, 379, 406; Tebrizî, *Reyhânetü'l-edeb*, Tebriz 1347, V, 244-249; Abbas el-Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, Beyrut 1403/1983, III, 161-162; Brockelmann, *GAL*, II, 211; *Suppl.*, II, 132, 207, 574-575; Hânâbâ, *Fihrist-i Kitâb-hâ-yi Çâpî-yi 'Arabî*, Tahrân 1344 hş., bk. İndeks; a.mlf., *Fihrist*, III, 3414-3415; *A'yânü's-Şi'a*, VIII, 208-213; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşânifi's-Şi'a*, Beyrut 1403/1983, tür.yer.; Hossein Modarressi Tabataba'i, *An Introduction to Shi'i Law*, London 1984, bk. İndeks; R. Mach – E. L. Ormsby, *Handlist of Arabic Manuscripts (New Series) in the Princeton University Library*, Princeton 1987, s. 90, 93, 180, 239, 244, 285, 300; Said Amir Arjomand, "The Mujtahid of the Age and the Mullâ-bâshî: An Intermediate Stage in the Institutionalization of Religious Authority in Shi'ite Iran", *Authority and Political Culture in Shi'ism* (ed. Said Amir Arjomand), New York-Albany 1988, s. 81-83; a.mlf., "Two Decrees of Shâh Tahmâsp Concerning Statecraft and the Authority of Shaykh 'Alî Al-Karakî", a.e., s. 250-262; Ali el-Verdî, *Lemeḥât ictimâ'iyye min târiḥi'l-İrâk-i'l-hâdis*, Kum 1417, I, 60-63; Fuâd İbrâhim, *el-Fakih ve'd-deule: el-Fikrû's-siyâsiyyü's-Şi'i*, Beyrut 1998, s. 142-143, 417-419; A. J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran: Arab Shiite Opposition to 'Alî al-Karakî and Safavid Shiism", *WI*, 33/1 (1993), s. 78-112; D. J. Stewart, "Notes on the Migration of 'Amili Scholars to Safavid Iran", *JNES*, LV (1996), s. 81-103; W. Madelung, "al-Karakî", *EI²* (İng.), IV, 610.



CENGİZ KALLEK

KEREM, Yûsuf

(يوسف كرم)

(1886-1959)

Felsefe tarihçisi.

8 Eylül 1886'da Tanta'da doğdu. Lübnan asıllı bir hristiyan ailenin çocuğudur. İlk ve orta öğrenimini Tanta'daki hristiyan okullarında yaptı. Ailesine maddî destekte bulunmak için 1903'te aynı şehirdeki bankada çalışmaya başladı. 1914'te Paris'e giderek Institut Catholique'te üç yıl felsefe bölümüne devam etti. 1917'de *La théorie du jugement du raisonnement chez Descartes* adlı tezle Sorbonne Üniversitesi'nden yüksek öğrenim diploması aldı. Hocası M. Léon Robin'in teklifi üzerine Orleans yakınlarındaki bir kolejde iki yıl süreyle felsefe hocası yaptı. 1919'da Tanta'ya dönerek burada sekiz yıl Batı ve İslâm felsefesi dersleri okuttu. Kahire Üniversitesi'nin daveti üzerine 1927'de Edebiyat Fakültesi'nde André Lalande'a asistan oldu. Bundan dolayı Yûsuf Kerem, Mustafa Abdürrâzık, İbrâhim Medkûr ve Ebû'l-Alâ Affî ile birlikte Mısır'da modern anlamda yüksek öğretimin öncülerinden sayılmaktadır. 1938'den iti-

baren hem Kahire hem İskenderiye üniversitelerinde ders okuttu. 1946'da İskenderiye Üniversitesi'nden emekli olduysa da 1956 yılına kadar bu üniversitede ders vermeye devam etti. 28 Mayıs 1959'da vefat etti.

Yûsuf Kerem, daha ziyade İlkçağ ve Ortaçağ skolastik dönemle Yeniçağ felsefe tarihi uzmanı olarak tanınmaktadır. Yazdığı felsefe tarihlerinde filozofların doktrinlerini ana hatlarıyla aktardıktan sonra karşılaştırmalar yapar ve sistemin eksik veya tutarsız yönlerine dikkat çeker. Doğayla ilgili bir tarihçi olarak sadece aktarıcı durumunda değildir. İlimli bir rasyonalist olan Yûsuf Kerem'e göre insan aklı, varlığı anlama ve doğru olarak değerlendirmeye gücüne sahip bulunduğu gibi metafizik bilgiyi de temellendirme imkânına sahiptir. Nitekim *e't-Tabî'a ve mâ ba'de't-ṭabî'a* adlı eserinde, metafiziğin varlığı bütün boyutlarıyla insan önüne seren bir disiplin olarak ruhun ve Allah'ın varlığını kanıtlamada ondan nasıl yararlanılabileceğini göstermeye çalışmıştır. Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Yûsuf Kerem de varlık kavramının bedîhî (aksiyomatik) olduğu düşüncesinden hareketle ister kavramsal ister somut olsun, aklın varlığı olduğu gibi kavrama gücüne sahip bulunduğunu savunur. Bu arada aklın ilkeleri olarak sebeplilik ve gayelliliğin varlık kavramının çağrıştırdığı prensipler olduğuna dikkat çeker. Küllîler (tümeller) üzerinde önemle duran müellife göre ilim küllî kavramlara dayandığı gibi ahlâk metafiziği de bu kavramlara dayanmalıdır. Meselâ ahlâkî fiiller haz ve çıkar duygusunu aşır küllî olan iyiye yönelmek zorundadır. Tabiatı gereği her varlıkta iyiye yönelme eğilimi vardır; şu halde iyi, varlık gibi küllî bir kavramdır. Ayrıca her insan mâkul olan iyiye aramaya ve benimsemeye yatkındır; mâkul olansa tam ve mutlaklır.

Yûsuf Kerem, Allah'ın varlığını ispat hususunda klasik felsefedeki nizam, hareket ve vâcip-mümkün delillerinden başka canlı tabiatı maddî sebeplerle açıklamanın imkânsızlığı, tabiatdaki gücün kendisini izaha yetmediği, canlının iç dinamiğe sahip oluşu ve insanda önüne geçilmez bir mutluluk arzusunun bulunuşu gibi hususların da Allah'ın varlığına delil sayılacağını, kısacası Allah'ı hesaba katmadan varlığı açıklamanın mümkün olmadığını söyler.

Eserleri. *Târîḥü'l-felsefeti'l-Yûnânîyye* (Kahire 1936); *Târîḥü'l-felsefeti'l-Evrûbiyye fî'l-âşri'l-vasîṭ* (Kahire 1946,

1965); *Dürûs fî târîhi'l-felsefe* (İbrâhim Medkûr ile birlikte, Kahire 1946); *Târîhu'l-felsefeti'l-hadîse* (Kahire 1949, 1965, 4. baskı); *el-'Akl ve'l-vücûd* (Kahire 1956, 1964); *et-Tabî'a ve mâ ba'de't-tabî'a* (Kahire 1959, 1966); *el-Mu'cemü'l-fel-sefi* (Kahire 1966). Yûsuf Kerem, Alexander Koyre'nin Mısır'da verdiği üç konferansı *Şelâsü dürûs fî Dîkârt* (Kahire 1937), A. Lalande'in Kahire Üniversitesi'nde verdiği konferansları da *Nefsîyyetü'l-ahkâmî't-takvîmiyye* (Kahire 1929) adıyla Arapça'ya çevirerek Fransızca metinleriyle birlikte yayımlamıştır. Ayrıca *Cercle Thomiste*'te, 1934-1948 yılları arasında çoğu Fransızca olmak üzere din ve felsefeyle ilgili küçük hacimli on üç makalesi neşredilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Yûsuf Kerem: *Müfekkiran 'Arabîyyen ve mü'errihan li'l-felsefe* (nşr. Âtîf el-İrâkî), Kahire 1988; G. C. Anawati, "A propos d'un mémorial: L'oeuvre philosophique du prof. Youssef Karam (1886-1959)", *Miscellanea Arabica et Islamica* (ed. F. de Jong), Leuven 1993, s. 209-220; Âtîf el-İrâkî, *el-'Akl ve't-tenvîr fî'l-fikri'l-'Arabîyyi'l-mu'âşır*, Beyrut 1999, s. 219-227.



SAİD MURÂD

KEREM ile ASLI

Türk halk hikâyesi.

Günümüze kadar sözlü ve yazılı olarak gelen Kerem ile Aslı hikâyesinin yüzlerce varyantı vardır. Bilinen en eski tarihli yazmalardan biri olan *Mecmûâtü'l-letâif sandûkatü'z-zerâif* adlı cönkteki varyantına göre hikâyenin konusu şöyledir: Halep'te yaşayan çok zengin bir bey, çocuğu olmadığı için mutsuzdur. Bir gün yaşlı bir derviş ona, eşinin Ayazma Çeşmesi başında yemesini tembihlediği bir elma verir ve gözden kaybolur. Bunun üzerine bey tellâllar çağırıp halkı çeşmenin başına toplar. Bu sırada çocuğu olmayan bir keşişin karısı durumu öğrenince beyin hanımına yalvarır, elmanın bir parçasını da kendisine vermesini ister. Çocuklar ayrı cinsten olursa evlendireceklerine dair sözleşerek elmanın bir parçasını keşişin karısı alır. Dokuz ay sonra beyin bir oğlu, keşişin de bir kızı olur. Oğlana Mirza Bey, kıza Han Sultan adını verirler. Dört yaşına kadar özel dadılarla büyütülen Mirza Bey, Sofu adlı arkadaşıyla birlikte özel hocalardan eğitime başlar. On dört yaşına gelince arkadaşı Sofu yeterli derecede ilim öğrendiklerini, artık ata binip avlanmaları gerektiğini söyler. Böylece at bin-

meye, ok atmaya ve avlanmaya başlarlar.

Günün birinde Mirza Bey rüyasında gördüğü bir kıza âşık olur. Ertesi gün Sofu ile çıktıkları avda Mirza Bey'in şahininin kovaladığı kuş bir bahçeye girer. Mirza Bey de şahini takip ederek bahçeye girince rüyasında gördüğü kıza rastlar. "Rüyamın aslı bu kızdır" der ve onu yanağından öper. Kız, "Kerem eyle, beni rûsvâ etme" diye yalvarır. Bundan sonra kızın adı Aslı, Mirza Bey'inki Kerem olur. Bu olayın ardından Kerem yemeden içmeden kesilir, kimse derdini bilemez. Kerem'in babası oğlunun derdini öğrenmek için tabiplere ve hocalara başvurursa da kimse derdine çare bulamaz. Sonunda yaşlı bir kadın derdinin aşk olduğunu farkederek ve Kerem'den kızın adını öğrenir. Kerem'in babası keşişi çağırarak Aslı'yı oğluna ister. Keşiş korktuğu için kızını vermeye razı olursa da annesi bir müslümana kızını vermek istemediğinden gizlice başka bir şehre kaçarlar. Bu olaydan sonra Kerem'le dostu Sofu'nun onların peşine düşmesiyle hikâye yeni bir boyut kazanır; bir kaçma-kovalama başlar, zaman zaman karşılaşılırsa da kavuşmaları mümkün olmaz.

Bu kovalama sırasında Kerem ile Sofu'nun başına çeşitli olaylar gelir. Öte yandan Kerem'in yanık türküleri ilâhî bir anlam kazanmıştır. Duaları kabul edilen Kerem canlı cansız bütün varlıklarla konuşabilmekte, bu varlıklar da ona cevap vermektedir. Aslı'nın gittiği yerleri onlardan öğrenen Kerem'in artık silâhî türküleridir; kılıç kullanmaz, ok atmaz; türkülerindeki ilâhî güçle bütün zorlukları yener. Keşişin Kayseri'ye yerleştiğini ve Aslı'nın annesinin diççilik yaptığını öğrenince dişini çektirmek bahanesiyle evlerine girer. Kadın Kerem'in başını Aslı'nın dizine koyarak dişini çekmeye çalışır. Kerem, Aslı'nın dizinde daha fazla kalabilmek için otuz iki dişini çektirir. Sonunda Aslı onu tanısa da ilgisiz davranır. Kerem de aşkının yarısını Aslı'ya vermesi için Tanrı'ya dua eder. Bunun üzerine Aslı yaptıklarına pişman olup aşk ateşine düşer. Durumu öğrenen keşiş Kerem'i Kayseri valisine şikâyet eder. Kerem yakalanıp öldürüleceği sırada valinin kız kardeşinin yardımı ile kurtulur ve Aslı ile evlenir. Ancak keşiş Aslı'ya sihirli bir elbise giydirmiştir. Gerdək gecesi Kerem sabaha kadar uğraştığı halde düğmeleri çözemez. Sonunda bir ah çeker, içinden bir alev çıkar ve yanıp kül olur. Aslı da saçlarını süpürge yapıp külleri toplarken tutuşarak yanar.

Diğer halk hikâyeleri gibi Kerem ile Aslı hikâyesi de nazım-nesir karışıktır. Bu hikâyedeki şiirlerin her biri bir epizoda bağlıdır. Müstakil gibi görünen bazı şiirlerin de başlangıçta bir epizoda bağlı olduğu söylenebilir. Koşma ve semâi nazım biçimiyle söylenmiş şiirlerde diğer benzerlerinde görüldüğü gibi kafiye ve ölçü kusurları bulunmaktadır.

Başta Azerbaycan olmak üzere yurt dışında da oldukça geniş bir coğrafyada ilgi gören Kerem ile Aslı hikâyesi Türkmenistan, Kırım, Özbekistan, İran'ın Güney Azerbaycan ve Horasan bölgeleriyle Balakanlar'daki Türk kavimleri ve Türkler'e komşu olan Ermeni, Gürcü ve Lezgiler arasında canlı olarak yaşamaktadır (geniş bilgi için bk. Duymaz, s. 24-35).

Kerem ile Aslı hikâyesini Batılı araştırmacılar da inceleme konusu yapmıştır. Grünfeld Leopold tarafından litograf baskıların birinden seçilen on yedi şiir Almanca'ya çevrilerek *Anatolische Volkslieder aus der Kaba Dil* (Leipzig 1888) içinde yayımlanmıştır. Kúnos'un 1883 tarihli litograf baskıdan alıp Friedrich W. Radloff'un Proben serisinde neşrettiği 123 türkü ile G. Izrailov'un derleyip yayımladığı metinler de ilk çalışmalar olarak dikkati çeker (bk. bibl.). Kúnos ayrıca, Kerem ile Aslı'nın da içinde bulunduğu üç hikâyeyi Macarca'ya çevirerek "Türklerin Millî Romanları" adıyla neşretmiştir.

Türk halk hikâyeleri içinde yazma ve basma nüshası en çok bulunan hikâye Kerem ile Aslı'dır. Yazmalarda hikâyenin genellikle tamamına, bazan da bir bölümüne yer verilmiştir. Cönklerde ise daha çok Kerem ile Aslı hikâyesine ait manzum parçalar yer almaktadır. XIX. yüzyılın sonlarında Radloff'un çalışmalarından beri pek çok metin derlenmiştir. Şükrü Elçin 1949 yılında bir monografi yayımlamış, M. Fuad Köprülü, Pertev Naili Boratav, Cahit Öztelli, Mehmet Tuğrul, Fikret Türkmen, Saim Sakaoğlu, Ali Duymaz gibi araştırmacılar da kitap ve makalelerinde konu üzerinde durmuşlardır. Bunların dışında Kerem ile Aslı hikâyesine dair birçok tez ve inceleme yapılmış (konuyla ilgili geniş bibl. için bk. a.g.e., s. 5-24), şiir diliyle de yeniden kaleme alınmıştır (Mustafa N. Karaer, *Kerem ile Aslı*, İstanbul 1985, s. 207).

Kerem ile Aslı hikâyesi hacim olarak büyük hikâyeler grubuna sokulabilir. Hikâyenin olduğu yer ve tarih hakkında değişik görüşler ileri sürülmüş ve bu görüşler geniş bir şekilde tartışılmıştır

(Duymaz, s. 201-217). Bunlardan hareketle hikâyenin XVI. yüzyıldan daha eskiye gidemeyeceği söylenebilir. Teşekkül yerinin ise Azerbaycan ve Doğu Anadolu bölgesi olması kuvvetle muhtemeldir.

Kerem'in şahsiyeti gerek âşık edebiyatında gerekse halk edebiyatı geleneğinde derin izler bırakmıştır. Kerem'in yanına modern edebiyat yanında çeşitli sanat dallarında da (opera, bale, sinema, resim vb.) yer verilmiş, türküler halk arasında ve repertuvarlarda kullanılmıştır. İki ayrı dine mensup kâhramanların maceralarının işlenmesi de hikâyeye başka bir özellik kazandırmıştır. Anadolu'nun değişik yerlerinde rastlanan Kerem ve Aslı şeklindeki yer adları hikâyenin tesirinin bir başka göstergesidir. Halk müziğinde "Kerem havaları" önemli yer tutar. Yakık Kerem, kesik Kerem (Barak ağzı), kandilli Kerem, yedekli Kerem, zencirli Kerem gibi havalar Kerem ile Aslı hikâyesinin müzik kültürüne kazandırdığı ezgilerdir (bk. **ÂŞIK MÜSİKİSİ**). Kerem ile Aslı hikâyesi aydınlar üzerinde etkili olmuştur. A(hmed) F(ahri)'nin yazdığı beş perdelik "Kerem ile Aslı" piyesi (İstanbul 1305) tiyatrolaştırılan halk hikâyelerinin ilk örneklerindendir. Fuat Hulusi Demirelli hikâyeyi iki perdelik saz-kâr-opera haline getirmiştir (*Kerem ile Aslı-Halk İçin Temaşa*, 1335). Karagöz repertuvarına da girdiği söylenen Kerem ile Aslı hikâyesi ayrıca filme alınmış ve Üzeyir Hacıbeyli tarafından opera olarak bestelenmiştir. Kerem ile Aslı, gerek Anadolu'da gerekse Anadolu dışında bazı yeni hikâyelerin oluşmasına da sebep teşkil etmiştir. Anadolu'da "Kerem'in Erzincan Bağları", Ermeniler arasında teşekkül eden "Hovannes ile Aşe Hikâyesi" bunlardan en tanınmış olanlarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

I. Kúnos, "Über die Volkspoesie der Osmanischen Türken", *Proben VIII*, Petersburg 1899, s. I- XLII (bu yazının ilk kısmının tercümesi için bk. "Anadolu Halk Edebiyatı" [trc. H. F.], *Halk Bilgisi Mecmuası*, I, Ankara 1928, s. 57-66); a.mlf., "Türkische Volksromane in Klein Asien III", *Ungarische Revue*, XIII/3, Budapest 1893, s. 304-316; M. E. Elekberov, *Kerem ile Esli*, Bakı 1913, tür.yer.; Fuat Hulusi [Demirelli], *Kerem ile Aslı-Halk İçin Temaşa*, İstanbul 1335; Orhan Seyfi Orhon, *Kerem ile Aslı*, İstanbul 1934; *Âşık Kerem ile Aslı Han*, İstanbul 1943; B. A. Karıyev, *Aslı-Kerem*, Aşgabad 1944; a.mlf., "Narodny Roman Aslı i Kerem", *Sovet Edebiyatı*, Aşgabad 1945, III, 97-103; Pertev Naili Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, Ankara 1946, s. 33, 40, 171; Eflâton Cem Güney, *Kerem ile Aslı*, İstanbul 1959, s. 123-126; Ehliman Ahundov, *Esli ve Kerem*, Bakı 1960; *Aslı ve Kerem Hikâyeti*, Tebriz, ts. (Firdevsî Kitaphânesi); *Kerem ile*

Aslı (nşr. R. Georgiyeva), Sofya 1967; Amangül Durdiyeva, *Aslı-Kerem, Halk Dessanı*, Aşgabad 1965; Özege, *Katalog*, I, 83; II, 861; IV, 1846; Şevket Rado, *Kerem ile Aslı*, İstanbul 1972; Mehmet Kaplan, *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar, III: Tip Tahlilleri*, İstanbul 1991, s. 159-166; Şükrü Elçin, *Kerem ile Aslı Hikâyesi*, Ankara 2000, s. 11-31; Ali Duymaz, *Kerem ile Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma*, Ankara 2001, s. 5-35, 201-217; G. Izrailov, "Esli-Kerem", *Sbornik Materialev dlya Opisaniiya Mestnostey i Plemen Kavkaza*, XIII (1892), s. 110-128; M. Sadık, "Âşık Kerem Yandı mı Yanmadı mı?", *Maarif*, V/126, İstanbul 1309, s. 347; Sadettin Nüzhet [Ergun], "Âşık Kerem'in Şiirleri", *Halk Bilgisi Haberleri*, III/28, İstanbul 1933, s. 89-97; III/29 (1933), s. 134-142; IV/38 (1934), s. 36-41; Cahit Öztelli, "Kerem ile Aslı Hikâyesinin Yazarı Kimdir", *TFA*, V/117 (1959), s. 1888-1900; Fikret Türkmen, "Kerem Havaları", *TDEA*, V, 283; a.mlf., "Kerem ile Aslı", a.e., V, 283-285.



FİKRET TÜRKMEN

KERERÂNİLER

Bengal Sultanlığı'nın
1564-1576 yılları arasında
hüküm süren altıncı ve son hânedanı.

Hânedanın kurucusu Tâc Han Kererânî, Afgan kökenli (Pathan) olup Bengal Sultanlığı'nın Sûrî Afganlar kolunu kuran Şîr Şah'ın (1539-1545) kumandanlarından biridir. Tâc Han, Gevâliyâr'daki karışıklıklar sırasında (1553) Ganj nehri kıyısında câgîr* sahibi olan kardeşleri İmâd, Süleyman ve İlyâs ile birleşip halktan toplanan vergilere ve sultanın 100 filine el koyarak, bu arada köyleri de yağmalayarak ordusunu güçlendirdi ve on yıl içinde Bihâr'ın güneydoğu kesimleriyle birlikte Batı Bengal topraklarının çoğunu ele geçirip 1564'te Bengal sultanı oldu. Tâc Han'ın aynı yıl ölmesi üzerine tahta kardeşi Süleyman Kererânî çıktı. Bengal Sultanlığı onun yönetiminde umulmadık bir şekilde büyüdü ve bir süre sonra Bâbürlü Devleti'nin karşısında Kuzeydoğu Hindistan'ın tek ve rakipsiz gücü haline geldi. Bâbürlüler'in Kuzey Hindistan'a hâkim olmasıyla buradaki Afganlılar güneye inerek Süleyman Şah'ın etrafında toplandılar. Diğer taraftan Bâbürlüler'in daha çok Orta ve Kuzey Hindistan'la ilgilenmeleri de onun iktidarının uzun ve istikrarlı olmasına yardım etti.

Süleyman Şah, takip ettiği akıllı siyasetle huzur getirdiği idaresi altındaki verimli topraklardan sağlanan yüksek geliri imar faaliyetlerinde ve hazinesini, ordusunu güçlendirmekte kullandı. Onun dış siyasette de özellikle Bâbürlüler'le olan

diplomatik ilişkilerinde başarı gösterdiği görülür; bunda keskin bir politik zekâya sahip sadık veziri Mian Lûdî Han'ın payı büyüktür. Süleyman Şah, Bâbürlü Sultanı Ekber Şah'ın sınır valileriyle sürtüşmeye girmekten kaçınma hususunda çok titiz davranmış, her sorunu dostluk içerisinde çözümlenmiştir. Ayrıca Ekber Şah'ın ismini daima hutbelerde okuttuğu gibi kendi adına ne para bastırmış ne de başka bir bağımsızlık işareti kullanmıştır. Buna rağmen diğer hükümdarlara sultanlığından tâviz vermemiştir. Kaynaklar ondan ilmi ve âlimleri koruyan, adalet ve cömertlikte ikinci Süleyman olan ve halkını barış ve huzur içerisinde yaşatan hükümdar diye bahsetmektedirler.

Süleyman Kererânî 980'de (1572) ölünce yerine büyük oğlu Bayezid geçti. Hiçbir yönden babasının yerini dolduramayan Bayezid'in geçimsiz karakteri Bâbürlüler'le ve devletteki Afgan ileri gelenleriyle arasının açılmasına ve sonuçta ölümüne sebep oldu; yaklaşık on sekiz aylık bir hükümdarlıktan sonra kayınbiraderi Hansu tarafından öldürüldü. Ancak Vezir Mian Lûdî de Hansu'yu yakalatarak öldürttü. Ardından tahta geçen Dâvud Han, Bengal'in diğer bölgelerini de hâkimiyeti altına aldı. Bu arada babasının zengin hazinesine ve güçlü ordusuna güvenerek kardeşi Bayezid'in Ekber Şah'a karşı başlattığı düşmanca davranışları daha ileri götürdü ve ona saygı göstermediği gibi kendi adına hutbe okutup para da bastırdı. Diğer taraftan Bayezid zamanında gruplara ayrılan Afgan kumandanlarını birleştirmekte de zaafa düşüp içlerinden bazılarını tercih etmesi ona epeyce düşman kazandırdı. Dâvud'un bu olumsuz icraatı karşısında Afganlar'ın en büyük kumandanı Gucer Han, Bihâr'da Bayezid'in oğlunu hükümdar ilân etti. Dâvud ona karşı Vezir Mian Lûdî kumandasında bir ordu gönderdi. Ancak bu sırada Ekber Şah da Kererânî topraklarını istilâ amacıyla güçlü bir ordusunu Bihâr'a doğru harekete geçirdi. Bu durum karşısında Vezir Lûdî ve Gucer Han mücadelelerine son verip birlikte yürüttükleri müzakereler yoluyla Ekber Şah'ın kumandanı Mün'im Han'ı durdurdular. Fakat Dâvud'un Bâbürlüler'le iş birliği yaptığından şüphelenerek Vezir Lûdî'yi öldürtmesi ve Ekber Şah'ın isteklerini reddetmesi üzerine tekrar harekete geçen Mün'im Han doğrudan onun üzerine yöneldi ve kendisini bulunduğu Hacıpûr'dan Bengal'e doğru kaçmaya mecbur bıraktı; bu kaçış sırasında birçok Af-

ganlı öldü (1574). Bundan sonra Bengal Sultanlığı'nın şehirleri Bâbürlüler'in eline geçti ve Afganlı yöneticiler bölgeden uzaklaştılar. Orissa'ya sığınan Dâvud Han 1575'te Mün'im Han ile yaptığı Muğalmârî savaşında yenildi ve Katak Barış Antlaşması ile Bengal ve Bihâr'ı Ekber Şah'a bıraktı; Ekber de onun Orissa'daki hâkimiyetini tanıdı. Fakat ertesi yıl Mün'im Han'ın ölümünü fırsat bilen Dâvud büyük bir orduyla Bengal'e saldırdı; ancak yine yenilerek yakalandığı Akmahal'de idam edildi. Onun ölümüyle de Kererânî hânedanı son buldu ve Bengal Sultanlığı tarihe karıştı; toprakları da tamamıyla Bâbürlüler'in eline geçti.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebül-Fazl el-Allâmî, *The Akbar-nâma* (trc. H. Beveridge), New Delhi 1987, III, 96-100, 248-250; a.mlf., *The Ā'in-i Akbari* (trc. H. Blochmann), Delhi 1989, I, 179-180; Abdülkâdir el-Bedâünî, *Muntakhabu-t-Tawârikh*, Delhi 1986, (trc. ed. W. H. Lowe), II, 176, 177, 183, 184, 194, 195; Ghulam Hussain Salim, *Riyazu-s-Salatin: A History of Bengal* (trc. Abdus Salam), Delhi 1975, s. 150-161; J. Sarkar, *The History of Bengal*, Dacca 1976, II, 181-186, 191-193; Muhammed Mohar Ali, *History of the Muslims of Bengal*, Riyad 1985, I/A, s. 239-260; S. H. Askari, *Medieval Bihar Sultanate and Mughal Period*, Patna 1990, s. 99, 100, 102; J. Burton-Page, "Dâvud Khân Kararâni", *EP* (Ing.), II, 183.



RIZA KURTULUŞ

KERHÎ

(الكرخي)

Ebû'l-Hasen Ubeydullah b. el-Hüseyn b. Dellâl el-Kerhî (ö. 340/952)

Hanefî mezhebinin sistemleştirilmesinde önemli katkıları bulunan, Irak Hanefîliği çizgisinin önde gelen temsilcisi, usulcü, fakih.

260 (874) yılında Kerh'te doğdu. Bu yer Sem'ânî'ye göre Irak'taki Kerh-i Bâceddâ, Yâkût el-Hamevî ve Kureşî'ye göre ise Kerh-i Cüddân'dır (*Mu'cemü'l-büldân*, IV, 449; *el-Cevâhirü'l-muğıyye*, II, 493). İbnü'n-Nedîm, Yâkût el-Hamevî, İbnü'l-Esîr gibi müellifler adını yanlış olarak- Abdullah, babasının adını da Hasan olarak vermektedir.

Ebû Saîd el-Berdaî'nin derslerine devam eden Kerhî, onun Ebû Ali ed-Dekâk'tan ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin öğrencilerinden Mûsâ b. Nasr'dan alarak sürdürdüğü çizgiden bir hayli etkilenmiştir. Kendisiyle birlikte Berdaî'den ders alan arkadaşlarının en meşhuru

Ebû Amr et-Taberî ile Ebû Tâhir ed-Deb-bâs'tır. Kerhî'nin, Ebû Ca'fer et-Tahâvî ve Ebû Tâhir ed-Debbâs gibi iki büyük fakih-i yetiştiren, Dimaşk, Kûfe ve Kerh kadılıklarında bulunan Hanefî mezhebinin önemli isimlerinden Kadı Ebû Hâzim'le görüştüğü ve onun meclisine de katıldığı bilinmekle birlikte bu sırada Ebû Hâzim'in öğrencisi Tahâvî ile görüştüğüne dair bir bilgiye kaynaklarda rastlanmamaktadır. Ancak Kerhî'nin o çağda ictihad ehli olarak sadece Tahavî'den söz ettiği, fakat bir hac mevsiminde karşılaşmalarının ardından bu kanaatinin değiştiği yönündeki rivayet (İbnü'l-Murtazâ, s. 130) Tahâvî ile karşılaşmalarının daha sonra gerçekleştiğini göstermektedir.

Kerhî Bağdat'ta, Ebû Hâzim ve Berdaî'den sonra üstlendiği öğretim görevini ölümüne yakın bir zamana kadar sürdürdü. Bu görevin başlangıcının Berdaî'nin Karmatîler saldırısında öldürüldüğü 317 (929) yılı olduğu tahmin edilebilir. Kerhî, ömrünün sonlarına doğru hastalanması üzerine öğretim görevini Ebû Ali eş-Şâşî'ye, fetva görevini de mezhep görüşlerini en iyi bilen kişi olarak tavsif ettiği Ebû Bekir ed-Dâmegânî'ye devretti (Hüseyn b. Ali es-Saymerî, s. 169).

Yargı işlerine hiç iltifat etmeyen Kerhî yargı görevine getirilen arkadaşlarına kızmış ve onları yanından uzaklaştırmıştır. Öğrencisi ve arkadaşı Ebû'l-Kâsım et-Tenûhî'yi sırf yargı görevini üstlendiği için terketmiş, mektuplarına cevap vermemiş ve görüşme isteklerini geri çevirmiştir. Tenûhî ile görüşmeyi kabul etmeyişi açıklarken kullandığı ifadelerle dayanarak kadılık görevi üstlenilmesine karşı bu çekingенliğin siyasî olmaktan çok ahlâkî olduğu, yani bu görevin haksız kazanç elde etmeye elverişli bulunması olduğu söylenebilir. Defalarca kadılık görevine çağrılan Ebû Bekir el-Cessâs'ın her defasında bunu reddetmesi (a.g.e., s. 167, 172), hocası Kerhî'nin bu konudaki kanaatini paylaştığı şeklinde anlaşılabileceği gibi, bu hususta titiz olan hocasının hatırasına duyduğu saygıyla da açıklanabilir.

Kerhî birçok öğrenci yetiştirmiş, bunlar değişik bölgelere dağılarak kadılık ve öğretim görevlerini üstlenmişlerdir. Saymerî bunlar arasında Ebû Ali eş-Şâşî, Ebû Abdullah ed-Dâmegânî, Ebû Abdullah el-Basrî, Ali b. Muhammed et-Tenûhî, Cessâs, Ebû Sehl ez-Zücâcî'den söz eder (a.g.e., s. 166, 171, 172). Kureşî, Ebû'l-Ferec el-Umânî'yi Kerhî'nin önde gelen arkadaşlarından biri olarak gösterirken

(*el-Cevâhirü'l-muğıyye*, IV, 74) Şîrâzî de Ebû'l-Hüseyn Kâdî'l-Haremeyn'i Kerhî'nin öğrencileri arasında zikreder. Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin belirttiğine göre Nîşâbur fakihleri fıkhı Ebû Sehl ez-Zücâcî ile Ebû'l-Hüseyn Kâdî'l-Haremeyn'den öğrenmişlerdir (*Tabakâtü'l-fukahâ*, s. 144). Şîrâzî, Ebû Bekir b. Şâhûyeh ile Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Muhammed ed-Darîr el-Basrî'yi Kerhî'nin arkadaşları arasında sayar (a.g.e., s. 144). Kureşî ise ilkinin Kerhî'den ders aldığından hiç söz etmezken (*el-Cevâhirü'l-muğıyye*, III, 49-50), ikincinin Kerhî'den değil onun öğrencilerinden ilim aldığını belirtir (a.g.e., III, 599-600). Leknevî'nin Ebû Hâmid Ahmed et-Taberî ile Ebû'l-Hasan el-Kudûrî'yi Kerhî'nin öğrencileri arasında zikretmesini (*el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 108-109) başka kaynaklarca teyit edilmediği için kuşkuyla karşılamak gerekir.

Kaynaklar Kerhî'nin ibadete, özellikle namaz ve oruca son derece düşkün, verâ sahibi, mushaf bulunan odaya abdestsiz girmeyecek kadar titiz, fakirliğe karşı sabırlı, insanların sahip olduklarına imrenmeyen bir kimse olduğunu özellikle vurgulamışlardır. Onun bu tutumunu gösteren olaylardan biri, felç olduğunda arkadaşlarının Seyfûddeve el-Hemdanî'den yardım istediklerini öğrenmesi üzerine "Allahım! Rızkımı beni alıstırdığın şeklin dışında verme!" diye dua etmesidir. Rivayete göre Seyfûddeve'nin 10.000 dirhemlik yardımını geldiğinde Kerhî ölmüştü. 340 yılı Şâban ortasında (Ocak 952 ortaları) vefat eden Kerhî, mescidinin hizasında Vâsitiyyin nehri kenarındaki Derbû'l-Hasan b. Zeyd'e defnedildi.

İlmî Kişiliği ve Görüşleri. Saymerî, Kureşî ve Şîrâzî bu yönde açıklamada bulunmamakla birlikte Hatîb el-Bağdâdî başta olmak üzere İbnü'l-Cevzî, İbn Kesir gibi müellifler Kerhî'nin önde gelen bir Mu'tezilî olduğunu belirtirler. İbn Hacer'e göre ona Mu'tezilîlik suçlamasını ilk yönelten kişi Hasan b. Furât'tır (*Lisânü'l-Mizân*, IV, 98-99). Kerhî'nin bu hususta, Mu'tezilî olarak tanınan Berdaî'den ve fıkhıta hocası olmakla birlikte kendisinden kelâm dersleri aldığı Mu'tezilî âlim Ebû Abdullah el-Basrî'den etkilenmiş olması mümkündür. Kendisiyle bazı fıkıh meselelerini tartıştığı Ebû Hâşim el-Cübbâî'ye büyük bir hayranlık duyması, öğrencileri arasında Ebû'l-Hasan el-Ezrak, Ebû Bekir el-Buhârî, Ebû Abdullah ed-Dâî gibi Mu'tezilî âlimlerin bulunması, cenaze işleriyle daha çok Mu'tezilî âlimlerin ilgilenmesi,

hatta cenaze namazını bir Mu'tezilî âlimin kıldırmak istemesi ve Mu'tezilî usulcû Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin Kerhî'ye atıf yaparken kendi üstatları için kullandığı "eş-Şeyh" unvanını kullanması (örnek olarak bk. *el-Mu'temed*, I, 135, 140, 146, 153, 156) Kerhî'nin Mu'tezilîliğinin zâhîrî göstergeleri arasında sayılabilir. Yine daha sonra Kâdî'l-Haremeyn Ebû'l-Hüseyn'in başlangıçta Kerhî'nin yanındayken ondan ayrılıp Ebû Tâhir ed-Debbâs'ın yanına gitmesinin sebebi de muhtemelen Kerhî'nin Mu'tezilî eğilimidir. Sonraki Hanefîler'in bazı imalarının Kerhî'nin Mu'tezilî oluşuyla irtibatlandırılması da mümkündür. Meselâ Kureşî'nin Ebû Tâhir ed-Debbâs'a ilişkin olarak, "Ehl-i sünnet'ten sahih itikadlı biriydi" değerlendirmesinde bulunurken Kerhî hakkında bu açıdan suskun kalması, Semerkandî'nin Irak meşâyihinin görüşlerine Kerhî ve Cessâs'ın isimlerini zikrederek atıfta bulunduktan sonra çok defa bu görüşün aynı zamanda Mu'tezile'nin çoğunluğuna ait olduğunu belirtmesi (*Mizânü'l-uşûl*, I, 410, 521) bu yönde birer ima sayılabilir. Esasında Mu'tezilî eğilim, İbnü's-Selcî dahil olmak üzere Irak bölgesindeki birçok Hanefî fakih için söz konusu edilmiştir.

Hanefî mezhebi içinde oluşan, kesin ve keskin bir ayırma yol açmamakla birlikte bazı usulî ve fikhî konularda farklı anlayışlara sahip iki çizgiden biri olan Irak Hanefîliğinin (meşâyih-i Irak) önemli, hatta en büyük temsilcisi sayılan Kerhî, Hanefî mezhebinin oluşumunda bir yol ayrımını teşkil eder. Bu iki çizgi arasında kesin bir ayırım olmadığı için Semerkant bölgesine dahil olduğu halde Irak çizgisini izleyen Debûsî gibi fakihler olduğu gibi aksi de söz konusudur (*a.g.e.*, I, 410). Taşköpri-zâde'nin Kerhî'nin *el-Hidâye*'de sıkça (yaklaşık otuz defa) tekrarlandığına ilişkin vurgusu, Merginânî'nin Kerhî'nin görüşleri paralelinde Irak ekolünün çizgisini izlediğini ima amacına yönelik olabilir. Ancak Merginânî, Kerhî'ye atıfta bulunduğu her yerde onun görüşlerini benimsemiş değildir.

Kerhî, Hanefî ekolü içinde Hassâf gibi ihtiyar ve tahrîc ehli fakihlerden olup mezhep görüşlerine ilişkin nakilleri ve bunlara dair yorum ve tercihleri genelde dikkate alınmakta ve muteber kabul edilmektedir. Sadece *el-Hidâye*'deki atıflar takip edilerek bile Kerhî'nin tahrîc ve ihtiyarları dikkate alınan bir fakih olduğunu söylemek mümkündür. Leknevî, Kerhî'nin Kemalpaşazâde gibi âlimler tarafından

tıpkı Hassâf ve Tahâvî gibi meselede müctehid sayıldığını zikrettikten sonra bunların Ebû Hanîfe'ye birçok meselede muhalefet ettiklerini, mezhep sahibinin tercihlerine aykırı tercihleri (ihtiyârât) bulunduğunu, dolayısıyla ashâb-ül-vücûh sayılmalarının daha doğru olacağını öne sürer (*el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 108). Ta'dîl-i erkânın vâcipliği gibi Hanefî mezhebinde benimsenen görüşlerin birçoğu Kerhî'nin tahrîcidir (tercih edilen bazı tahrîcileri için bk. *Burhâneddîn el-Merginânî*, I, 50; II, 133, 148). Kerhî'nin, hasta ve yolcunun ramazan dışında bir günde oruç tutmasının vâcip olduğu, zekâtın hemen ödenmesinin gerektiği, sarhoşun boşamasının vâki olmayacağı, nikâh akdinin icâre ve iâre lafızlarıyla da yapılabileceği gibi yaygın tasvip görmeyen görüşleri alternatif görüşler olarak Hanefî literatüründe yerlerini almıştır.

Kerhî'nin usule ilişkin olarak açıkladığı prensiplerin önceki imamların söz ve çözümlerinden hareketle oluştuğu muhakkaktır. Sonraki usulcülerin Kerhî'nin usule dair görüşlerine isim vererek sıkça atıfta bulunmaları, Hanefî fıkıh usulünün büyük ölçüde ilk defa Kerhî tarafından sistemleştirildiğini söylemeyi mümkün kılar. Kerhî bu sistemleştirme sürecinde yalnız olmayıp kendisinden önceki dönemde İsbâ b. Ebân'ın ve kendinden sonraki dönemde ikmal kabilinden olmak üzere Cessâs ve Debûsî ile Şemsüleimme es-Serahsî ve Ebû'l-Usr el-Pezdevî'nin bu yöndeki katkıları da anılmalıdır. Kerhî'nin Hanefî usul anlayışının sistemleştirilmesindeki önemli yeri, diğer ekollere mensup usulcülerin en çok ona atıf yapmalarından da anlaşılabılır. Mu'tezilî Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'i, Şâfiî Gazzâlî'nin *el-Mustaşâs*'ı, Mâlikî Ebû'l-Velîd el-Bâcî'nin *el-İhkâm*'ı ve Bâkilânî'nin *et-Takrîb*'i gibi kelâmcı metoda göre yazılan usul eserlerinde, mezhep kurucuları dışında en fazla atıf yapılan ve görüşleri zikredilen Hanefî fakih ve usulcüsü Kerhî'dir. Bu durum, Kerhî'nin usul açısından Hanefî mezhebinde önde gelen kişilerden olduğunu ve yine buradan hareketle usulün sistemleşmesinde önemli rol oynadığını göstermektedir. Teknik anlamda fıkıh usulü alanında bir eser yazdığı bilinmemekle birlikte bu alana ilişkin birçok görüşü özellikle öğrencisi Cessâs'ın *el-Fuşûl*'ünde ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin *el-Mu'temed*'inde bulunmaktadır. Hanefî mezhebinin sistemleşmesindeki önemli rolüne rağmen onun yaygın tasvip

görmeyen usule ilişkin bazı görüşleri de bulunmaktadır. Meselâ Kerhî'nin, ilâve bir delil bulunmadıkça Hz. Peygamber'in fiilinin mubahlık ifade edeceği, sahâbî sözünün sadece kıyas yoluyla bilinmeyen konularda hüccet olacağı, mutlak emrin derhal yerine getirilmesinin gerektiği, mendubun emredilmiş olmadığı, gayri müslimlerin şeriatın fûrûu ile mükellef oldukları gibi görüşleri genel Hanefî çizgisinden farklıdır (usul görüşlerinin genel bir listesi ve izahı için bk. Hüseyn Halef el-Cebûrî, tür.yer.).

Özellikle, Hanefî imamları tarafından öne sürülmüş görüş ve çözümlerin dayandığı genel ilke ve kuralları (kavâid) tesbite yönelik küçük çalışması (*er-Risâle*) ve burada tesbit edilen kurallar, Hanefî fıkıh mantalitesinin anlaşılmasında oldukça önemli köşe taşı oluşturur. Bu eserin gerek bizâtihi değeri gerekse sonraki dönemler üzerindeki etkileri dikkate alındığında Kerhî'nin Hanefî mezhebi içinde bir fıkıh teorisini olarak adlandırılmayı hak ettiği söylenebilir. Hanefî mezhebinin meselecisi olarak gelişmesi ve problemlerin kavâid-i külliye denilen genel hukukî ilkeler ve kurallar çerçevesinde çözümlenmesi, bir yönüyle Hanefî mezhebinde fıkıh usulünün diğer ekollere nazaran daha geç yazılmasının ve sistemleşmesinin sebebinin de açıklar.

Kerhî'nin bu risâlede belirlediği ve bazı eleştirilere konu olan bir ilke, "Ashabımızın görüşlerine aykırı olan bir âyet ya mensuh kabul edilir ya tercihe hamledilir. En uygunu onun müevvel kabul edilmesidir" şeklindedir. Bu ilke ilk bakışta mezhep imamlarının görüşlerinin âyet ve hadislerin önüne geçirildiği izlenimini vermektedir. Ancak Hanefî imamlarının anlam ve yorum hususunda ortaya koydukları ilkeler ve geliştirdikleri yöntem çerçevesinde düşünüldüğünde bu izlenimin ve bu izlenimden kaynaklanan eleştirilerin haklı olmadığı ortaya çıkacaktır. Kerhî'nin bu sözünün Ebû Hanîfe'nin sahâbe görüşlerinin dışına çıkmama ilkesiyle birlikte düşünülmesi tekabül ettiği anlamın doğru anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Öte yandan sözü edilen anlayış, görüşlerin sistemleşerek ekol haline gelmesi durumu ve istikrarın sağlanması kaygısı içinde düşünülmelidir. Ayrıca serdedilen görüşlerde sistemli ve tutarlı bir bütünlük ihtiyacından kaynaklanan bu yaklaşım, sadece Kerhî'ye özgü olmayıp diğer ekollere mensup fakih ve usulcüler tarafından da dile getirilmiştir.

Eserleri. 1. *er-Risâle*. Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî gibi ilk Hanefî imamlarının görüşlerinin dayandığı genel ilke ve kuralları tesbite yönelik hacmi küçük, kıymeti büyük bir risâledir. Fuat Sezgin'in *el-Uşûl* adıyla kaydettiği bu eser, müstakil olarak ve Debûsî'nin *Te'sisü'n-naazar*'ının sonunda Ebû Hafs en-Nesefî'nin her bir kural için zikrettiği örneklerle birlikte (Beyrut, ts., s. 161-175) ve Cebûrî'nin *Kerhî*'nin usul görüşlerini incelediği *el-Akvâlü'l-uşûliyye li'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Kerhî* adlı eserinin sonunda (Mekke 1989) yayımlanmıştır. 2. *el-Muhtasar*. Sonraki âlimler tarafından gerek mezhep imamlarının görüşlerinin yorumu gerekse *Kerhî*'nin şahsî görüşleri konusunda kaynak olarak kullanılan eser (yazmaları için bk. Sezgin, I, 444) Cessâs, Kudûrî, İsbîcâbî, Rûkneddin el-Kirmânî ve Ebû Abdullah el-Basrî tarafından şerhedilmiştir (İbnü'n-Nedîm, s. 261; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1634-1635). 3. *Şerhu'l-Câmi'i'l-kebîr*. 4. *Şerhu'l-Câmi'i's-sağîr*. 5. *el-Câmi'*. Kâtib Çelebi'nin *el-Câmi'u'l-kebîr fi fîrûrû'l-Hanefiyye* adıyla *Kerhî*'ye nisbet ettiği bu eser (*Keşfü'z-zunûn*, I, 570) ayrı bir eser olabileceği gibi *el-Câmi'u'l-kebîr* veya *el-Câmi'u's-sağîr*'e yazdığı şerhlerden biri de olabilir.

Bunların dışında kaynaklarda *Kerhî*'ye, içecekler ve hurma nebîzinin helâliğiyle (İbnü'n-Nedîm, s. 261) Farsça kıraatle namazın câizliği konusunda (Teftâzânî, I, 31) iki eser daha nisbet edilmektedir. Ancak bu konularda yazılmış iki eserin *Kerhî*'nin öğrencileri arasında yer alan Mu'tezilî Ebû Abdullah el-Basrî'ye de izâfe edilmesi (İbnü'n-Nedîm, s. 261), her ikisinin de aynı konularda eser yazmış olduğunu gösterebileceği gibi burada bir nisbet hatasından bahsedilmesi de mümkündür.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, [baskı yeri yok] 1988 (Dârü'l-mesîre), s. 261; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fi uşûli'l-fıkḥ* (nşr. Muhammed Hamîdullah), Dimaşk 1384/1964, I, 135, 140, 146, 153, 156; Hüseyin b. Ali es-Saymerî, *Aḥbâru Ebi Hanîfe ve aşâbîh*, Beyrut 1985, s. 165, 166-172; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, X, 353-355; Şîrâzî, *Ṭabakâtü-fukahâ'*, s. 142, 144; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, I, 410, 521; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 52; Burhâneddin el-Merginânî, *el-Hidâye*, İstanbul 1986, I, 50; II, 133, 148; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, VI, 369-370; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 449; İbnü'l-Esir, *el-Lübâb*, III, 91; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, XV, 426-427; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XI, 224, 225; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muḍîyye*, I, 164; II, 367, 493-494; III, 49-50, 599-600;

IV, 74, 297; Teftâzânî, *et-Telvîḥ*, Kahire 1377/1957, I, 31; İbnü'l-Murtazâ, *Ṭabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 94, 100, 101, 105, 108, 109, 113, 130; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut 1971, IV, 98-99; Taşköprizâde, *Ṭabakâtü'l-fukahâ'* (nşr. Ahmed Neyle), Musul 1954, s. 60; Temimî, *et-Ṭabakâtü's-senîyye*, IV, 420-422; Leknevî, *el-Fevâ'idü'l-behiyye*, s. 108-109; *Keşfü'z-zunûn*, I, 563-564, 570; II, 1634-1635; Sezgin, *GAS*, I, 444; Hüseyin Halef el-Cebûrî, *el-Akvâlü'l-uşûliyye li'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Kerhî*, Mekke 1989.



H. YUNUS APAYDIN

KERİM

(الكریم)

Allah'ın isimlerinden
(esmâ-i hüsnâ) biri.

Sözlükte "cömert olmak, iyi, ahlâklı, asil ve değerli olmak" anlamındaki **kerem** (**kerâmet**) kökünden sıfat olan **kerîm** "yaratılıştan cömert olan, insanın şerefiyle bağdaşmayan her türlü şeyden arınmış bulunan" demektir. Kerem kavramı Allah'a nisbet edildiğinde "lutuf ve ihsanda bulunma" mânası ağır basar. Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî **kerîm** kelimesinin muhtevasını "cömert olan, övgüye lâyık vasıfları şahsında toplayan, cezayı gerektiren davranışları affedip suçluyu başıslayan" şeklinde üç noktada özetlemiş ve bu anlamların Allah için de söz konusu olduğunu söylemiştir (*İştikâku esmâ'illâh*, s. 176).

Kerem kavramı, bazı kıraat farklarının göz önünde bulundurulması şartıyla Kur'an-ı Kerîm'de on yerde Allah'a nisbet edilmiştir. Kerîm ismi iki âyette rab kelimesiyle bağlantılı olarak kullanılmış, Mû'minûn sûresinde yer alan (23/116) "rabbü'l-arşil-kerîm" ifadesindeki **kerîm** lafzını rab kelimesinin sıfatı diye kabul eden kıraate göre bu isim Kur'an'da üç defa Allah'a nisbet edilmiştir (Beyzâvî, III, 182; Bennâ, s. 321). Bir âyette, "kerîm olanlarla mukayese edilemeyecek en üst derecede kerîm" anlamındaki **ekrem** ismi-ta'fîdî ile iki âyette yer alan ve "ikram sahibi" mânasına gelen (zü'l-) **ikrâm** sıfatı da O'na izâfe edilmiştir. Bunlardan başka Allah lafzı ikram ve tekrîm masdarlarından türeyen dört fiilin fâili olarak kullanılmıştır (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "krm" md.).

Kerîm ismi hem İbn Mâce hem Tirmizî'nin esmâ-i hüsnâ listesinde yer almış ("Du'â", 10; "Da'avât", 82), diğer hadis rivayetlerinde de zât-ı ilâhiyyeye izâfe edilmiştir (*Müsned*, II, 72; Tirmizî, "Edeb", 41). Hz. Peygamber'in camiye girerken

tekrarladığı dua ve niyaz mahiyetindeki şu ifadesinde ise **kerîm** "vech" (zât-ı ilâhiyye) kelimesini nitelemektedir: "İlâhî rahmetten kovulmuş bulunan şeytandan yüce Allah'a. O'nun **kerîm** olan zâtına ve kadîm olan hükümrânlığına sığınırım" (Ebû Dâvûd, "Şalât", 18). Hadis literatüründe çeşitli fiil kalıplarıyla Allah'a nisbet edilen kerem kavramlarının sayısı oldukça çoktur (Wensinck, *el-Mu'cem*, "krm" md. [V, 560; VI, 1]).

Esmâ-i hüsnânın şerhiyle meşgul olan âlimler **kerîm** isminin övgüye lâyık bütün nitelikleri kapsadığına dikkat çekerler ve bunların başında Allah'ın lutfukârlığı ile affediciliğinin geldiğini belirtirler. Gazzâlî'nin **kerîm** ismiyle ilgili olarak kaydettiği mânalar bu konuda söylenenlerin en kapsamlısıdır: "Kerîm muktedirken affeden, vaadini yerine getiren, lutfunu umulanın ötesinde gerçekleştiren, kime ne kadar lutufta bulunduğunun hesabını yapmayan, kendisinden başkasına başvurulmasına rızâ göstermeyen, vefasızlığa sitemle mukabelede bulunup dostluğu bozacak bir karşılık vermeyen, kendisine sığınanı yüzüstü bırakmayan, aracı ve şefaathçilere muhtaç kilmayandır" (*el-Maḥşadü'l-esnâ*, s. 127; krş. Kuşeyrî, s. 62-63).

Kerîm ismi, "yergiye sebep teşkil eden özelliklerden münezzeḥ olup övgü nitelikleriyle vasıflanma" mânasına alındığında zâtî, "lutuf ve ihsanda bulunma, affedip başıslama" anlamı göz önünde bulundurulduğunda ise fiilî isimler grubuna girer. Kerîm alî, kuddûs, hamîd gibi zâtî ve afüv, gafûr, halîm gibi fiilî isimlerle anlam yakınlığı içinde bulunur.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "krm" md.; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, "krm" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "krm" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "krm" md. (V, 560; VI, 1); M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "krm" md.; *Müsned*, II, 72; Ebû Dâvûd, "Şalât", 18; İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "İmân", 11, "Edeb", 41, "Da'avât", 82; Zeccâc, *Tefsîrü esmâ'illâhi'l-hüsnâ* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Beyrut 1395/1975, s. 50-51; Ebû'l-Kâsım ez-Zeccâcî, *İştikâku esmâ'illâh* (nşr. Abdülhüseyn el-Mübârek), Beyrut 1406/1986, s. 176; Hattâbî, *Şe'nü'd-du'â'* (nşr. Ahmed Yûsuf ed-Dekkâk), Dimaşk 1404/1984, s. 70-71, 103-104; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-imân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 201; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 46; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Esmâ' ve's-şifât*, Kayseri Râşid Efendi Ktp., nr. 497, vr. 161^a-162^a; Kuşeyrî, *et-Taḥbîr fi'l-tezkîr* (nşr. İbrâhim Besyûnî), Kahire 1968, s. 62-63; Gazzâlî, *el-Maḥşadü'l-esnâ* (Fazlûh), s. 127, 133, 174; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Emedü'l-akşâ*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 499, vr. 47^b-50^a; Fahrreddin er-Râzî, *Levâmi'u'l-beyyinât* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'dî),

Beyrut 1404/1984, s. 277-279; Beyzâvî, *Envâr-ü't-tenzîl*, Beyrut 1410/1990, III, 182; Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, Beyrut 1967; Bennâ, *İt-hâfû fużalâ'i'l-beşer* (nşr. Ali Muhammed ed-Debbâ'), Kahire 1359, s. 321.



BEKİR TOPALOĞLU

KERİM HAN ZEND

(کریم خان زند)

(ö. 1193/1779)

İran'da hüküm süren
Zend hânedanının kurucusu
ve ilk hükümdarı
(1751-1779).

Babası, Lurlar'a bağlı Zend kabilesinin Zend-i Begile koluna mensup İnâk Han'dır. Yetiştmesi ve kabilenin başına geçmesine kadarki hayatı hakkında bilgi yoktur. Afşarlar tarafından anayurtları olan Zağros dağlık bölgesindeki Hemedan'la İsfahan arasında bulunan Melâyer civarından Kuzey Horasan'daki Ebîverd'e sürülen Zendler, Nâdir Şah'ın öldürülmesinin ardından Kerim Han'ın liderliği ele aldığı sıralarda eski yerlerine dönmüşlerdir.

Başlangıçta Kerim Han ilk karşısına çıkan Bahtiyârîler'le anlaşmış ve İsfahan şehrinde Vali Ebû'l-Feth ve Bahtiyârî Ali Merdan Han ile üçlü bir yönetim kurmuştu. Safevî hânedanına mensup sekiz yaşındaki Ebû Tûrâb'ın III. İsmâil Şah adıyla tahta çıkarılmasını destekleyen Kerim Han üçlü yönetimin bir kumandanı olarak Hemedan'ı zaptetti ve Tahrân'a doğru ilerledi. Ancak bu sırada Ali Merdan Han'ın yaptıkları antlaşmaya aykırı davranması üzerine 1751 yılının Ocak ayında İsfahan'a dönerek duruma hâkim oldu. Arkasından da yanında yer alan III. İsmâil'e vekâleten yönetimin başına geçti; Zend ileri gelenlerini çeşitli idarî kademelere tayin ederek "vekil" unvanıyla Fars ve Irâk-ı Acem bölgelerinin kontrolünü ele geçirdi.

Kerim Han'ın önüne çıkan ikinci rakip Kaçarlar'dır. İlk defa onları Esterâbâd'da kuşattığı zaman yardımlarına gelen müttefikleri yüzünden geri çekilmek zorunda kalmıştı. O sıralarda Azerbaycan'daki Galzay Afgan lideri Âzâd Han'ın topladığı güçlerle bölgeyi hâkimiyeti altına almaya başlaması Kerim Han için yeni bir tehdit oluşturdu; onlarla yaptığı iki çatışmada yenilerek zor durumda kaldı. Âzâd Han'ın Urmiye'ye dönmelerinin ardından Kerim Han'ın İran'da duruma hâkim olabilmesi için önündeki tek engeli teşkil eden Kaçarlar'ı devre dışı bırakması gerekiyordu.

Kerim Han Fars bölgesini kontrolünde tutarken rakibi Kaçar Muhammed Hasan Han da Mâzenderan ve Gilân'da hâkimiyet kurmuştu. Kerim Han Kaçarlar'a karşı harekete geçtiyse de arka arkaya iki ağır yenilgiye uğradı ve Şîraz'a geri dönmek zorunda kaldı. Bunun üzerine Kaçarlar İsfahan'a girdiler ve oradan da Şîraz'a doğru ilerlediler. Ancak Azerbaycan taraflarında Âzâd Han'ın harekete geçtiğini duyunca tekrar İsfahan'a yöneldiler ve Urmiye'de yaptıkları savaşla Âzâd Han'ın hâkimiyetine son verdiler. Kerim Han onların bu mücadelesinden faydalanarak Şîraz'da otoritesini kuvvetlendirmeye çalıştı. 1758 Martında Kaçar Muhammed Hasan Han bir defa daha Şîraz'ı kuşatma altına aldı. Ancak Kerim Han erzak bakımından iyi hazırlık görmüştü ve ayrıca kaleden yapılan hurûc hareketleri Kaçarlar'ı zor durumda bırakıyordu. Kaçar ordusundaki Özbek ve Afgan askerlerinin ayaklanması ise kuşatmanın sonunu getirdi.

1758 yılında Kerim Han'ın ordusu bu defa Kaçarlar'ı ağır bir yenilgiye uğrattı ve Muhammed Hasan Han öldürülerek başı Tahran'a gönderildi. Safevî Hükümdarı III. İsmâil'i tekrar kendi yanına alan Kerim Han, Tahran'da yapılan geleneksel Nevruz kutlamaları sırasında Şah III. İsmâil'in vekili olduğunu resmen ilân etti ve bundan kısa bir süre sonra da Horasan hariç bütün İran'da hâkimiyet sağladı. Bu arada gerek dışarıda gerekse saray içinde kendisine karşı girişilen hareketlerden zamanında haberdar olarak bunları önledi. 1765'te Şîraz'a yerleşen Kerim Han on dört yıl boyunca burada oturdu ve şehri imar etti. Bugün mevcut tarihî yapıların on altısı onun zamanında inşa edilmiştir; bunların çoğu ad olarak onun bir hânedan kurmasına rağmen vazgeçmediği "vekil" unvanını taşımaktadır: Mescid-i Vekil, Bâzâr-ı Vekil ve Hamâm-ı Vekil gibi.



Kerim Han
Zend

Kerim Han Zend, İran'da yönetimi ele geçirdikten sonra Basra körfezi çevresinde ticarî kolonileri bulunan İngilizler'le daha yakın ilişki kurdu ve 1763'te İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'ne ticarî imtiyazlar veren bir antlaşma imzaladı. Kerim Han'ın Osmanlılar'la olan temasları ise her iki devlet arasında başlangıçta evvelki antlaşmalara bağlı bir nitelik taşıyordu. Önceleri Osmanlı Devleti Kerim Han'a güven duyuyordu; bundan dolayı onun hükümdarlığı I. Abdülhamid tarafından resmen tanınmıştı. Abdülhamid tahta çıktığı zaman (1774) cülûsunu bildirmek üzere ünlü şair Sümbülzâde Vehbî'yi Şîraz'a elçi olarak gönderdi. Ancak Osmanlılar'a bağlı Babanoğulları arasındaki ihtilâf yüzünden ilişkiler bozuldu. 1776'da Kerim Han'ın kardeşi Sâdık Han Basra'yı ele geçirdi. Bunun üzerine aynı yıl İran'a karşı savaş ilân edildi. 1777 Nisan-Mayıs aylarında bir Osmanlı kuvveti İran'a girip Sâdık Han'ı bozguna uğrattı. Bu şekilde sınır boylarında karşılıklı saldırılar başladı. Kerim Han, Osmanlılar'a karşı Ruslar'la 1778'de bir ittifak yaptı. Fakat bu ittifak onun ertesi yıl ölümüyle sonuçsuz kaldı. Basra ise ancak Kerim Han'ın vefatından sonra yeniden Osmanlı idaresine alına bildi.

13 Safer 1193'te (2 Mart 1779) attan düşerek öldüğünde yetmiş seksen yaşlarında olan Kerim Han'ın naaşı önce sarayında toprağa verildiyse de daha sonra başka yerlere taşındı; bu yüzden son defa nereye gömüldüğü bilinmemektedir. Halen Şîraz'daki Kal'a-i Ferheng'de ona ait olduğu söylenen boş bir mezar bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 166, s. 371; nr. 174, s. 48, 49; nr. 178, s. 3-4; BA, Nâme-i Hümayun, nr. 9, s. 89, 90; Şem'dânîzâde, *Mürî't-tevârih* (Aktepe), III, 45; Abdurrezzâk Big Dünbülî, *Tecrübetü'l-ahrâr ve tesliyetü'l-eberrâr* (nşr. Hasan Kâdî Tabâtabâî), Tebriz 1350 hş./1971, II, 6, 11, 15, 36-42; Cevdet, *Tarih*, I, 341-343; II, 54, 305; Browne, *LHP*, IV, 139-144; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, IV/1, s. 455-463; E. A. Grantovskiy, *Tarih-i İran ez-Zamân-ı Bâstân tâ İmrûz* (trc. Keyhüsrev-i Kişâverzi), Tahran 1359, s. 295-304; J. R. Perry, *Karim Khan Zand A History of Iran: 1740-1779*, Chicago 1979; a.mlf., "The Mamluk Paşalık of Baghdad and Ottoman-Iranian Relations in The Eighteenth Century", *Studies on Ottoman Diplomatic History* (ed. Sinan Kunalalp), İstanbul 1987, I, 59-70; a.mlf., "The Zand Dynasty", *CHIr*, VII, 63-103; Mehdi Bâmdâd, *Şerh-i Hâl-i Ricâl-i İran der Karn-i 12 ve 13 ve 14 Hicrî*, Tahran 1371 hş., III, 168-175; Cl. Huart, "Kerim Han Zand", *IA*, VI, 588-589; A. H. Zarinkoob, "Karim Khân Zand", *El²* (İng.), IV, 639-640.



RIZA KURTULUŞ

KERİMİ, Fâtih

(1870-1937)

Tatar Türkleri'nden,
yazar, gazeteci ve nâşir.

Tataristan'ın Bûgölme kazasına bağlı Minglibay köyünde doğdu. İlk eğitimini köyün mollası olan babası Gilman Ahund'dan aldıktan sonra Çistay (Çistapol) Medresesi'nde on bir yıl öğrenim gördü. Bu arada iki yıllık Rus mektebini bitirdi. 1890'da Ufa'da Orenburg Müftülüğü'nden müderrislik icâzetnâmesi aldı. Babası aynı yıl oğlunu tahsil için İstanbul'a gönderdi. Ahmed Midhat Efendi'nin yardımıyla Mekteb-i Mülkiyye'ye giren Kerîmî onun fikirlerinden faydalandı. Eğitimini tamamlamasının ardından Kırım'a giderek Yalta'da bir köyde iki yıl kadar öğretmenlik yaptı. 1896-1898 yaz aylarında Orenburg'a bağlı Kargalı'da usûl-i cedîd (bk. CEDİDCİLİK) muallimlerinin yetiştirilmesine katkıda bulundu. Orenburg'da altın ocakları işleten Şâkir Remiev'in davetiyle Almanya, Belçika, İtalya, Fransa, Avusturya, Sırbistan, Bulgaristan ve Türkiye gibi ülkeleri içine alan dört aylık bir seyahate çıktı. Kerîmî, ufkunu çok genişleten bu seyahat izlenimlerini *Avrupa Seyahatnâmesi* adıyla yayımladı 1900-1901 yıllarında Orenburg'da gayri resmî olarak yaklaşık 300 usûl-i cedîd öğretmenin yetiştirmesine yardımcı oldu. İki yaz devam eden bu kurslar daha sonra mahallî hükümet tarafından kapatıldı. 1901 yılından sonra babasının Orenburg'da bir matbaa ve kitabevi (Kütübhanê-i Kerîmiyye) açması sebebiyle çalışmalarını bu alanda yoğunlaştırdı. 1902'de babasının vefatı üzerine bütün işler Kerîmî'ye ve kardeşlerine kaldı. 1901-1917 yılları arasında Kerîmîler'in matbaasında toplam tirajı 1 milyona yakın 384 kitapla *Vakit*, *Şûrâ*, *İktisad* ve *Çûkiç* gibi gazete ve dergiler basılmıştır.

1905'teki I. Rus İhtilâli döneminde İdil-Ural bölgesinde yaşayan Tatar ve Başkırt halkının çıkarları için mücadele eden aydınlar arasında önemli bir yeri olan Kerîmî bu sıralarda yapılan siyasi toplantılara katıldı. Uzun yıllar Cem'iyet-i Hayriyye üyeliğinde bulundu ve Orenburg müslüman cemaatinin reisliğini yaptı. Remiyev kardeşlerin *Vakit* adlı bir gazete kurmaları (1906) ve başmuharrirliğine Fâtih Kerîmî'yi getirmeleri Kerîmî'nin hikâye yazarlığından gazeteciliğe geçmesine vesile oldu. Yalnız Tatar ve Başkırtlar arasında değil Türkistan ve Kazakistan'da da çok

okunan *Vakit*'te Fâtih Kerîmî, Duma ve hükümetin durumuyla ilgili haberler yazdı. Aynı dönemde bir müddet Orenburg'daki Medrese-i Hüseyiniyye'de muallimlik yaptı, çeşitli ders kitapları ve ders programları hazırladı.

Balkan savaşları sebebiyle *Vakit* gazetesinin muhabiri olarak İstanbul'da bulunan Kerîmî (1 Kasım 1912-18 Mart 1913) bu sırada Ahmed Sâib, Abdullah Cevdet, Enver Paşa, Ahmed Midhat Efendi, Yusuf Akçura, Ağaoğlu Ahmed, Halide Edip, Mahmud Esad, Mûsâ Kâzım Efendi gibi kişilerle Balkan savaşları ve Türk-İslâm dünyasının problemleri üzerine görüşmeler yaptı. Kerîmî'nin İstanbul'dan *Vakit* gazetesine gönderdiği haberler daha sonra *İstanbul Mektupları* adıyla kitap halinde yayımlanmıştır. 1-11 Mayıs 1917'de Moskova'da toplanan Umumi Rusya Müslümanları Kongresi'ne katılıp başkanlık divanına seçilen Kerîmî bu kurultayda teşekkül eden Millî Şûrâ'nın da üyeleri arasına girdi.

1917 Bolşevik İhtilâli'nin ardından dönemin birçok Tatar aydını gibi Kerîmî de sosyalizme meylectti. Bir müddet Orenburg'da mektep, maarif ve kültür meseleleriyle ilgili çalışmalarda bulundu. Öğretmen yetiştirme kurslarında dersler verdi. Uzun yıllar çalıştığı *Vakit* gazetesinden ayrılarak *Yaña Vakit* adıyla yeni bir gazete çıkarmaya başladı (1 Kasım 1917). *İşçiler Dünyası* ve *Yol* gibi çeşitli gazetelerin yayın kurulunda çalıştı. "Sosyalizm Tarihi" adlı bir çalışma hazırladıysa da basılamadı. 1925'te Rusya'nın yeni başşehri olan Moskova'ya göç etti. Bir süre Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği halklarının merkez neşriyatında çalıştıktan sonra 1937 yılına kadar Türkçe öğretmeni olarak görev yaptı. Lenin'in toprak meseleleriyle ilgili makalelerini Tatarca'ya tercüme etti. 1937'de Türkiye lehine casusluk (Kızılordu ile ilgili bazı asker

rî sırları, 1936 yılında Moskova'da bulunan Türk millî futbol takımı antrenörü Kerim Bey'e verdiği iddia edilmiştir) ve Stalin'e suikast hazırlığı gibi uydurma isnatlardan suçlu bulunarak kurşuna dizilmesine karar verildi. Kerîmî'nin arşivi Tataristan Devlet Arşivi'nde saklanmaktadır. Önceleri Abdürreşid İbrahim'in muhtariyet fikrine karşı gelerek Tatar halkının henüz buna hazır olmadığını söyleyen Kerîmî Ufa'daki Millet Meclisi'nde (1917-1918) bu görüşü hararetle savunmuştur.

Döneminin Türk aydınlarıyla yakın ilişkisinde bulunan Kerîmî, Japonlar'ın müslüman olacağı ve Tokyo'da büyük bir din kurultayı toplanacağı haberinin çıkması üzerine *Vakit* gazetesinde (sy. 22) yazdığı "Japonya ve Müslümanlar" adlı bir makalede bu kurultaya müslümanları temsilen Ahmed Midhat Efendi'nin gönderilmesini teklif etmiştir. Ahmed Midhat Efendi'nin vefatı sırasında İstanbul'da olan Kerîmî *Türk Yurdu*'na bir tâziye yazmıştır (III [1329], s. 161-164). Kerîmî'nin irtibatında bulunduğu diğer bir Türk aydını ise Defter-i Hâkânî nazırı ve İstanbul Dârülfünunu müderrislerinden Mahmud Esad Efendi'dir. 1913'te çıktığı Romanya ve Rusya seyahati sırasında Orenburg'a uğrayarak bir müddet burada kalan Mahmud Esad'a gazetesine *Vakit*'te büyük ilgi göstermiştir.

Eserleri. Hikâyeleri. Salih Babaynın Öylenüvi (Kazan 1897); **Bir Şakirt ile Bir Student** (Kazan 1899; Avrupa ilmi ve medeniyetiyle Tataristan'da hâkim olan skolastik eğitimi mukayese ederek eski sistemi çok sert biçimde eleştiren bu hikâyesi sebebiyle yazar dönemin kadîmcileri tarafından kâfirlikle suçlanmıştır); **Cihangir Mahdumnın Avıl Mektebinde Uku** (Petersburg 1900); **Merhum Gilman Ahund** (Orenburg 1904); **Mirza Kızı Fatma** (Kazan 1907); **Hıyalmı, Hakiyyatme** (Orenburg 1908). **Seyahatnâmeleri. 1. Yavrupa Seyahatnâmesi** (Petersburg 1902). Eserin bir tahlili Âzâde-Ayşe Rorlich tarafından yapılmıştır ("The Temptation of the West. Two Tatar Travellers Encounter with Europe at the Nineteenth Century", *Turco-Tatar Past Soviet Present Studies Present to Alexandre Bennigsen*, Paris 1986, s. 389-408). Kitap Fazıl Gökçek tarafından Latin harflerine aktarılmıştır (İstanbul 2001). **2. Kırma Seyahat** (Orenburg 1904). Eserde, yazarın 1903'te *Tercüman*'ın yirminci yılı münasebetiyle düzenlenen törenlere katılmak için gittiği Kırım seyahati anlatılmaktadır. **3. İstanbul Mektupları** (Orenburg 1913). Kitap-



Fâtih Kerîmî

ta, Kerîmî'nin yaklaşık dört ay kaldığı İstanbul'da Balkan savaşlarıyla ilgili izlenimleri, dönemin aydınları ve devlet erkânı ile yaptığı söyleşileri yer almaktadır. *Vakit* gazetesinin 1912-1913 yıllarında almış dört mektup şeklinde yayımlandıktan sonra aynı dönemde *Şûrâ* dergisinde çıkan "İstanbul Tesiratları" adlı makaleleriyle beraber basılmıştır. Esere dönemin Türk aydınlarından çok sayıda kişinin el yazıları ve fotoğrafları da ilâve edilmiştir. Kitap Fazıl Gökçek tarafından latin harflerine aktarılmıştır (İstanbul 2001). Abdullah Battal Taymas, Fâtih Kerîmî'nin *Orenburg Seyahatnamesi* adlı bir kitabının daha olduğunu belirtmişse de bu esere ulaşılammıştır. İlmî Eserleri. *Muallim ve Mürebbiyelere Rehnâme I* (Kazan 1901); *Muallim ve Mürebbiyelere Rehnâme II* (Kazan 1901); *Muhtasar Târih-i İslâm* (Kazan 1901); *Târih-i Enbiyâ* (Kazan 1902, ibtidâî mektepler için ders kitabıdır); *Muhtasar Târih-i Umûmî* (Orenburg 1911); *Resimli Geografiya Dersleri* (Orenburg 1919); *İçtimai Terbiye* (Kazan 1924).

Bunların dışında Tatar şairi Derd-mend'in (Zakir Remiev) eserlerini topluca yayımlayan Kerîmî (Kazan 1929) Lenin'den *Agrarya Meselesi*'ni (Kazan 1917), Barthold'dan *Türkistan Târihi*'ni (Moskova 1931), değişik dillerden *Hatunlar Vezâifi*, *Türk Hanımları*, *Arap Toyu* adlı eserleri ve çeşitli milletler hakkında kısa bilgi veren kırka yakın kitabı Tatarca'ya çevirmiştir. Ayrıca *Vakit*, *Kazan Muhbiri* gibi gazetelerde ve *Şûrâ* dergisinde yayımlanmış yüzlerce makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Abdurrahman Sadi, *Tatar Edebiyatı Tarihi*, Kazan 1926, s. 122-124; G. V. Mende, *Der Nationale Kampf der Russlandtürken*, Berlin 1936, s. 68, 71, 75; Abdullah Battal Taymas, *Rus İhtilalinden Hatıralar*, İstanbul 1947, s. 31-32; a.mlf., "La littérature des tatars de Kazan", *Ph.TF*, II, 768-769; a.mlf., *Kazan Türkleri*, Ankara 1966, s. 138-139, 189; Muhammet Gaynullin, *Tatar Edipleri*, Kazan 1978, s. 50-78; *Tatar Megrifetçilik Edebiyatı* (haz. Muhammet Gaynullin), Kazan 1979, s. 220-263, 411-412; Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Millî Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Ankara 1985, s. 91, 114, 152, 172, 177, 271, 288; *Tatar Edebiyatı Tarihi*, Kazan 1985, II, 280, 289, 334-350, 512-513; Cemaleddin Velidov, *Oçerk İstorii Obrazobannosti i Literaturi Tatar*, Oxford 1986, s. 133-134, 196-197; Muhammet Mehdiiev, *Edebiyat hem Çınbarlık*, Kazan 1987, s. 209-232; *Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi* (haz. İhsan İlgar), Ankara 1990, s. 75-77, 238, 276-280, 322 (Kerîmî'nin I. Müslüman Kongresi'ndeki konuşmaları); Ebrar Kerimullin, "Fatih Kerimi ve

İstanbul Mektupları", *Türkiye Cumhuriyeti Devletin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri* (nşr. Abdulkadir Yuvalı v.dğr.), Kayseri 1996, s. 335-345; *Fatih Kerimi*, Kazan 2000, s. 317; Akdes Nimet Kurat, "Kazan Türklerinin Medeni Uyanış Devri", *DTCFD*, XXIV/3-4 (1966), s. 98-99, 118, 181-183; Refik Nefiygov, "Fatih Kerimi Turında", *Kazan Utları*, sy. 1, Kazan 1993, s. 158-163; Naile Binark, "Fatih Kerimi", *TDEA*, III, 165.



İSMAİL TÜRKOĞLU

KERİMOVİÇ, Mehmet Ali (1872-1943)

Boşnak âlimi.

Ljubuški'de doğdu. İlk öğrenimini burada tamamladı, rüşdiyeyi Mostar'da okudu. Bu sırada Sâlih Efendi Alajbegović'in derslerine devam etti. 1896'da Saraybosna'daki Şer'î Hâkimler Okulu'ndan (Şeriat-sko -Sudačka Škola) mezun oldu. Mostar'daki şer'î mahkemede stajını tamamladıktan sonra 1898-1926 yıllarında Bosna-Hersek'in Bileçe, Ljubinja, Bijeljina ve Travnik şehirlerinde, 1926-1935 yılları arasında Saraybosna'da hâkimlik yaptı. 1935'te emekliye ayrıldı. Mayıs 1937'de Tuzla bölgesi Vakıf-Maarif Meclisi'nde vekil üye oldu. 1938'de üye seçildiği Ulemâ Meclisi'nde ölünceye kadar başkanlık ve fetva eminliği görevlerini üstlendi. Bu sırada Yüksek İslâm Şeriat-Teolojî Okulu'nda (Viša Islamska Šeriat-sko-Teološka Škola) misafir öğretim görevlisi olarak ders verdi: el-Hidaje adlı müslüman ilmiye cemiyeti kurulduğunda (1936-1937) bu cemiyetin ilk başkanı seçildi. 2 Mart 1943'te Saraybosna'da vefat etti.

Bosna-Hersek ulemâsı arasında İslâmî ilimlerde ve özellikle İslâm hukuku sahasında önemli bir şahsiyet sayılan Kerimoviç'in *Islamski Svijet* (Sarajevo), *Novi Behar* (Sarajevo), *Glasnik IVZ* (Glasnik VIS-Sarajevo), *el-Hidaje* (Sarajevo) gibi dergilerde, *Narodna Uzdanica* (Sarajevo), *Gajret* (Sarajevo) gibi takvimlerde ve *Hrvat* (Muslimanski Godišnjak Sarajevo) adlı yıllıkta çeşitli yazıları yayımlanmıştır.

Eserleri. 1. *Pitanje Odreğivanja i Regulisanja Islamskih Vjerskih Praznika* (İslâm'da dinî bayramların tesbiti ve düzenlenmesi [Sarajevo 1933]). Önce seri makaleler halinde *Islamski Svijet* dergisinde neşredilmiştir (II [Sarajevo 1932]). 2. *O Vakufu* (Şeriat-sko Vakuf-sko Pravo) (vakıf hakkında - şeriat vakıf hukuku [Sarajevo 1935]). Bu eser de seri makalalar

halinde *Glasnik IVZ* dergisinde yayımlanmıştır (III [Sarajevo 1935]). 3. *Šeriatsko Nasljedno Pravo - (Feraiz)* (şeriat miras hukuku - feraiz [Sarajevo 1937]). *Glasnik IVZ* dergisinde neşredilmiştir (IV-V [Sarajevo 1936-1937]). 4. *Vakuf - (Nekolike Aktuelne Napomene; Sarajevo 1941)*. Vakfın aktüel konularının ele alındığı eser *Glasnik IVZ* dergisinde de yayımlanmıştır (XI/3 [Sarajevo 1941], s. 69-80). Kerimoviç'in başlıca makaleleri de şunlardır: "İbadetski Vaktovi i Njihovo Astronomsko Računanje" (ibadet vakitleri ve bunların hesaplanması, *Novi Behar*, VIII/13 [Sarajevo 1934-35], s. 212-217); "O Mehdiji" (Mehdi hakkında; a.g.e., IX/1-3 [Sarajevo 1935-36], s. 7-10); "Sudska Nadležnost u Izvjesnim Šeriatskim Sporovima" (bazı şer'î meselelerde mahkemenin yetkileri; *Glasnik IVZ [Glasnik VIS]*, II/5 [Sarajevo 1934], s. 267-274; II/10, s. 538-542); "O Erazi Miriji" (Mîrîarazi hakkında; a.g.e., III/7 [Sarajevo 1935], s. 329-337; III/8-9, s. 369-373); "Problem Nezakonite Djece po Šeriatskom Pravu" (İslâm hukukunda gayri meşrû çocukların durumu; a.g.e., VIII/7 [Sarajevo 1938], s. 253-265); "Mješovit Brak" (gayri müslimle olan evlilik - nikâh; *el-Hidaje*, I/3 [Sarajevo 1936-37], s. 33-40).

BİBLİYOGRAFYA :

Mahmud Traljić, *Istaknuti Bošnjaci*, Sarajevo 1998, s. 65-70; a.mlf., "Mehmed Ali ef. Čerimović", *Glasnik IVZ*, XL/6, Sarajevo 1977, s. 618-621; "Merhum Mehmed Ali ef. Čerimović", a.e., VI/4 (1943), s. 76.



MAHMUD TRALJIĆ

KERİMÜDDİN AKSARÂİY

(bk. AKSARÂİY, Kerîmüddin).

KERKÜK

(كركوك)

Kuzey Irak'ın doğusunda tarihî bir şehir.

Zağros dağlarının eteklerinde deniz seviyesinden 310 m. yükseklikte kurulmuştur. Irak'taki Türk toplumunun en önemli kültür merkezlerinden biri olan Kerkük Musul'a 140 km., Bağdat'a ise 248 km. uzaklıktadır. Şehrin adı tarih boyunca farklı şekillerde geçer. Asur Hükümdarı "Sartnabal'in şehri" anlamında Kerh suluh (kerh = şehir), milâttan önce II. yüzyılın ortalarında Arrapkha, Seleukoslar döneminde Seleukos, Sâsânîler tarafından Kermakân, Süryânî ve hristiyan kaynaklarında Beyt-i Kermay, el-Kerh olarak

anılır. XIV. yüzyılın sonlarına doğru burayı fetheden Timur döneminde şehir Kerkük şeklinde ilk defa Şerefeddin Ali Yezdî'nin tarihinde zikredilir.

Şehrin kuruluş tarihi kesin olarak tesbit edilememişse de Asur Hükümdarı Sarnabal tarafından milâttan önce 800'lerde Medyalılar'a karşı koyacak bir kale olarak kurulduğu tahmin edilmektedir. Burası Asurlular'dan sonra Persler'in eline geçti, Makedonyalı İskender'in idaresinde bulundu. Bu dönemde Hristiyanlık da yayılmaya başladı ve şehir Nestûrîler'in önemli bir merkezi oldu. Hz. Ömer'in kumandanlarından İyâz b. Ganm'ın idaresindeki müslümanlar 21 (642) yılında Kerkük ve civarını ele geçirdiler. Emevîler, özellikle de Abbâsîler döneminde önemli sayıda Türk nüfusu bölgeye yerleştirildi. Hamdânîler ve Ukaylîler idaresinde bulunduktan sonra Büyük Selçuklular'ın hâkimiyetine girdi. Begteginliler'in ardından Abbâsîler'in idaresine giren Kerkük Moğol istilâsını müteakip sırasıyla İlhanlı, Celâyirli, Karakoyunlu, Akkoyunlu ve Safevî yönetimine geçti. Yavuz Sultan Selim'in İran'a karşı Çaldıran zaferini kazandıktan sonra Doğu ve Güneydoğu Anadolu'nun fethi için görevlendirdiği Bıyıklı Mehmed Paşa, Rebûlâhîr 922'de (Mayıs 1516) Mardin Koçhisarı (günümüzde Kızıltepe) yakınlarında Safevîler'i kesin bir yenilgiye uğratarak Kerkük de dahil Mardin, Musul, Hasankeyf (Hısnıkeyfâ) ve Rakka gibi yerleri alarak bölgede Osmanlı hâkimiyetini sağladı. Fakat bölge üzerindeki Osmanlı-İran mücadelesi sırasında sık sık el değiştiren şehir, Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1534 tarihinde düzenlediği İrakeyn Seferi'nin ardından tam olarak Osmanlı idaresine girdi ve doğudan gelecek saldırılara karşı önemli bir savunma merkezi oldu. Bu sefer sırasında Kanûnî 17 Şevval 941'de (21 Nisan 1535) Kerkük'e gelmiş ve yirmi dört gün burada kalmıştı. Kerkük bundan sonra Musul ile Bağdat arasındaki ticaret yolunun önemli bir uğrağı konumunu da kazandı. 1033'te (1624) Bağdat'ı alan Safevîler Kerkük'ü ele geçirdilerse de Hüsrev Paşa tarafından 1039'da (1630) geri alındı. 1145'te (1732) Bağdat'ı kuşatan İranlılar Erbil ve Kerkük'e de birer askerî müfreze gönderdiler. Fakat Osmanlı kuvvetlerinin karşı saldırısı üzerine büyük kayıplar vererek geri çekildiler. Ertesi yıl şehre beş saat mesafede olan Leylân mevkiindeki savaşta Osmanlılar yenilince (26 Ekim) Şehrîzor, Kerkük ve Derne Nâdir Şah tarafından işgal edildi, ancak ar-

dından yeniden Osmanlı idaresi altına alındı. Nâdir Şah, 1156'da (1743) 10.000 civarındaki ordusuyla Kerkük Kalesi önüne gelip burayı top ateşine tuttuktan sonra ele geçirdiyse de kale 1746 tarihli Osmanlı-İran Antlaşması ile Osmanlı Devleti'ne devredildi. I. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru 1918 Nisanında Tuzhurmatu'da bozguna uğrayan Osmanlı birlikleri Kerkük'e çekildi. 7 Mayıs'ta İngilizler Kerkük'ü işgal ettiler, ancak 27 Mayıs'ta şehir Osmanlı kuvvetleri tarafından geri alındı. 28 Ekim 1918'de başlayan İngiliz hücumları üzerine Osmanlı birlikleri burayı boşaltıp Altinköprü'ye çekildiler ve böylece Kerkük'te İngiliz idaresi kurulmuş oldu. 10 Ekim 1922'de İngiliz-İrak Antlaşması ile Irak İngiltere himayesi altına alındı. Kerkük, Mîsâk-ı Millî sınırlarına dahil olmasına rağmen 5 Haziran 1926'da Ankara'da İngiltere, Irak, Türkiye arasında imzalanan "sınır ve iyi komşuluk ilişkileri" antlaşmasıyla İngiliz mandasındaki Irak Devleti'ne bırakıldı.

Kerkük şehri düz bir ovada kurulmuştur. Milâttan önce III. yüzyılda yapılan kale bir tepenin üzerinde yer alır. Şehrin ortasından kışın taştan, yazın kuruyan Hassa çayı geçer. Hassa çayı şehri Eskiya-ka ve Koryayaka olmak üzere iki yakaya

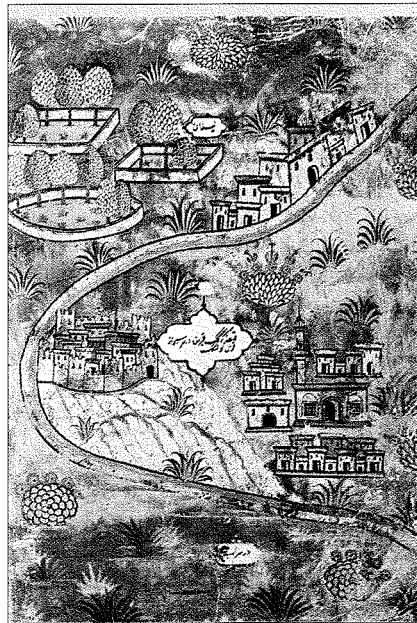
ayırır. Kale ile beraber şehir üç kısma bölünür. Kale askerî yönden stratejik öneme sahiptir ve şehrin ilk yerleşim yeridir. Çevresine hâkim surları ve dar sokakları vardır. Kerkük'e uğrayan seyyahlar kalenin ve etrafındaki surların topraktan yapıldığını bildirirler. Kalenin içindeki kesim Hammam, Ağalık ve Meydan adlı üç mahalleden oluşmaktadır. Şehrin kale dışına taşması muhtemelen nüfusun da baskısıyla XVII. yüzyılda olmuştur. Eskiya-ka (Karşıyaka) kesiminde kale çevresinde zaman içerisinde ortaya çıkan Çay, Çukur, Musallâ, Bulak, Avcı, Piryadı, Ahî Hüseyin, İmam Kâsım adlarında sekiz mahalle bulunuyordu. Korya kısmında ise Şatırlı, Sarı Kâhya, Beyler ve Tisin adlı mahalleler vardı.

XVIII. yüzyıl sonlarıyla XIX. yüzyıl başlarında şehri gören seyyahlar burayı güzel bir şehir olarak tavsif ederler, hristiyanların Nestûrî ve Keldânî kilisesi mensubu olduklarını, müslümanlara ait otuz kadar cami ve mescid bulunduğunu, buradaki tüfekçi ustalarının civarda oldukça şöret yaptıklarını, şehirde 6000 kadar hânenin 160'ını hristiyan, 300'ünü yahudilerin oluşturduğunu, geri kalanların Türkler'den meydana geldiğini yazarlar. 1830'da veba salgını şehirde etkili olmuş ve nüfusun azalmasına yol açmıştır.

Kerkük'ün yerleşik halkı, ilk yerli unsur olan Asurîler'in yanı sıra İslâmiyet'ten sonra Araplar ve zaman içerisinde İranlılar'ın gelişle Kürtler ve bölgeye uzun süre hükmeden Türkmenler'den oluşmaktadır. Türkmenler şehrin merkez ve yakın köylerinde çoğunluğu teşkil ederler. Şehirde Türkmenler'in yanı sıra önemli sayıda yahudi ile hristiyan ve az sayıda Ermeni vardı. Kürtler şehrin kuzey mahallelerinde oturuyorlardı; Araplar ise güney ve güneybatıda yoğunlaşmışlardı.

Şehrin nüfusu hakkındaki en eski kaynak 955 (1548) yılına iner (TK, TD, nr. 111). Bu sayım defterindeki kayıtlara göre Kerkük kasabasında 185 hâne, yirmi dört mücerred (bekâr) müslüman, 104 hâne yahudi ve elli üç hâne, bir mücerred hristiyan olmak üzere toplam 342 hâne, yirmi beş bekâr erkek nüfus bulunmaktaydı (yaklaşık 2420 kişi). Aynı tarihte Kerkük'ün merkez olduğu sancakta ise toplam 6283 hâne ve 934 bekâr nüfus mevcuttu (45.000 kişi). XVI. yüzyıldaki bu nüfus sonraki asırlarda çeşitli dalgalanmalarla da olsa süreklilik gösterdi. XIX. yüzyılda giderek artış eğilimine girdi. Kerkük şehrinin 1850'lerdeki nüfusu 17-

Kerkük'ün XVI. yüzyıldaki durumunu gösteren bir minyatür (Matrakî Nasuh, *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i İrakeyn*, IÜ Ktp., nr. 9664, vr. 73b)



20.000 kişi arasındaydı. 1881-1883 genel nüfus sayımına göre Kerkük'te 22.008 müslüman, iki Rum, 243 Katolik ve 441 yahudi olmak üzere toplam 22.694 kişilik bir nüfus mevcuttu. Şemseddin Sâmî 1890'lardaki Kerkük nüfusunu 30.000 kişi olarak verir. 1308 (1890) tarihli *Musul Vilâyeti Salnâmesi*'ne göre Kerkük şehrinde 4630 hâne, on iki han, 1183 dükkân ve mağaza, sekiz hamam, otuz altı cami ve mescid, beş medrese, on iki mektep, üç fırın, on tekke ve zâviye, beş kilise ve manastır, iki kışla ve on karakol-hâne bulunmaktadır.

Kerkük çevresi özellikle petrol kaynaklarıyla tanınır. Çevrede petrolden başka tuz, mermer ve zift kömürü kaynakları da bulunmaktadır. Bu yörede petrol (ham petrol), kükürt ve ziftin mevcudiyeti eski çağlardan beri bilinmektedir. Tanzimat'tan önce petrol kaynaklarını işletme ve bunlardan faydalanma hakkı toprak ve tımar sahiplerine verilmiş, 1847'den itibaren devlet denetimine alınmış ve müzayede yoluyla işletilmiştir. 1927'de Kerkük'ün güneyindeki Baba Gürgür'de yapılan sondaj sonucunda 500 m. derinlikte zengin petrole ulaşılmıştır. Kerkük'ten çıkıp Türkiye'nin Yumurtalık Limanı'na kadar uzanan petrol taşıma hatlarından birincisi 1977'de, ikincisi 1987'de devreye girmiştir.

Şehirde birçok tarihî eser mevcuttur. Bunların başında Kerkük Kalesi gelmektedir. Kale içinde Dânyâl, Mikâil, Hanâniyâ (Huneyn), Azriyâ adlı yahudi peygamberlerine atfedilen türbe ve camiler, Meydan Camii ve Şeyh Necib (Tekke) Camii bulunmaktadır. Kale dışında İmam Kâsım ve İmam Muhammed ile Ahî Hüseyin, Şeyh Muhiddin, Berzencî ve Ebû Ülük türbeleri vardır. Bunlardan başka kiliseden çevrilme Büyük Cami (Câmi-i Kebîr), Nu'mân Camii, Emîr Mehmed Paşa Camii, Erse-lân Paşa Camii, Bulak Mahallesi Mevlîhânesi, Nakışlı Minare, Kaysârî (Kaysâriye) denilen kapalı çarşı ile Kerkük Askerî Kışlası gibi tarihî yapılar da mevcuttur.

Osmanlı idaresi altına girdikten sonra 1534 İrakeyn Seferi ardından Bağdat fet-hedilip aynı adla bir eyalet teşkil edilince Kerkük de sancak merkezi haline getirilerek Bağdat eyaletine bağlandı. 1542 tarihli olduğu tahmin edilen Bağdat eyaleti kanunnâmesine göre Kerkük, Bağdat eyaletinin bir sancağının merkeziydi. Bu tarihte Kerkük merkez nahiyesinin yirmi dört köyü mevcuttu. 1548 yılında Kerkük sancağı Kerkük ve Dakük adlı iki

nahiyeden oluşuyordu. Kerkük nahiyesi sınırları içinde elli altı köy, yedi taife (aşiret) bulunmaktaydı. Dakük'ta ise köy sayısı on sekizdi. XVI. yüzyılın ikinci yarısına ait sancak listelerinde Kerkük Bağdat eyaletine bağlı bir sancak olarak geçer. XVII. yüzyılda tutulmuş listelerde ise adına rastlanmaz. Bu muhtemelen Şehrîzor (Şehrîzol) beylerbeyliğinin aynı adlı sancağı ile birleşmesinden kaynaklanmıştır. Nitekim XVII. yüzyılın ikinci yarısında Şehrîzor eyaleti içinde zikredilir. XVIII. yüzyıl başlarında yıkıma uğrayan Şehrîzor'un yerine eyalet merkezi (paşa sancağı) oldu. Doğuda Musul, kuzeyde Diyarbekir, batıda Halep ve güneyde Suriye ile çevrili Zor sancağı ile isim benzerliğinden dolayı bilhassa yazışmalarda birine ait olan evrak ve mektuplar yanlışlıkla diğere gittiğinden 25 Şâban 1310 (14 Mart 1893) tarihinde adı tekrar Kerkük olarak değiştirildi.

1266 (1850) yılında Bağdat vilâyetinin sancağı olup Kerkük ve Karahasan, Göktepe, Şivân, Tâzehurmatu, Tâûk (Dakük), Beşîr, Cebâri, Gül, Kalkanlı, İftihar ve Melha nahiyelerinden müteşekkildi. 1284'te (1867-68) Bağdat vilâyetinin Şehrîzor livâsının merkeziydi. Sancak Nefsikerkük, Köysancak, Erbil ve Altıncöprü'den oluşuyordu.

Kerkük 1892'de Musul vilâyetine bağlandı. Nefsikerkük'ün yanı sıra Melâhe, Tuzhurmatu, Altıncöprü, Keyl ve Şivân olmak üzere beş nahiyesi ve bu nahiyelere bağlı 352 köyü mevcuttu. Kerkük, 1894 yılında ve daha sonraki dönemlerde Musul vilâyetinin bir sancağı durumundaydı. Erbil, Salâhiye, Köysancak, Râvendüz ve Râniye kazaları bu sancağı teşkil etmekteydi. 1902'de merkeze (Kerkük) bağlı nahiyeler, Nefsikerkük, Melâhiye, Tuzhurmatu, Altıncöprü, Keyl ve Şivân olup toplam 348 köyü vardı. Nefsikerkük'e bağlı köy sayısı 133'tü.

Irak yönetimindeki Kerkük vilâyeti 1957'de merkez ilçe, beş nahiye ve 520 köyden ibaretti. Kerkük vilâyetinin diğer ilçeleri olan Kifri'nin 318, Cemcemal'in 202 ve Tuzhurmatu'nun 234 köyü vardır. Böylece Kerkük vilâyetine toplam dört ilçe, on dört nahiye ve 1274 köy bağlıdır. 1976'dan sonra Irak'taki idarî yapı yeniden değiştirilmiş, yeni muhafazalar ortaya çıkarılarak Irak'ın muhafaza sayısı on sekiz olmuş, bu arada Kerkük muhafazasının adı da Temîm olarak değiştirilmiştir. Bu muhafazanın merkezinin adı yine Kerkük'tür.

1990'da Kerkük muhafazası merkez Kerkük kazası ve Havice kazası olmak üzere iki kazadan ibarettir. Kerkük kazasının Karahasan, Şivân, Tâzehurmatu, Dakük ve Becî isminde beş nahiyesi mevcuttur. Havice kazasının ise Abbas ve Riyâz adlı iki nahiyesi vardır. Kerkük şehrinin nüfusu son yıllarda 400.000'i biraz geçiyordu (1987'de 418.624). Merkezi Kerkük olan muhafazanın nüfusu ise 592.869 idi (ayrıca bk. IRAK [Irak Türkleri]).

BİBLİYOGRAFYA :

- TK, TD, nr. 111, vr. 25-84; nr. 258, vr. 1-18; nr. 582, vr. 2, 147-149; Matrakçı Nasuh, *Sefer-i İrâkeyn*, vr. 73b; Kâtib Çelebi, *Cihannümâ*, s. 447; Naimâ, *Târih*, II, 830, 851-852; C. Niebuhr, *Voyage en Arabie, en d'autres pays circonvoisins*, Amsterdam 1780, s. 274; *Musul Vilâyeti Salnâmesi* (1308), s. 138-139; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniye* (1310), s. 502-504; a.e. (1320), s. 529-531; a.e. (1323), s. 659-661; a.e. (1328), s. 804-806; İbrahim Hilmi, *Memâlik-i Osmâniyye Cep Atlası*, İstanbul 1332, s. 220-225; Mehmed Hürşid Paşa, *Seyahatnâme-i Hudûd* (nşr. Alaattin Eser), İstanbul 1997, s. 168-169, 171; Râvolf, *Rihletü'l-müşrik ilâ 'Irâk ve Süriyâ ve Filistin, sene milâdî 1573* (trc. Sâlim Tâhâ et-Tikritî), Irak 1978, s. 198; H. Petermann, *Reisen im Orient 1852-1855*, Amsterdam, ts., s. 317, 321; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, III/1, s. 226, 303; Enver Yakuboğlu, *Irak Türkleri*, İstanbul 1976, s. 10-16; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1992-94, IV, 201-203; VIII, 175-176; *Musul-Kerkük ile İlgili Arşiv Belgeleri: 1525-1919* (BA Daire Başkanlığı), Ankara 1993, s. 7-8, 15, 26-28; Suphi Saatçı, *Tarihi Gelişim İçinde Irak'ta Türk Varlığı*, İstanbul 1996, s. 35-36; Ahmet Gündüz, *Osmanlı İdaresinde Musul: 1532-1639* (doktora tezi, 1998), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 30-33, 52, 235, 245; Sinan Marıfoğlu, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak: 1831-1914*, İstanbul 1998, s. 33, 38-40, 51; a.mlf., "Osmanlı Döneminde Kerkük Şehrinin Sosyal ve İktisadi Yapısı (1847-1908)", *TDA*, sy. 103 (1996), s. 15-43; Nilüfer Bayatlı, *XVI. Yüzyılda Musul Eyâleti*, Ankara 1999, s. 83-85, 92-106; Erdinç Gülcü, *Osmanlı İdaresinde Bağdat: 1534-1623* (doktora tezi, 1999), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 34, 38-39; Nazmi Sevgen, "Kerkük Türkleri-I", *BTDD*, VII/38 (1970), s. 8-10, 16; VII/39 (1970), s. 13-16; VII/40 (1971), s. 24-27; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Döneminde Irak'ın İdarî Taksimatı" (trc. Mustafa Öztürk), *TTK Belleten*, LIV/211 (1990), s. 1233-1254; Fazıl Demirci, "Irak Türklerinin Bugünkü Yerleşim Yerleri", *Kerkük*, I/1 (1990), s. 4-8; Mustafa Cevad, "Tarihte Kerkük" (trc. Ekrem Pamukçu), a.e., I/1 (1990), s. 14-18; Mehdi İlhan, "Kerkuk and Dakok in Mid-sixteenth Century...", *REI*, LX/2 (1992), s. 529-531; a.mlf., "XVI. Yüzyılda Şehrîzol Sancağı", *AÜ Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi: OTAM*, sy. 4, Ankara 1993, s. 161-168; *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 3846; "Kerkük", *TA*, XXI, 495-499; J. H. Kramers, "Kerkük", *IA*, VI, 589-591.



AHMET GÜNDÜZ

KERMELÎ, Anistâs Mârî

(أنستاس ماري الكرملی)

Anistâs Mârî
el-Kermelî (el-Kermelî)
(1866-1947)Iraklı hristiyan dilci, edip, tarihçi
ve gazeteci yazar.

5 Ağustos 1866'da Bağdat'ta doğdu. Babası Mihâil Lübnanlı, annesi Meryem Bağdatlı'dır. Esas adı Butrus b. Cebrâil Yûsuf Avvâd olup aslı Lübnan'daki Bekfiyye Bahru Sâf'ındandır. Ailesi Lübnan'daki Katolik Kermelit tarikatına mensup olduğu için Kermelî nisbesini almıştır. Kermelî ilk öğrenimini Bağdat'ta Kermelîler'in papaz okulunda, orta öğrenimini İttifâk Katolik Lisesi'nde gördü. Buradan 1882'de mezun olunca aynı okula özel yeteneği sebebiyle daha on altı yaşında iken Arapça öğretmeni olarak tayin edildi. 1886'da Beyrut'a giderek Yesûiler (Cizvit) Papaz Fakültesi'nde öğrenimine devam etti. Burada da bir süre Arap dili ve edebiyatı öğretim üyesi olarak çalıştı. Ardından Belçika'nın Chèvremont şehrindeki Kermelîler'in manastırında bulundu ve manastırda rahip oldu (1888). Bir süre Fransa'nın Montpellier şehrinde ilâhiyat ve felsefe tahsili yaptıktan sonra 1894'te papaz olarak Anistâs Mârî (Anastase Marie) adını aldı. Aynı yıl Endülü's'e gidip İspanyolca öğrendi ve Bağdat'a dönünce Kermelîler'in ruhban okulunun başına getirildi. Burada Arapça ve Fransızca dersleri verdi. Bu arada Mısır, Suriye ve Irak'ta çeşitli dergilerde takma adla birçok makale yazdı. Latince ve Yunanca'yı tahsil yıllarında öğrenen Kermelî bir taraftan da Ârâmî, İbrânî dilleriyle Türkçe, Farsça, Habeşçe ve Sâbiice'yi inceledi. 1911 yılında *Luğatü'l-'Arab* adlı bir dergi çıkardı. I. Dünya Savaşı sırasında Osmanlı hükümeti tarafından Bağdat'tan Kayseri'ye sürgüne gönderilince derginin yayımına ara vermek zorunda kaldı. Bir yıl on ay sonra Bağdat'a dönmesine izin verildi. İlk sayısı Temmuz 1917'de çıkan ve İngiliz işgal hükümetince neşredilen *el-'Arab* gazetesinin yazı işleri müdürlüğüne getirildi. Aynı yıl *Dârü's-selâm* adlı haftalık bir dergi çıkarmaya başladı. Ertesi yıl Bağdat Maarif Meclisi üyeliğine tayin edildi. Tarihe ve edebiyata dair yazılarla önemli siyasî haberlerin yer aldığı *Dârü's-selâm*'ı 1922'ye kadar devam ettirdi. 1927'de *Luğatü'l-'Arab* dergisini yeniden çıkardı. Derginin bu dönemi 1931'e kadar sürdü. Kermelî Dımaşk Arap İlimler Akademisi, Kahire

I. Fuâd Arap Dil Akademisi ve Alman Şarkiyatçılar Akademisi üyeliklerinde bulundu. Yaklaşık 15.000 ciltlik kütüphanesini Bağdat'taki Kermelîler Ruhban Okulu'na bağışladı. 7 Ocak 1947'de Bağdat'ta öldü.

Dil, edebiyat, tarih alanında ve sosyal konularda kendini kabul ettirmiş, itibarlı bir âlim olan Kermelî Irak'a gelen Arap ilim adamları ve şarkiyatçıların ziyaret ettiği önemli kişilerden biriydi. Çalışmaları Fransa ve İngiltere hükümetlerince birer madalya ile ödüllendirilmiş, Irak'ta Melik I. Faysal ve Melik Gâzi ile dost olmuş, onların destek ve himayelerini görmüştür. Kermelî hayatını Arap dili ve edebiyatıyla diğer ilmi konulara vakfetmiş, fasih Arapça'dan uzaklaşarak halk lehçelerini kullananlara şiddetle karşı çıkmış, birçok yazar ve ilim adamıyla tartışma ve polemiklere girmiştir. Bu arada Iraklı Mahmûd Şükrî el-Âlûsî ile Mısırlı Ahmed Zeki Paşa ve Ahmed Teymur Paşa gibi ilim adamlarına yazdığı mektuplarla dostluklar kurmuştur.

Elliden fazla dergide değişik isim ve mahlaslarla (meselâ Satsanâ, Emkah, Kelde, Fihri el-Câbirî, İbnü'l-Hadrâ, Müstehil, Münteheil, Mübtedî ...) 1000'i aşkın makale ile birçok eser yazan ve çeşitli kitapları neşre hazırlayan Kermelî'nin başlıca çalışmaları şunlardır: A) Telif. *Les Racusiens, Cypriens, Maronites ou Monothélites* (Wien 1907); *Nuḥbe min küttâbi'l-'urûc fi dereci'l-kemâl ve'l-hurûc min dereki'd-dalâl* (Beyrut 1908); *Le culte rendu par les musulmans aux sandales de Mahomet* (Wien 1910); *el-Fevz bi'l-murâd fi târihi Bağdâd* (Bağdad 1911); *Kitâbü't-Te'abbüd li-Yesû' et-tîl* (Bağdad 1911); *La découverte récente des deux livres sacrés des Yezîdis* (Wien 1911); *Hulâsatü târihi'l-'Irâk* (Basra 1919); *Tercemetü hayâtî'l-Eb Mâriye Yûsuf* (Bağdad 1929); *Ağlâtü'l-luğaviyyîn el-aḳdemîn* (Bağdad 1932); *Havâtü-*

Anistâs
Mârî
el-Kermelî

rü'l-uḥt Mârî Yesû' el-Maşlûb (Bağdad 1936); *Risâle fi'l-kitâbeti'l-'Arabiyye-ti'l-munakkaḥa* (Bağdad 1936); *el-Kelimü'l-aḥire* (Beyrut 1936); *Nuşû'u'l-luğati'l-'Arabiyye* (Kahire 1938); *en-Nüḳdû'l-'Arabiyye ve 'ilmü'n-nümeyyât* (Kahire 1939); *Mürşidü'r-ruhbânî's-gâ-lişiyîyîn* (ts.); *Rihletü Bağdâdiyyîn ile'l-Yemen* (ts.).

B) Neşirleri. Hafîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn* (kısmen neşir, Bağdad 1914); Hemdânî, *Kitâbü'l-İklîl* (VIII. cilt, Bağdad 1931); Abdülkâdir el-Hatîbî, *Tezkiretü's-şu'arâ' ev şu'arâ'i Bağdâd* (Bağdad 1936); İbnü'l-Ekfânî, *Nuḥabü'z-zehâ'ir fi ahvâli'l-cevâhir* (Kahire 1939); Hüseyin b. Ahmed el-Kureşî, *Bülâgu'l-merâm fi şerhi miski'l-ḥitâm fi men tevellâ mülke'l-Yemen min melik ve imâm* (Kahire 1939); İbnü's-Sâi, *el-Câmi'u'l-muḥtaşar fi 'unvânî't-târiḥ ve 'uyûnî's-siyer* (IX. cilt).

Kermelî'nin neşredilmemiş bazı eserleri de şunlardır: *Taḥḥiḥu ağlâtü Lisâni'l-'Arab*, *Taḥḥiḥu Ṭâcû'l-'arûs*, *el-Elfâzü'l-Lâtîniyye fi'l-luğati'l-'Arabiyye*, *el-Elfâzü'l-'Arabiyye fi'l-luğati'l-Faransiyye*, *Târiḥu'l-melâbis ve keyfiyyetü tetavvürîhâ 'inde'l-'Arab* (diğer eserleri için bk. Yûsuf Es'ad Dâğır, s. 644-646).

Kermelî hakkında yazılan birçok makalenin yanı sıra Corcis Avvâd (Bağdad 1966), Âmir Reşid es-Sâmerrâi (Bağdad 1970) ve İbrâhim es-Sâmerrâi (Kahire 1996) gibi araştırmacılar *el-Eb Anastas Marî el-Kermelî* adıyla müstakil çalışmalar yapmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Anistâs el-Kermelî – Mahmûd Şükrî el-Âlûsî, *Edebü'r-resâ'il beyne'l-Âlûsî ve'l-Kermelî* (nşr. C. Avvâd – M. Avvâd), Beyrut 1407/1987, tür.yer.; Brockelmann, *GAL Suppl.*, III, 493-494; Mustafa Cevâd, *el-Mebâhişü'l-luğaviyye fi'l-'Irâk*, Bağdad 1964; C. Avvâd, *Anistâs Mârî el-Kermelî: Hayâtühü ve mü'ellesâtühü*, Bağdad 1966; a.mlf., *Mu'cemü'l-mu'elliḥîne'l-'Irâkiyyîn*, Bağdad 1969, I, 152-154; a.mlf., "Ârâ'u ve enbâ'u'l-Eb Anistâs Mârî el-Kermelî", *MMIADm.*, XXIII (1948), s. 608-616; Âmir Reşid es-Sâmerrâi, *Anistâs Mârî el-Kermelî*, Bağdad 1970; Fâik Battî, *el-Mevsû'atü's-şihâfiyyetü'l-'Irâkiyye*, Bağdad 1976; Bâkir Emin el-Verd, *A'lâmü'l-'Irâkı'l-hadîş* (1869-1969), Bağdad 1977, s. 166-168; Münir Bekir et-Tikrîti, *Târiḥu's-şihâfi'ti'l-'Irâkiyye*, Bağdad 1981; Yûsuf Es'ad Dâğır, *Meşâdirü'd-dirâsâti'l-'Arabiyye*, Beyrut 1983, II, 640-648; M. Mehdi Allâm, *el-Mecma'iyûn fi ḥamsîne 'âmen*, Kahire 1406/1986, s. 82-83; İbrâhim es-Sâmerrâi, *el-Eb Anistâs Mârî el-Kermelî ve ârâ'uhü'l-luğaviyye*, Kahire 1996; Cefî el-Atıyye, "Anistâs el-Kermelî: Mevsûfiyyet mâ kable'l-internet", *eş-Şarku'l-evşat*, 21-22 Ekim 1998; Rûfâil Battî, "Anistâs Mârî el-Kermelî", *el-Kitâb*, III/5, Kahire 1947, s. 747-757.



BEDRETTİN ÇETİNER

KERMÎ
(bk. MER'Î b. YÛSUF).

KERRÂMÎYYE
(الكرامية)

III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren Horasan ve Mâverâünnehir'de ortaya çıkan itikadî mezhep.

Adını kurucusu Muhammed b. Kerrâm'dan almıştır. Başlangıçta Mürcie'nin bir alt grubu olan bu hareketin önemli merkezlerinden Nişâbur yöresindeki mensupları Hanefî mezhebine bağlıydılar. Ardından Sind ve Gur civarındaki Kerrâmîler farklı bazı fikhî görüşler benimsemişlerdir. Sonraki kaynaklardan bir kısmı onları fikhî ve itikadî anlamda müstakil bir ekol (Makdisî, *Ahşenü't-tekâsîm*, s. 39), bir kısmı da sadece itikadî bir fırka olarak (Bağdâdî, s. 160-168; İsferyânî, s. 111-117) ele almıştır. Ancak Kerrâmîler iman nazariyeleri bakımından Mürcie'nin alt grubu olarak görülmüş, Allah ve sıfatları konusundaki antropomorfist fikirleri dolayısıyla da Sıfâtîyye, Mücessime veya Müşebbihe'nin alt grupları arasında sayılmıştır (Şehristânî, I, 124).

III. (IX.) yüzyılın sonlarından itibaren başta Horasan ve Mâverâünnehir olmak üzere Irak, Suriye, Hicaz ve Yemen gibi bölgelerde büyük yankı uyandıran Kerrâmîyye bünyesinde çok sayıda âlim yetişmiş ve bu mezhep oldukça fazla taraftar toplamıştır. En güçlü oldukları yer Horasan ve Mâverâünnehir bölgesiydi. Makdisî'nin verdiği bilgiye göre Fergana, Huttel, Merverrûz, Semerkant, Cürcân, Cüz-cân, Biyâr ve Cibâl-i Taberistan'da birçok hankah kurmuşlardı (*Ahşenü't-tekâsîm*, s. 178, 182, 202, 238, 323, 326, 365). IV. (X.) yüzyılda Nişâbur'un bir kasabası olan İranşehr'de halk ya Şîa'ya veya Kerrâmîyye'ye mensuptu. Nişâbur, Sicistan ve Hârizm'de Şîiler, Cürcân'da da Hasenîler'le Kerrâmîler arasında büyük anlaşmazlıklar çıkmıştı (a.g.e., s. 323, 326, 371).

Kerrâmîyye, III. (IX.) yüzyılın sonlarından başlayarak İbrâhim b. Muhâcir, İshak b. Mahmeşâz, oğlu Ebû Bekir ve Muhammed b. Heysam'ın katkılarıyla en güçlü dönemini yaşamıştır. Onların bu dönemdeki faaliyetlerinin önemli merkezi Nişâbur ve Gur'du. 370 (980-81) yılında Sâmânî Devleti'nin valilerinden Ebû'l-Hasan Muhammed b. Sîmcûr'un huzurunda Şâfiî Abdülkâhir el-Bağdâdî ile Kerrâ-

miyye'nin önde gelen âlimlerinden İbrâhim b. Muhâcir arasında Allah'a cisim denilip denilemeyeceği konusunda bir tartışma yapılmıştır. Nişâbur'da cereyan eden bu karşılaşmadan itibaren Şâfiîler'le Kerrâmîler arasındaki tartışmalar iki üç asır sürmüştür. Kerrâmîler, Gazneli Sebûk Tegin ve oğlu Mahmud tarafından himaye edilmeye başlanınca Şâfiî-Eş'arî ve Şîiler karşısında önemli bir üstünlük elde etmişlerdir. Bu desteğin kazanılmasında İshâkiyye'nin kurucusu İshak b. Mahmeşâz'ın büyük rolü olmuştur. Nişâbur'da doğup büyüyen ve Kerrâmî çevrelerde eğitim gören İbn Mahmeşâz, İbn Kerrâm gibi halkın sevgisini kazanmış zühd ve takvâ sahibi bir kimseydi. İbn Kerrâm'ın fikirlerini sistemleştiren İbn Mahmeşâz zamanında Nişâbur'daki Kerrâmîler'in sayısı 20.000'e ulaşmıştı. Oğlu Ebû Bekir de sultan üzerinde etkili olmuş, onunla birlikte bazı seferlere katılmıştır. Ebû Bekir'in tecsim fikrini benimsediği tarzındaki şikâyetten dolayı Sultan Mahmud'un 402 (1011-12) yılında desteğini çekmesiyle gücünü kaybeden Kerrâmîyye yine de Nişâbur'da denge unsuru olmaya devam etmiştir.

Gazneli Mahmud'un huzurunda Kerrâmîyye ile Eş'arîler arasında birçok münazara düzenlenmiştir. Bunların en önemlileri, dönemin Kerrâmî âlimi Heysamiyye'nin kurucusu Ebû Abdullah Muhammed b. Heysam ile Eş'arî âlimi İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferyânî arasında gerçekleşenlerdir. Nişâbur ve Beyhak'ta 488 veya 489 (1095 veya 1096) yılında Kerrâmîler ile Hanefî ve Şâfiîler arasında karışıklık ortaya çıktı. Mahmeşâz soyundan gelen Kerrâmî liderinin öldürülmesi ve medreselerinin tahrip edilmesiyle onların buradaki güçleri sona erdi (İbnü'l-Esir, X, 251). Bununla birlikte Kerrâmîyye, Nişâbur'a bağlı köy ve kasabalarda varlığını sürdürmeye devam etti. Yâkût el-Hamevî, VI. (XII.) yüzyılın başlarında Nişâbur'a bağlı Bicistan'da halkın itibarını kazanmış Ebû'l-Kâsım Muvaffak el-Bicistânî el-Meydânî adlı bir Kerrâmî âliminin bulunduğunu belirtmektedir (*Mu'cemü'l-büldân*, I, 63).

VI. (XII.) yüzyılda Kerrâmîyye'nin en güçlü olduğu yer Afganistan'ın dağlık bölgesi Gur idi. Buranın sultanlarından Gıyâseddin Muhammed ve kardeşi Muizzüddin Muhammed başlangıçta her konuda Kerrâmî mezhebini benimsemişken sonraları Şâfiîler'i desteklediler. Hatta Gıyâseddin'in Şâfiî âlimi Fahreddin er-Râ-

zî'ye destek vermesi birçok olayın meydana gelmesine sebep oldu. Râzî ile Kerrâmî lideri Mecdüddin b. Kudve arasında düzenlenen bir münazaradan sonra anlaşmazlık halka sirayet edince Râzî, Gur'un başşehri Firûzkûh'tan çıkarıldı. Bu olayın ardından Râzî, onların kelâma dair fikirlerini eleştirmek için *Esâsü't-takdis* adlı eserini kaleme aldı. Moğol istilâsından sonra mezhep mensuplarının durumuyla ilgili olarak herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.

İtikadî Görüşleri. Muhammed b. Kerrâm *'Azâbü'l-kabr* adlı eserinde Allah'ı zâtın (cevher) birliği şeklinde tanımlamış, keyfiyetinin ise kendisinden başkası tarafından bilinemeyeceğini söylemiştir. Aynı eserde, "Rahmân arşı kuşatmıştır" (Tâhâ 20/5) meâlindeki âyete dayanarak Allah'ın arşa dokunduğunu (mümâsse) ve arşın O'nun mekânı olduğunu ileri sürmüştür. Bu görüş uzun süre kelâmcılar arasında tartışılmıştır. Ancak sonraki bazı Kerrâmîler, bu telakkiyi Allah'ın diğer cisimlere benzemeyen bir cisim olduğu şeklinde yorumlamıştır. Onlara göre zâtıyla kâim olan her şeye cisim denildiğine göre Allah'a da bu anlamda cisim denebilir. Bunlar "arşa dokunma" yerine "karşılaşma" (mülâkat) sözünü kullanmışlardır. Allah'ın zâtıyla kâim sıfatları olduğunu kabul eden Kerrâmîyye'ye göre O ilmiyle âlim, kudretiyle kâdir, hayatla diri, meşîyetiyle dile-yendir. Kendisinde henüz fiilen yaratma ve rızıklandırma niteliği bulunmaksızın ezelde (bilkuve) yaratıcı ve rızıklandırıcıdır. Allah'ın sıfatları zâtının aynı değil O'ndan başka şeylerdir. Yaratma ile (tekvin) yaratılan (mükevven) ayrı şeylerdir. İlâhî irade ile meşîet arasında da fark vardır. İlki hâdis, ikincisi kadîmdir. Konuşanla (mütekellim) söyleyen (kâil), kelâmla söz (kavl) arasında fark vardır. Kelâm "Allah'ın ezelde söz söyleme kudreti" anlamına gelir, kavl ise söze olan kudretidir. "Kelâm-ı kadîm" sözü kendinde hâdis olan harflerden ibarettir. Kerrâmîyye bundan dolayı Kur'an'ın kelâm olarak mahlûk olmadığını, harfler ve sesler olarak ise muhdes olmayan hâdisler olduğunu söylemiştir. Ayrıca onlara göre Allah cihetlerde bulunmakla nitelenmesinden dolayı hem bu dünyada hem âhirette görülecektir (Bağdâdî, s. 161-165; Şehristânî, I, 129-131).

Kerrâmîler'e göre önce akıl sahibi bir varlık olan insanın, daha sonra diğer tabiat nesnelerinin yaratılması Allah için gereklidir. Eğer Allah önce akılsız varlıkları yaratsaydı hakîm olmazdı. Tekvin Al-

lah'ın zâtında vuku bulur. Âlemdaki araz ve cisimler mâbudun zâtında birçok arazın ortaya çıkmasıyla meydana gelir. Bütün hâdis ve arazların mekânı Allah'ın zâtıdır. Bu fikir bazılarını âlemin ebediliğini, bazılarını da ezelliliğini inkârâ sürüklemiş, hatta bir kısmı Allah'ın cisimleri yok etmeye kâdir olmadığını iddia etmiştir. Diğer taraftan ma'dûmun iadesinin imkânsız olduğunu savunmalarından dolayı sonraları sistemleştirilen vahdet-i vücûdun doğmasında Kerrâmîler'in etkili olduğu ileri sürülmüştür. Ancak onlara göre yaratma (halk) ve yaratılan (mahlûk), îcad ve mevcûd (müced), yok etme ve yok edilen birbirinden farklı şeylerdir. Halk Allah'ın "ol" (kün) sözünden ve iradesinden ibarettir.

İmanı sadece ikrar olarak tanımlayan Muhammed b. Kerrâm ve taraftarlarına göre kalp ile tasdik etmek iman olmadığı gibi dil ile ikrarın dışında hiçbir şey iman değildir. Aynı şekilde küfür de Allah'ı dil ile tanımama ve inkâr etmekten ibarettir (Eş'arî, s. 141; Ebû'l-Hüseyn el-Malatî, s. 151; Ebû Abdullah İbn Mende, I, 331). Kerrâmîye'nin iman nazariyesini savunan Ebû Mutî' en-Neseî bu görüşü şu şekilde ortaya koyar: "İman Allah'tan başka ilâh olmadığına şehâdet etmekten ibarettir, bu da amel değil kelâmdır." Kur'ân-ı Kerîm'de, "Allah onları takvâ sözü üzerinde sabit kıldı" (el-Feth 48/26); "Allah'ın kelimesine gelin" (Âl-i İmrân 3/64) buyurulmuştur. Bu ve benzeri âyetlerde (meselâ bk. el-En'âm 6/115; İbrâhîm 14/27; Fâtır 35/10; ez-Zuhruf 43/28) iman "kelime" ve "kavl" olarak adlandırılmıştır. Kelime ve kavlden maksat ise "lâ ilâhe illallah" sözüdür. Hz. Peygamber de insanlarla bu kelimeyi söyleyinceye kadar savaşmakla emrolunmuştur (er-Red 'ale'l-bida', s. 118). Kerrâmîler, her ne kadar münafıkı iman konusunu ilgilendiren dünyevî hükümlerde gerçek mümin kabul etmişlerse de âhiretteki durumuyla ilgili olarak kalpten inanmadığı için ebediyen cehennemde kalacağını söylemişlerdir. Çünkü cennete girebilmesi için kişinin hem kalbiyle hem diliyle iman etmesini gerekli görmüşlerdir. Kerrâmîye ikrarın bütün ruhlarca, "Evet, sen bizim rabbimizsin" (el-A'râf 7/172) şeklindeki ilk ikrarla gerçekleştirildiğini, insanların İslâm'dan başka bir dine geçmedikleri sürece ebediyen devam edeceğini, bu ikrarı dünyada kelime-i şehâdetle tekrarlayan herkesin İslâm ümmetinin bir ferdi olacağını belirtmiştir. Onlara göre amel ve iman ayrı şeylerdir, yani iman söz, amel-

ler ise onun ilkeleridir. İman iyilik yapmakla artmaz, kötülük işlemek veya emredileni terketmekle de azalmaz. Peygamber dahi olsa bütün müslümanlar iman bakımından eşittir. Çünkü her mümin gerçek mümin, her kâfir de gerçek kâfir. İkisi arasında üçüncü bir konum yoktur. Bu sebeple bir müminin özellikle geçmişteki ve şu andaki durumunu kastederek, "Allah dilerse müminim" demesi (istisnâ) uygun değildir.

Nübüvvet ve risâlet nebî ve resulün doğuştan sahip olduğu iki özelliiktir. Onların böyle bir göreve getirilmesi vahiy, mucize ve ismet sıfatıyla değil doğuştan sahip oldukları bu iki sıfat sebebiyledir. Bu özelliklere sahip kimselerin nebî ve resul olarak gönderilmesi Allah'a vâciptir (Bağdâdî, s. 165; İsfarayînî, s. 115). Resul ile mürseli birbirinden ayıran Kerrâmîye'ye göre risâlet özelliğine doğuştan sahip olan resul, resul olarak gönderilmesini zorunlu kılacak bu sığata sahip olmadığı halde Allah tarafından elçi olarak seçilip gönderilen ise mürseldir. Allah mürseli resul olarak ve belli bir görevi yerine getirmekle de görevlendirir. Buna göre her resul mürsel ise de her mürsel resul değildir.

Kerrâmîler nebîlerin mutlak mâsumiyetine karşı çıkmıştır. Bağdâdî'nin verdiği bilgiye göre peygamberler, adli yok eden veya ceza gerektiren her türlü günahattan korunmuşsa da bunun altında kalan günahlardan korunmuş değildir. Ayrıca onlara göre peygamberlerin mucizeye ihtiyaçları yoktur; bir peygamberin, "Ben peygamberim" demesi delil teşkil eder. Bu sebeple peygamberliklerini ilân ettikten sonra halk onlardan doğruluklarını ispatlayacak bir delil istemeksizin kendilerini kabul etmek mecburiyetindedir (Mezhepler Arasındaki Farklar, s. 165-166). Allah'ın birçok peygamber göndermesi onun hikmet ve adaletinin gereğidir.

Akıl, vahiy gelmeden de nesne ve davranışların iyi veya kötü oluşunu belirleyebilir. Allah'ın akılla bilinmesi vâciptir. Kerrâmîye hüsün-kubuh, salâh-aslah konularında Mu'tezile ile aynı görüşü paylaşır. Fakat kader hususunda farklı bir yol izleyerek kâinattaki bütün hayır ve şerlerin murat edicisinin Allah olduğunu, iyi ve kötü bütün varlıkların O'nun tarafından yaratıldığını kabul eder. Onlar ihtiyarî fiillerin kesb adı verilen, kulda sonradan meydana gelmiş bir güçle gerçekleştirildiğini ileri sürmüşlerdir (Şehristânî, I, 129-130).

Kerrâmîye'nin imâmet yahut hilâfet konusundaki görüşleriyle ilgili olarak Sün-nî ve Mu'tezilî kaynakların verdiği bilgiler birbiriyle çelişmektedir. Kâdî Abdülcebâr, Kerrâmîye'ye göre imâmetin açık bir nassa dayanması gerektiğini kaydetmekte ve Hz. Ebû Bekir'in imâmetine işaret eden âyet ve hadislerden deliller zikretmektedir (Şerhu'l-Uşûli'l-hamse, s. 761). Şehristânî ise onların Ehl-i sünnet gibi nas ve tayin olmaksızın ümmetin icmâını savunduklarını söylemektedir (el-Milel, I, 130). Her iki durumda da Kerrâmîye'nin ilk dört halifenin tarihî sırasının fazilet sırası olduğunu benimsediği anlaşılmaktadır. Hz. Osman döneminde meydana gelen olaylara karşı suskunluğu ve müdahale etmemesi dolayısıyla Ali'yi eleştirmeleri (a.g.e., I, 131), aynı anda iki ayrı bölgede iki imamın biatla iş başına getirilmesini câiz görmeleri, Hz. Ali'yi sünnete uyan, Muâviye'yi ise sünnetten ayrılan bir halife olarak kabul etmeleri, her ikisinin imâmetini de geçerli saymaları, imamlardan biri dürüst, diğeri fâsık da olsa herkesin bağlı bulunduğu imama itaat etmesini şart koşmaları muhalif kaynakların onlara isnat ettiği görüşler arasındadır (Bağdâdî, s. 166; İsfarayînî, s. 115). Sâmanîler ve Gaznelîler'e siyasî faaliyetlerinde destek veren ve onlarla iyi ilişkiler kuran Kerrâmîler'in Şiîler gibi siyasî iktidarı ele geçirme şeklinde bir amaçları olmamıştır.

Fıkhi ve Tasavvufî Görüşleri. Kerrâmîye fıkhi problemleriyle de ilgilenmiş bir ekoldür. Aralarından önemli görüşleriyle temayüz eden çok sayıda fakih çıkması sebebiyle Makdisî bu kelâm ekolünün fikhî bir ekol olarak da zikreder (Ahşenü't-tekkâsim, s. 37). Kaynaklar, özellikle Şâfiîler ve Hanefîler'le yoğun fikhî tartışmalar yaptıklarından bahsetmesine rağmen bunların hangi problemlerle ilgili olduğu konusunda ayrıntılı bilgi vermez. Diğer mezhepler gibi Kerrâmîler de fıkhi eserleri kaleme almış, fakat muhtemelen mezhep taassubu yüzünden bunların günümüze ulaşmasına imkân tanınmamıştır.

Nişâbur'un meşhur zâhidlerinden Ahmed b. Harb'in tesirinde dünya nimetlerinden uzaklaşarak kendisini zühd ve ibadete veren Muhammed b. Kerrâm gittiği Horasan, Sicistan ve Kudüs gibi yerlerde halkın ilgisini çekerek çok sayıda taraftar toplamıştır. Bu sebeple kaynaklar ondan zâhid ve âbid diye bahseder (Zehebî, IV, 21; İbn Hacer, V, 354). Sonraları Kerrâmî-

ler, kendi fikirlerini benimseyen halkı eğitmek amacıyla birçok büyük iskân yerinde hankahlar kurmuş, antropomorfist bir tanrı tasavvuru ile vahdet-i vücûd anlayışının ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Böylece Horasan'da tasavvuf ve zühhd hareketlerinin gelişmesinde ve müslümanların eğitilmesinde önemli rol oynamışlardır (Chabbi, XLVI [1977], s. 5-72).

Kerrâmiyye'nin Alt Grupları. Mezhepler tarihi kaynaklarının bir kısmı yetmiş iki fırkayı aşmamak için Kerrâmiyye'yi Mürchie, Sıfâtiyye veya Müşebbihe'nin alt grubu sayıp onun tâli fırkalarından bahsetmezken bazıları yetmiş ikiyi tamamlama endişesiyle iki, üç, altı veya on iki alt gruba ayrılmış müstakil bir mezhep olarak gösterir. Bağdâdî ve İsfarayînî, Kerrâmiyye'nin birbirleriyle uyum içinde olan İshâkiyye, Hakâikiyye ve Tarâikiyye olmak üzere üç kolunu zikreder (*Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 160; *et-Tebşîr*, s. 111). Şehristânî, on iki küçük fırkaya bölündüğünü belirterek bunlardan sadece altısını, Âbidiyye, Tûniyye, Zirrîniyye, İshâkiyye, Vâhidiyye ve Heysamiyye'yi sayar (*el-Milel*, I, 124). Fahreddin er-Râzî Tarâikiyye, İshâkiyye, Âbidiyye, Yûnâniyye, Süremiyye, Heysamiyye olmak üzere toplam altı küçük gruba yer verir (*İ'tikâdât*, s. 101). Makdisî ise Savvâkiyye, Maiyye, Zimmiyye adıyla üç tâli fırkadan bahsetmektedir (*el-Bed' ve't-târîh*, V, 145).

İslâm'a girmeyi kolaylaştıran bir iman nazariyesini geliştirerek Horasan, Mâverâünnehir ve Hindistan bölgesindeki Ehl-i kitabın ve diğer din mensuplarından pek çok kişinin müslüman olmasını sağlayan Kerrâmiyye bölgedeki akımlardan Mu'tezile, Şîa, İsmâiliyye ve hadis taraftarlarının fikirlerine karşı çıkmış, bunlarla mücadelede Ehl-i sünnet'le aynı safta yer almıştır. Muhammed b. Kerrâm, İslâm düşüncesinde Mu'tezile tarafından ortaya atılan problemlerle ilgilenerek kendine has kelâmî ve felsefî bir terminoloji geliştirmeye çalışmıştır. Meselâ Tanrı'nın niteliği anlamına gelen "keyfûfiyye", aynı zamanda her yerde mevcudiyeti demek olan "haysûsiyye" ve diğer bazı kavramlar ilk defa İbn Kerrâm tarafından kullanılmıştır. Öte yandan zühhd anlayışları ve özel yaşayışlarıyla bölgede tasavvufî düşüncenin yayılışına zemin hazırlamışlardır. Kendi fikirlerini yaymak için kurdukları hankahlarla bir taraftan zühhd hayatına ve sûfililiğin tekke ve zâviyelerine, diğer taraftan Hanefîler, Eş'arîler ve Hanbelîler'in medreselerine model oluşturmuşlardır.

Aynı anda iki ayrı kişinin halife olabileceği fikri İslâm dünyasında siyasî alanda fiiliyatta yaşanmış, ancak teorik planda daha önce telaffuz edilmeyen yeni bir perspektif getirmiştir. Böylece Hicaz ve Bağdat'taki yönetimlerden bağımsız Sâmanîler ve Gazneliler gibi ilk müstakil müslüman devletlerin varlığını meşrulaştırmışlardır.

Literatür. Kerrâmîler, diğer mezhep mensupları gibi fikirlerini savunmak amacıyla çeşitli konularda pek çok eser yazmışlardır. Bazıları sadece ismen bilinen, çok azı da günümüze ulaşan bu eserler şunlardır: 1. *Kitâbü 'Azâbî'l-kabr*. Muhammed b. Kerrâm tarafından yazılan, ulûhiyyet, iman vb. konuları içerdiği anlaşılan bir eser olup Bağdâdî, İbn Hazm ve Şehristânî gibi müellifler ondan alıntı yapmışlardır. 2. *Kitâbü's-Sırr*. Şîi İbn Dâî er-Râzî'nin yaptığı alıntılardan eserin İbn Kerrâm'ın kelâm ve fıkha dair görüşlerini ihtiva ettiği anlaşılmaktadır. 3. *Kitâbü't-Tevhîd*. Bu eser de Muhammed b. Kerrâm'a nisbet edilmiştir. 4. *Maḳâlât*. Yine Muhammed b. Kerrâm'ın zühhd ve takvâ konusunda bazı hadisleri, ahlâkî ilkelere ele alan kitabıdır. 5. *er-Red 'ale'l-bida'*. Ebû Mutî' en-Nesefî'ye ait olan ve İslâm düşüncesinde ortaya çıkan fırkaları ele alan bu çalışma Marie Bernard tarafından neşredilmiştir (*Isl.*, XVI [1980], s. 39-126). 6. *Kitâbü'l-Mebânî li-naẓmî'l-me'ânî*. Muhtevasında mezhebin önde gelenlerinden bazılarının görüşlerine yer verilmesinden dolayı Kerrâmîler'den biri tarafından yazıldığı tahmin edilen bu eseri Arthur Jeffery yayımlamıştır (Kahire 1954). 7. *en-Nüfê fi'l-fetâvâ*. Hanefî fakih Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî tarafından yazılan eserin Kerrâmîler'e ait bir fıkıh kitabı olduğu ileri sürmektedir (Zysow, CVIII [1988], s. 577-587). 8. *Kitâbü Revnâkı'l-kulûb*. Ömer es-Semerkindî'ye ait olan eser Muhammed b. Kerrâm'ın biyografisini ihtiva etmektedir; bir nüshası Bibliothèque Nationale'de kayıtlı yazmanın (Ar., nr. 4929, 6674) otuz-kırk bir varakları arasında bulunmaktadır (van Ess, *Ungenüztte Texte*, s. 30 vd.).

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-İmân* (nşr. M. Nâsirüddin el-Elbânî, *Min Künûzî's-sünne: Resâ'ilü erba'a* içinde), Küveyt, ts., s. 75-79; İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd* (nşr. M. Halîl Herrâs), Beyrut 1978, s. 289, 293, 298, 327, 346; Eş'arî, *Maḳâlât*, Wiesbaden 1980, s. 141; Hakim es-Semerkindî, *es-Sevâdû'l-a'zâm*, İstanbul 1887, s. 27; İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, I, 142; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, V, 145; Ebû'l-Hüseyin el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red*, Mısır 1991, s. 151; Makdisî, *Aḥsenü't-tekâşim*, s. 37, 39, 178, 182, 202, 238, 316, 323, 326, 336,

365, 371; Ebû Abdullah İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân* (nşr. Ali b. Muhammed el-Fükayhî), Beyrut 1987, I, 331; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 761; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1991, s. 160-168; Ahmed b. Ali en-Necâşî, *er-Ricâl* (nşr. M. Cevâd en-Nâîni), Beyrut 1408/1988, II, 168-169; Şehristânî, *el-Milel*, Beyrut 1990, I, 124, 129-131; Sem'ânî, *el-Ensâb* (Bârûdî), V, 43-44; İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, XV, 877-879; Fahreddin er-Râzî, *İ'tikâdât* (Sa'd), s. 101; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân* (nşr. F. Wüstenfeld), Leipzig 1870, I, 63; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, VII, 159; X, 251; Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, IV, 21-22; V, 353-354, 356; İsfarayînî, *et-Tebşîr* (Hüt), s. 111-117; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, V, 354; W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg 1962, s. 79, 184; M. Cevâd Meşkûr, *Ferheng-i Fırak-ı İslâmî*, Meşhed 1386; Süheyr M. Muhtâr, *et-Tecsim 'inde'l-müslimin: Mezhebü'l-Kerrâmiyye*, Kahire 1971; Ali Sâmî en-Nesşâr, *Neşetü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 297-313; Ebû Mutî' en-Nesefî, *er-Red 'ale'l-bida' ve'l-ehvâ'i'd-dâleti'l-muḳdille* (nşr. M. Bernard, *Isl.* içinde), XVI (1980), s. 39-126; J. van Ess, *Ungenüztte Texte zur Karrâmîya*, Heidelberg 1980, s. 30 vd.; a.mlf., "Abû 'Amr al-Mâzûlî", *Elr.*, I, 259; a.mlf., "Abû Ya'qûb Jorjânî", a.e., I, 396; M. Halîl ez-Zeyn, *Târîhu'l-fırak-ı'l-İslâmîyye*, Beyrut 1985; W. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Albany 1988, s. 39-53; Sönmez Kutlu, *Türkler'in İslâmlaşma Sürecinde Mürchie ve Tesirleri*, Ankara 2000, s. 231-240; Şerafettin Yaltkaya, "Kerrâmîler", *DİFM*, III/11 (1929), s. 1-15; C. E. Bosworth, "The Early Islamic History og Ghūr", *CAJ*, VI (1961), s. 128-133; a.mlf., "The Rise of the Karramiyyah in Khurasan", *MW*, L/1 (1968), s. 5-14; a.mlf., "Karrâmiyya", *El²* (İng.), IV, 667-669; Müfid M. Nûrî, "el-Kerrâmiyye hareketi diniyye ve siyâsiyye", *Âdâbü'r-râfideyn*, I, Musul 1971, s. 153-164; J. Chabbi, "Remarques sur le développement historiques des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan", *St.I*, XLVI (1977), s. 5-72; H. Eisenstein, *WZKM*, LXXIV (1982), s. 251-253; A. Zysow, "Two Unrecognized Karrâmî Texts", *JAOs*, CVIII (1988), s. 577-587; D. S. Margoliouth, "Kerrâmiyye", *IA*, VI, 594-596.



SÖNMEZ KUTLU

KERREMALLAHU VECHEH

(كَرَمَ اللّٰهَ وَجْهَهُ)

Hiz. Ali için kullanılan
"Allah yüzünü ak etsin" anlamında
bir dua ve saygı sözü.

Arapça'da "yüceltmek, üstün tutmak" anlamına gelen **tekrîm** masdarından türemiş **kerreme** fiili, Allah lafzı ve "yüz, sima" mânasındaki **vech** kelimelerinden oluşan bir cümledir. Hiz. Peygamber'in vefatından sonra devlet başkanlığı görevini üstlenen ilk dört halifenin ashabın en faziletlieleri olduğu telakkisi Sünnî müslümanlarca kabul edilmiş, bunların her biri için Ebû Bekir es-Siddîk, Ömer el-Fârûk, Osman Zî'n-nüreyn ve Ali el-Murtazâ şek-

linde övgü niteliğinde ayırıcı vasıflar kullanılmıştır. Bunun yanında hangi sahâbi olursa olsun adı geçtiğinde "radiyallahu anh" (Allah ondan razı olsun) cümlesinin eklenmesi, yine Sünnî müslümanlar arasında genellikle uyulan bir gelenek olmuştur. Bunun yerine Şîî müslüman çevrelerinde Hz. Ali için "aleyhi's-selâm" (Allah'ın selâmı üzerinden eksik olmasın) cümlesi kullanılagelmıştır. İlk kaynaklarda rastlanmayan ve muhtemelen Şîîler'ce ortaya çıkarılan kerremallahu veheh tabiri de daha sonra bütün müslümanlarca benimsenmiştir. Bazı müellifler bu ifadeye "fi'l-cenne" ibaresini ekleyerek cümlelerin içeriğini cennet hayatına tahsis etmişlerdir (M. Beyyûmî Mehrân, V, 39).

Kerremallahu veheh cümlesinin kullanılışı yaygınlaştıktan sonra hangi sebeplerle Hz. Ali'ye yöneltildiği konusunda bazı yorumlar yapılmış ve onun putlara tapmadan müslüman olması en önemli sebep olarak ileri sürülmüştür (İbn Sa'd, III, 21; İbn Hacer el-Heytemî, s. 185). Ayrıca ilk müslüman oluşu da zikredilmiş ve Hz. Peygamber'in çok yakını bulunduğu hatırlatılmıştır. Ancak Resûl-i Ekrem'in nübüvvetine ilkin Hz. Hatice veya Ebû Bekir'in iman ettiği yolundaki karşı görüş ve Resûlullah'a nesep açısından yakınlıkla hisimliliğin dinî-mânevî üstünlük sağlayıp sağlamayacağı konusundaki farklı düşünceler sözü edilen yorumu tatminkâr olmaktan uzaklaştırmaktadır. Bunun gibi Hz. Ali'nin yüzüne bakmanın bir nevi ibadet sayılacağı yolundaki telakki de (Muhammed b. Yûsuf el-Gencî, s. 156-162; Şevkânî, s. 204) hem İslâm'ın tevhid ilkesine bağlı ibadet anlayışı hem de konuyla ilgisi açısından isabetli görünmemektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 19-31; Nesâî, *Hasâ'î'su emîri'l-mü'minîn* 'Ali b. Ebî Tâlib (nşr. Ahmed Mîrîn el-Belûşî), Küveyt 1406/1986, s. 21-42; İbn Şehrâşûb, *Menâkıbü âli Ebî Tâlib*, Beyrut 1405/1985, II, 3-21; Muhammed b. Yûsuf el-Gencî, *Kifâyetü'l-tâlib fi menâkıbi 'Ali b. Ebî Tâlib* (nşr. M. Hâdî el-Emînî), Tahran 1404, s. 156-162; İbn Hacer el-Heytemî, *eş-Savâ'iku'l-muhtâr*, Beyrut 1405/1985, s. 185-195; Nûreddin el-Halebî, *İnsânü'l-ıyûn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 432; Şevkânî, *Derrü's-sehâbe* (nşr. Hüseyin b. Abdullah el-Ömerî), Dimaşk 1404/1984, s. 199-229; A'yânü's-Şî'a, I, 325-326, 335-336; Mü'min b. Hasan Mü'min eş-Şebîlî, *Nûrü'l-ebşâr fi menâkıbi âli beyti'n-nebiyyi'l-muhtâr*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-Hicâz), s. 76; M. Beyyûmî Mehrân, *el-İlmâm 'Ali b. Ebî Tâlib*, Beyrut 1990, V, 39, 50-52; VI, 149, 327-328; Dihudâ, *Luğatnâme*, XXII, 472; E. Ruhi Fiğlalî, "Ali", *DİA*, II, 374.



RAMAZAN BİÇER

KERT

XIII ve XIV. yüzyıllarda Herat'ta hüküm süren bir hânedan.

Hânedanın kurucusu Tacik kökenli Şemseddin Muhammed b. Ebû Bekir Kert'tir; dedesi Gur Sultanı Gıyâseddin Muhammed b. Sâm'ın veziri idi. Şemseddin, Moğol istilâları döneminde Orta Asya ve Horasan'dan uzaklaşmayan beyler arasında bulunuyordu. Müslümanlara karşı daha ılımlı bir politika izleyen Cengiz'in üçüncü oğlu Ögedey Han, Şemseddin'in Herat ve Belh topraklarında vasal olarak kalmasına izin verdi. Zamanla gücünü arttıran Şemseddin melik unvanını aldı ve hükümdar oldu (643/1245).

Yıkılmış Herat şehrini tekrar mâmur hale getiren Şemseddin ilim adamı, sanatkâr ve tüccarların buraya yerleşmesini teşvik etti; şehir yeniden gelişti ve bir kültür-ticaret merkezi oldu. Şemseddin bu arada Moğollar'la ilişkisini hiç gerginleştirmede; hatta müslümanlar aleyhine verdikleri emirlere dahi uymakta tereddüt göstermedi ve onlarla birlikte Delhi Sultanlığı'na karşı savaflara katıldı. Bu tutumunun sonucunda ölümüne kadar (684/1285) Herat'ta yönetici olarak kaldı. Bununla birlikte kendisinden yardım isteyen müslüman şehirleri adına Moğollar'a tavassutta bulunduğu da olurdu. Nitekim Mülta kuşatması sırasında (644/1246) valinin ricasıyla Moğollar'ı ikna etmiş ve 100.000 dinar karşılığında şehri yağmalanmaktan kurtarmıştır. Şemseddin, diğer taraftan bölgedeki melikler ve valiler arasında Moğol nüfuzunun yayılması için de çalıştı. 655'te (1257) Delhi sultanı ile arası açılan Mülta Valisi İzzeddin Balban Kaşlu Han onun gayretleriyle Moğol hâkimiyetine girdi. 1260'tan itibaren Cengiz Han'ın torunları arasında başlayan mücadelede Şemseddin'in Hülâgû'ya karşı müslüman Berke Han'ı desteklemesi beklenirken siyasî sebeplerle Hülâgû'nun yanında yer almış, hatta onun emriyle Moğollar'a karşı direnen bazı müslüman emirlikleriyle savaşmıştır. Nitekim Moğollar'ın vasallığını seçen Lahor ve Mülta valilerine karşı Delhi sultanına yardım eden Kuh-ı Cud ve Binban Emîri Muhammed Karluk bu sebepten Şemseddin'in hücumuna uğramış (1265) ve sonuçta bölge Moğol hâkimiyetine girmiştir.

Melik Şemseddin'in ölümünden sonra yerine torunu Fahreddin geçti. Bu dö-

nemde Moğollar'ın kendi aralarındaki taht kavgaları sebebiyle zaafa düşmelerinden faydalanan Kertler askerî ve ekonomik güçlerini geliştirdiler; ancak Moğollar'a karşı hiçbir zaman düşmanca davranmadılar. 727'de (1327) Kert Meliki Gıyâseddin, İlhanlı Hükümdarı Ebû Saîd Bahadır Han'la anlaşmazlığa düşerek yanına sığınan Melikü'l-ümerâ Emîr Çoban ile oğlu Calav Han'ı İlhanın emriyle öldürmekte tereddüt göstermedi. Melik Gıyâseddin'in ölümünden sonra Kert tah-tına sırasıyla oğulları II. Şemseddin (ö. 729/1329), Hâfız (ö. 731/1331) ve Muizzüddin Hüseyin (ö. 771/1370) geçti. 735'te (1335) İlhanlı Devleti'nin dağılmasıyla İran'daki emirlikler bağımsızlık kazandılar ve kendi aralarında hâkimiyet mücadelesine girdiler. Melik Muizzüddin Hüseyin Kert ise Delhi Sultanı Muhammed b. Tuğluk'a bağlılığını bildirdi ve hutbeleri onun adına okutmaya başladı. İbn Battûta, bu duruma memnun olan Delhi sultanının ona ayrıca Sind'deki Bakkar arazisini verdiğini, böylece onun zamanında Kertler'e ait toprakların genişlediğini kaydeder. Delhi ile Herat arasında vuku bulan mektuplaşmalar İbn Battûta'yı doğrulamaktadır. Muizzüddin Hüseyin'in ölümünden sonra oğulları Muhammed Se-rahs'ta ve Gıyâseddin Pîr Ali Herat'ta yönetimi devraldılar. Son Kert meliki Gıyâseddin Pîr Ali zamanında Herat Timur tarafından işgal edildi (783/1381). Bir süre hapsedilen Gıyâseddin ve oğlu daha sonra affedildi, Gıyâseddin Pîr Ali Timur'un vasalı olarak 791 (1389) yılına kadar Herat'ta hüküm sürdü. Aynı yıl Timur Hindistan seferinden sonra Kert hânedanını ortadan kaldırdı. Kertler döneminde Herat'ta birçok cami ve medrese yapılmış, âlim ve sanatkârlar, şair ve edipler himaye edilmiştir. Günümüze ulaşan Kal'a-i İhtiyârüddin dönemin başlıca eserlerinden biridir.

BİBLİYOGRAFYA :

Cûzcânî, *Tabakât-ı Nâsiri*, II, 38-39; Seyfi-i Herevî, *Târîhnâme-i Herât* (ed. M. Zübeyr es-Siddîkî), Kalkûta 1944, s. 141, 157-159; İbn Battûta, *The Travels of Ibn Battuta* (nşr. S. H. Gibb), Cambridge 1971, III, 79-80; Mîrhând, *Ravza-tü's-şafâ*, Bombay 1883, VI, 125; Celâleddin Ahal Câmî, *Ferid-i Gıyâsî* (nşr. H. Moyyad), Tahran 1977, mektup nr. 32, 41, s. 147-148, 183-184; İqtidar H. Siddiqui, "The Qarlugh Kingdom in the North-Western India During the Thirteenth Century", *IC*, LIV/2 (1980), s. 75-90; a.mlf., "Sultan Muhammad b. Tughluq's Foreign Policy: A Reappraisal", a.e., LXII/4 (1988), s. 1-22; T. W. Haig, "Kert", *IA*, VI, 596-597; a.mlf. - [B. Spuler], "Kart", *Eİ²* (İng.), IV, 672.



İQTIDAR HUSAIN SİDDİQUİ

KERÜBÎ

(کروبی)

Melekler içinde
Allah'a yakın olanlara verilen isim
(bk. MELEK).

KERVAN

Uzak yerler arasında ticaret eşyası
ve yolcu taşıyan yük hayvanı katarı.

Aslı Farsça *kâr - bân* olan kelime "iş idare eden" anlamına gelir; *c/karavan(e)* şeklinde Batı dillerine de geçmiştir. İslâm öncesi dönemlerde Araplar kervan karşılığında gidiş geliş ve seyahati ifade eden 'ayr kökünden 'îr (Lane, V, 2209), Türkler de *arkış* (Doerfer, II, 43-44, nr. 460; Clouston, s. 216-217) kelimesini kullanıyorlardı. Kur'an'da kervan ve kervancı anlamına 'îr (Yûsuf 12/70, 82, 94) ve *seyyâre* (Yûsuf 12/19) geçmektedir. Daha sonra *kâfile* kelimesi yaygınlaşmıştır.

Kervanlar yerine göre sadece deve, eşek, at veya katır, yerine göre de bunların karışımından oluşabilirdi. Develer daha çok düzlük ve çöllerde, katır, eşek ve nâdiren atlar ise dağlık arazilerde yük taşırdı. Dünyanın bazı yörelerinde daha farklı hayvanlar da kullanılmıştır. Meselâ Hindistan'da tahıl nakliyatı yapan 100-200 arabalık kervanlarda arabaların her birini on-on iki öküz çekiyordu. Dünya tarihinde bilinen ilk düzenli kervan işletmeciliği, Asur ticaret kolonileri çağında (m.ö. 1900-1750) Mezopotamya'nın Asur şehriyle Anadolu'da eski Hititler'in başşehri Kaneş (Kayseri Kültepe) arasında gidip gelen Asurlu tâcirler tarafından gerçekleştirilmiştir. Eşek katarlarından oluşan bu kervanlar, güzergâh üzerinde bulunan şehir devletlerinin güvencesi altında ve gereken geçiş-konaklama ücretlerini ödeyerek Anadolu'dan altın, gümüş, bakır, yün ve bazı yarı mâmul maddeler, Asur'dan da kalay, ağır kumaş ve çeşitli lüks eşya taşıyordu. Taşıma maliyetini hemen hemen yarıya düşüren devenin kervancılıkta yaygın olarak kullanımı milâttan önce 1200 civarındadır (Gibson, s. 33).

Eski Ahid'de Ortadoğu'da kervancılığın geçmişiyile ilgili bazı bilgilere rastlanır. Hz. Yûsuf'u kuyuda bulanlar develerle Gilead'dan Mısır'a baharat, pelesenk ve mûr götüren İsmâîlî kervancılarıydı (Tekvîn, 37/25). Sebe melikesinin (Belkıs) Hz. Süleyman'a hediye götürdüğü baharat, altın ve değerli taşlar büyük bir kervanla

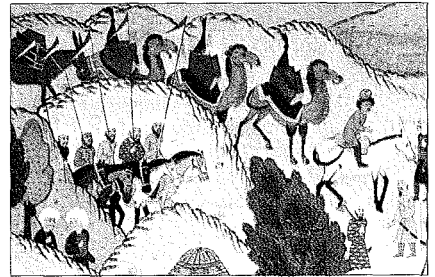
taşınmıştı (I. Krallar, 10/2). Bâbil Hükümdarı Nabunaid'in (Nabonidus, m.ö. 556-539), Arap tebaasını Bâbil'in diğer bölgeleriyle uyumlu hale getirmek için Kuzey Arabistan'da güzel bir vaha şehri olan Teymâ'yı bir müddet başkent edinmesi (m.ö. 552-542) ve böylece nüfuzunu Medine'ye kadar yayması, yarımada'nın özellikle batı kıyısı boyunca kervan ticaretinin gelişmesine yaramıştır. Eski Ahid'de Teymâ kervanlarından söz edilir (Eyub, 6/19; İşaya, 21/13-14). Anlaşıldığına göre Hicaz kervanları burada bir müddet konaklıyordu. Yarımada'nın kuzeyindeki Hîre ile Petra ve orta kesimindeki Necran gibi şehirler zenginliklerini bu kervanlara borçluydu. Tarihî İpek yolunun deniz bağlantılarıyla Yemen ve Hadramut limanlarına gemilerle getirilen mallar, havaların daha serin olduğu kış mevsiminde kervanlarla Mekke, Medine ve "esvâku'l-Arap" denilen panayır merkezlerine taşınırdı. Fırat'tan Yemen'e kadar Arap kabileleri kervanlarla birbirlerine bağlıydılar. Haremî sakini ve hizmetkârı olarak saygı gören Kureyş'in reisleri, kendilerine bağlı kabileler adına ticaret için gittikleri ülkelerle anlaşılardı. Hz. Peygamber'in dedelerinden Hâşim ve üç kardeşi 467'de ticaret kervanlarına imtiyaz almak için Bizans, Sâsânî, Habeş ve Yemen saraylarına gitmişti (bk. İLÂF). Kureyş tâcirleri ticaret yapmak için kışın Yemen ve Habeşistan, yazın ise Filistin, Şam (Suriye), Mısır ve Irak bölgelerini tercih ederlerdi; Kur'an'da da bu kış ve yaz seferlerine temas edilmektedir (Kureyş 106/2). Resûl-i Ekrem, gençlik yıllarında Hz. Hatice'nin ticaret kervanlarını kârdan alacağı belli bir pay karşılığında götürüp getirmişti. Bedir Gazvesi'ne sebep olan, Mekkeliler'in, gelirini müslümanlara karşı savaşta kullanmak üzere Ebû Süfyan yönetiminde düzenledikleri kervan 1000 deveden oluşuyor ve 50.000 dinar değerinde mal taşıyordu.

Deve kervanları ağır ve hafif olmak üzere ikiye ayrılırdı. Ağır kervanlarda develerin her biri beşer altışar kantar (ortalama 250 kg.), hafif kervanlarda ise üçer kantar (150 kg. kadar) yük taşırdı. Kervancılığın geliştiği dönemlerde 1000 develi kervanlar orta ve bunun altındakiler küçük, üstündekiler büyük kabul edilirdi. Büyük Sahrâ'da kuzeyden güneye 20.000 deveden oluşan ticaret kervanları düzenlenebilmekteydi. Kur'an-ı Kerim'den, Hz. İbrâhim'den beri devam eden bir gelenek olduğu anlaşılan hac kervanlarının (Hac 22/27) ticaret kervanlarıyla birlikte yolculuk yaptığı da olurdu. Hac kervanlarında

insan ve hayvan sayısı 5-6000'den 60-70.000'e kadar ulaşabilirdi. Kahire'den gelen hac kervanı Kuzey Afrika'dan gelenlerle ve ticaret kervanlarıyla birleşince bu sayı 100.000'i bulabilirdi. Develer yediden yirmeye kadar gruplar halinde, tehlike anında çabuk kopabilen ince iplerle burunlarından birbirine bağlanır ve en kadakine çingirak takılırdı. Çingirak sesinin kesilmesi küçük sicimlerden birinin koptuğuna delâlet ederdi.

Kervanlar tabiat şartlarına ve eşkıya tehlikesine karşı tedbir almak zorundaydı. Çölde su bulunan vadilerin yerlerini iyi bilmek gerekirdi. Eski Ahid'de dostuna ihanet eden kimse suyunu yer altında gizleyen, böylece kervanların çöle sapıp helâk olmasına yol açan vadiilere benzetilir (Eyub, 6/18). Çöllük arazide "tekşif" denilen su bulmada maharet sahibi rehberler görevlendirilir ve Batı Sudan gibi bazı yerlerde duyarlılıkları sebebiyle bu iş için âmâlar seçilirdi. Dağlık bölgelerde özellikle kışın seyahat eden kervanlar da kar ve fırtına tehlikesini göz önünde bulundururdu. Kervanlar hırsızlara karşı genellikle silâhlı korumaya, bazan profesyonel askerlere sahipti. Gece yolculuğu sırasında eşkıya baskınlarına karşı devamlı uyanık olmak gerekiyordu. Gözcüler belli aralıklarla birbirlerini haberdar eder ve bunun için davul çalarlardı. Gündüz yolculuklarında kervancıbaşının arkasında, bir bayrak taşıyan ve tehlike anında onu sallayarak tüfekçileri kervanı korumaları için uyarı bir bayraktar yer alırdı. Mola verildiğinde saldırılara karşı kolay savunma yapabilmek için yükler indirilip büyük çuval ve balyalar dört köşeli bir korugan veya tabya oluşturacak şekilde istiflenirdi. Kervanların güvenliğinden güzergâh üzerindeki ülkeler sorumluydu ve yolu kapatmaları veya kervanlara herhangi bir biçimde zarar vermeleri savaşlara yol

Bir deve kervanını gösteren minyatür (Nusretname, TSMK, Hazine, nr. 1365)



açabiliyordu. Meselâ Asur ticaret kolonileri çağında Mama Kralı Anum-Hirbi'nin Kaneş-Asur kervan yolunu kapatması Kaneş Krallığı ile savaş çıkması sonucunu doğurmuştu (Baydur, s. 42). Hârizmşahlar Devleti'nin yıkılmasıyla sonuçlanan Moğol saldırısının görünürdeki sebebi de 450 kişilik bir Moğol kervanının 1218'de Otrar valisi tarafından yağmalatılarak adamlarının öldürülmesiydi.

Kervanların gittiği en uzun güzergâh İpek yoludur. Bu tarihi yolun büyük bölümü Türk ülkelerinden geçiyordu; özellikle Semerkant kervanların birleştiği bir merkezdi. Dunhuang bin Buda mağaralarındaki duvar tasvirlerinde kervancılar da yer alır (Muqi, s. 106). Kültigin yazıtlarında Çin'e gönderilen, Bilge Kağan yazıtında vergi getiren arkaşlardan, *Kutadgu Bilig*'de ipek getiren Hitay (Çin) arkaşından söz edilir. *Kutadgu Bilig*'in LVIII. bölümü kervancılarla ilgilidir. Bu bölümde Ögdülmiş, Ödgürmiş'a kervancıları övgüyle anlatır ve ellerindeki değerli şeyleri onlara borçlu olduklarını söyler. Kervanlara çok büyük önem veren Türkler arasında özellikle Selçuklular, bu yolla yapılan ticaretin gelişmesi için âzami gayreti göstererek tüccar ve yolcuların dinlenmesine mahsus ribât ve kervansaraylar inşa etmişler, yabancı tâcirlere çok az gümrük uygulamışlar ve hırsızlık, tabii âfet gibi sebeplerle zarar gören malların sahiplerine bedellerini ödemişlerdir (Turan, X/39 [1946], s. 473). Osmanlı Devleti'nde de nakliye ve haberleşme geniş kapsamlı bir kervan ağıyla sağlanıyordu. XV. yüzyılın sonlarına doğru Anadolu'dan geçen en önemli kervan yolu İpek yolunun bir bölümü olan Bursa-Tebriş yolu idi. Bu güzergâhta gidip gelen büyük kervanlardan başka şehirler arasında çalışan ve "makârî" (kiralık) denilen daha küçük kervanlar da vardı. İstanbul'da IV. Murad zamanında 3000 kişi kervancılıkla geçiniyordu (Evlîya Çelebi, I, 520). Osmanlı Devleti'nin batıdaki topraklarında da kervan ticareti gelişmişti. İstanbul ve Belgrad arasında Belgrad kervanı adıyla düzenli yolculuklar yapılıyor, ayrıca İskandinav'ya kadar Avrupa ülkelerine Osmanlı kervanları gidip geliyordu. Lehistan kralına gönderilen 28 Zilkade 972 (27 Haziran 1565) tarihli bir nâme-i hümayun, Moskova'dan dönen bir Osmanlı kervanının Lehistan sınırında yağmalanıp adamlarının öldürülmesiyle ilgilidir (6 Numaralı Mühimme Defteri, s. 260, nr. 1283). Türk dünyasının Orta Asya kesiminde ise XVI. yüzyıldan itibaren kervanlar hayatı olumsuz yönde etkilemiş,

kuzeyden ve güneyden gelen Avrupa malları dâhilî, malî ve iktisadî dengeleri felce uğratarak Belh gibi dışarıya mal gönderen merkezlerin boşalmasına, kervan yollarındaki ribâtların terkedilmesine ve vakıf gelirlerinin büyük ölçüde düşmesine yol açmıştır (Togan, s. 119-120).

XVII. yüzyılın ortalarına doğru İran, Hindistan ve Osmanlı Devleti arasındaki kervan ticareti, İngiliz ve Hollanda şirketlerinin deniz ticaret yolunu kullanmaya başlamasıyla azaldı. 1869'da Süveyş Kanalı'nın açılması ve Avrupalılar'ın sömürgelerden âzami derecede istifade edebilmek için yeni demiryolları yapmaları kökünü daha da hızlandırdı. Ancak Asya'nın ve Afrika'nın bazı bölgelerinde küçük ticaret kervanlarıyla hac kervanları XX. yüzyılda dahi mütat seyahatlerine devam etmiştir. Bugün de Afrika'da Tınbüktü'ye 800 km. kadar kuzeyindeki Taoudenni tuz ocaklarından yirmi-yirmi beş deveden oluşan küçük kervanlarla tuz kalıpları taşınmaktadır (*Atlas*, sy. 86 [2000], s. 32-48).

BİBLİYOGRAFYA :

- Lane, *Lexicon*, V, 2209; Doerfer, *TMEN*, II, 43-44, nr. 460; Clauson, *Dictionary*, s. 216-217; 6 Numaralı Mühimme Defteri (nşr. Hacı Osman Yıldırım v.dğr.), Ankara 1995, s. 260, nr. 1283; Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig* (trc. Reşid Rahmeti Arat), Ankara 1988, II, beyit nr. 1386, 1443, 4419-4438, 5367, 5546, 5754; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, V, 65; VI, 59-60; İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nüzzâr*, II, 774; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 520; J. B. Tavernier, *XVII. Asır Ortalarında Türkiye Üzerinden İran'a Seyahat* (trc. Ertuğrul Gültekin), İstanbul 1980, s. 52, 57, 68-69, 74-75, 89, 91; H. von Moltke, *Türkiye Mektupları* (trc. Hayrullah Örs), İstanbul 1969, s. 176; J. P. Ferrier, *Caravan Journeys*, London 1856, s. 53; Mez, *el-Hadâretü'l-İslâmiyye*, II, 232, 307, 310; E. W. Bovill, *The Golden Trade of the Moors*, London 1958, s. 52, 235, 236; R. Mauny, *Tableau géographique de l'ouest africain au moyen âge*, Dakar 1961, s. 398-403; H. Schreiber, *The History of the Roads* (trc. S. Thomson), London 1961, s. 24-51; S. D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden 1968, s. 303; Nezahat Baydur, *Kültepe (Kaneş) ve Kayseri Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1970, tür.yer.; A. Zeki Velidî Togan, *Bugünkü Türkî Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1981, s. 119-120; Che Muqi, *The Silk Road Past and Present*, Beijing 1989, s. 106; McGuire Gibson, "Dublicate Systems of Trade: A Key Element in Mesopotamian History", *Asian Trade Routes*, Irthlingborough 1991, s. 27-37; Faruk Abu-Chakra, "Trade and Trade Routes of the Quraysh", a.e., s. 38-42; T. Riis, "Trade Routes in Early Nineteenth Century Syria and Lebanon", a.e., s. 43-50; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara 2000, s. 365-389; Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", *TTK Belleten*, X/39 (1946), s. 471-496; Halil Sahillioğlu, "Bir Tüccar Kervanı", *BTTD*, II/9 (1968), s. 63-69; *Atlas*, sy. 86, İstanbul 2000, s. 32-48; Cengiz Orhonlu,

"Kârwan", *El²* (İng.), IV, 676-679; J. A. Thompson, "Camel", *IDB*, I, 492; Nebi Bozkurt, "Deve", *DİA*, IX, 225; a.mlf., "İpek Yolu", a.e., XXIII, 369; Muhammed Hamîdullah, "İlâf", a.e., XXII, 63.



NEBİ BOZKURT - AHMET TURAN YÜKSEL

KERVANSARAY

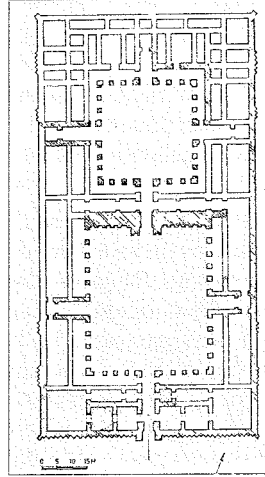
Kervanların
güvenliği ve konaklaması için
anayol kenarında tesis edilen
vakıf yapı.

Kervansaraylar kitâbelerinde ve kaynaklarda han, ribât olarak da anılmaktadır. Günümüzde han, şehir içinde konaklama ve ticaret amacıyla inşa edilen yapılar için kullanılan bir kelime olmuştur. Hanlar mal yapımı ve ticaret işlerinin birlikte görüldüğü yerlerdi ve isimlerini de burada üretilen mallardan alıyorlardı. Şehirler arasındaki yollar üzerinde yaptırılan ve kuruluşları bakımından çeşitli ihtiyaçları karşılayacak şekilde olanlara ise kervansaray denilmektedir. Kervanlar burada geçici olarak konaklar, beraberlerinde getirdikleri malları pazarlar ve para işlemlerini yaparlardı. Ribât olarak da anılmaları kervansarayların kaynağını işaret etmektedir.

Ribâtlar, sınır boylarında ve stratejik yerlerde ordu birlikleriyle binek hayvanlarının konakladığı, ileri harekâtlar için askerî amaçlı yapılardır. Kuzey Afrika'dan Türkistan'a kadar her yerde savunma duvarıyla çevrili, içeriye tek kapıdan girişini sağlandığı, ahır, ambar, askerlerin barındığı bölümler ve gözcü kuleleri bulunan ribâtlar inşa edilmiştir. Arap akınları öncesinde Mâverâünnehir'de ticaret yolları üzerinde kurulan menzil yapılarıyla Türkistan'da çevresi koruma duvarıyla çevrili büyük çiftlik yapılarından oluşan yerleşmeler aynı işleve uygun olduğundan ribât olarak kullanılmıştır. Askerî amaçlı ribâtların kervansaraya dönüşmesinde bu geleneklerin payı vardır. Semerkant ve Merv çevresinde, Mâverâünnehir'in çeşitli yerlerinde VIII-IX. yüzyıllarda askerî amaçlı ribâtların yapımı sürmüştü, fakat IX. yüzyılın sonlarına doğru Müslümanlığın yayılmasıyla sınır boyunca yapılan ribâtların işlevi değişerek hankaha ve özellikle ticaret yolu üzerinde olanlar kervansaraya dönüşmüştür. Ribâtların nitelik değiş-tirmesiyle Mısır, Suriye ve Filistin'de ribât kelimesi "dervişlere mahsus zâviye-hankah, yolcuları, kimsesizleri, hacıları barındıran misafirhane" anlamında kullanıla-

miş, Mâverâünnehir ve İran'da ise XI. yüzyıldan itibaren kervansarayla aynı mânâyı ifade etmeye başlamıştır. Bugünkü bilgilerle sürekliliği ve gelişimi izlenebilen ve ana hatları değişmeyen plan şemasının da XI. yüzyıldan itibaren uygulandığı görülmektedir. Selçuklu döneminden Kuçuşme Hanı, Dokuzunderbent Hanı, He-kim Hanı, Çardak Hanı ve Kırkgöz Hanı, Osmanlı döneminde Taşhan adıyla da anılan Erzurum Rüstem Paşa Kervansarayı ve Bitlis-Tatvan yolundaki Hazu Hanı'nın kitâbelerinde ribât adının geçmesi bu eski geleneğin Anadolu'da da yaşatıldığını göstermektedir. Gazneli Mahmud'un emriyle Firdevsî'nin anısına Meşhed yakınlarında Serahs yolu üzerinde yaptırılan Ribât-ı Mâhî / Ribât-ı Çâh (410/1019-20) en erken Türk kervansarayı olup dörtgen planı, revaklı avluya açılan dört eyvanı, masif kulelerle desteklenen kalın duvarları ve dışa taşkın taçkapısıyla kervansaray mimarisinin bütün özelliklerini bünyesinde toplamıştır. Karahanlı Hükümdarı Şemsülmülük Nasr b. İbrâhim tarafından Buhara-Semerkant yolu üzerinde yaptırılan Ribât-ı Melik'in (471/1078-79) yalnızca taçkapısı günümüze ulaşabilmiştir. Son araştırmalara bağlı olarak çizilen restitüsyonunda, cephenin arkasında üzerleri açık üçlü bir avlu ve ikinci bir taçkapıdan geçilen merkezî kubbeli bölümle iki yanında yarı açık avlular görülmektedir. Kapalı bölümü geç dönem İran kervansaraylarının düzenini andırmakla birlikte iki bölümlü tasarımıyla Türk kervansaray mimarisinin ileriki gelişimine öncülük etmektedir. XI. yüzyılın ikinci yarısına tarihlenen Dihistan Kervansarayı'nda tek eyvanlı ve revaklı avlunun önünde basit bir açık avlunun bulunduğu tesbit edilmiş, Akçakale Kervansarayı'nda iki avlu düzenleme daha da geliştirilmiştir. Bi-

Merv-Âmül yolu
üzerindeki
Akçakale
Kervansarayı'nın
planı



inci avluda eyvanların arkasında boydan boya uzun mekânlar bulunmaktadır. İkinci avlu ise daha küçük ve kendi aralarında düzenlenmiş mekân gruplarıyla çevrilmiştir. XI. yüzyıl sonlarına tarihlenen Dâye Hatun Kervansarayı'nda dört eyvanlı ve revaklı avlulu şema tekrarlanırken Başane (Kurtuluşehir- Kutlutepe) Kervansarayı'nda çevresinde kapalı mekânların yer aldığı avluya bir hol bölümü açılmaktadır. Hol bölümünün avludan daha dar olması sebebiyle bu farklı şema Anadolu Selçuklularının sultan hanlarının öncüsü olarak kabul edilmektedir. Karahanlı ve Gazneli devri örneklerinin bir devamı olan Büyük Selçuklu kervansaraylarından Ribât-ı Enûşirvân'ın dört eyvanlı revaklı avlusunun üç köşesinde beyitler yer almakta, Ribât-ı Za'ferânî'de beyit düzeni olmadan aynı plan görülmektedir. Ribât-ı Şerif ise (508/1114-15) Akçakale Kervansarayı gibi iki avlulu şemada yapılmıştır. Dörtgen planlı, dört eyvanlı ve üç yönden revaklı avlunun önünde yine eyvanlı ve revaklı ikinci bir avlu yer almaktadır.

Anadolu, Selçuklu hâkimiyetine girmesinin ardından XII. yüzyılın sonlarında milletlerarası ticaretin merkezi olmuştur. Ekonomi politikalarını ve fetihlerini milletlerarası ticaretin konumuna göre düzenleyen Selçuklu sultanları Anadolu'nun bir ucundan diğer ucuna, ana ticaret yollarından ara yollara kadar her alanda kervansaray yaptırmışlardır. Sultanlar ve devlet adamları tarafından inşa ettirilen bu vakıf yapılarında yolcular üç gün boyunca kervansaray kurucusunun misafiri sayılır ve ücret alınmazdı. Selçuklu kervansaraylarında sefer sırasında ordunun konakladığı, yabancı hükümdarların ağırlandığı ve bu yapıların gerektiğinde hapishane ve sığınak olarak da kullanıldığı bilinmektedir. Selçuklu kervansarayları,

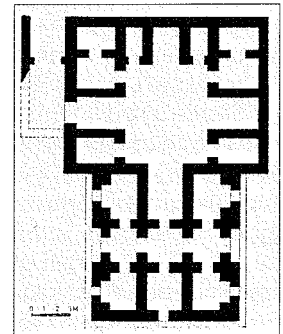
kesme taş kaplı ve destek kuleleriyle güçlendirilmiş yüksek duvarlarıyla bir kaleyi andırmaktadır. Bu yapılar, kervanların güvenliği kadar kervanlarla yolculuk yapan kişilerin her türlü ihtiyacını karşılayacak şekilde düzenlenmiştir. Barınma ve yemek imkânlarının yanı sıra hamam, mescid, eczahane ve gerektiğinde hekim, fakir yolculara bedava ayakkabı, hayvanlar için yem, nalbant, veteriner, araba tamiri gibi hizmetler sunulmuştur.

Anadolu Selçuklu kervansaraylarının çoğu, çevresinde çeşitli mekânların yer aldığı açık bir avlu ve bu avluya bakan hol bölümünden oluşmaktadır. Hol bölümü yolculara ve hayvanlarına ayrılmıştır. Pâye sıralarıyla neflere ayrılan, ortadaki dikey eksenin belirgin olduğu üç, beş ya da yedi nefli hol tonozlarla örtülmüş ve çok defa orta nefin merkezi küçük bir kubbe ile yükseltilmiştir. Avlunun iki yanında açık ve kapalı mekânlar, mescid, hamam gibi özel bölümler vardır. Bu tipte avlu bölümünün eni holden daha geniştir. II. Kılıçarslan'ın saltanatının son yılında 1192'de tamamlandığı kabul edilen Alay Hanı, sultan han plan şeması olarak adlandırılan bu klasik şemanın ilk örneğidir. Günümüze ulaşan Selçuklu hanlarından dokuz tanesi sultanlar tarafından yaptırılmış olup I. İzzeddin Keykâvus'un (1211-1220) inşa ettirdiği Evdir Hanı, geniş bir avlu çevresinde sıralanan iki sıra beşik tonozlu revaklarıyla avlulu-dört eyvanlı şemanın Anadolu'daki tek örneğidir. Alâeddin Keykubad'ın yaptırdığı Aksaray Sultan Hanı (626/1229) ve Kayseri-Sivas yolundaki Sultan Hanı (628/1231) klasik şemanın bütün özellikleriyle uygulandığı yapılardır ve her ikisinin de avlusunun ortasında köşk-mescidleri bulunmaktadır. Yapımına Alâeddin Keykubad döneminde başlanan ve II. Gıyâseddin Keyhusrev zamanında tamamlanan Ağzıkara Han (634/1236-37) ve Karatay Hanı'nda (638/1240-41) aynı şemaya büyük ölçüde bağlı kaldığı, fakat Karatay Hanı'nda köşk-mescid inşa edilmediği görül-

Ağzıkara Han'ın içinden (hol) bir görünüşü

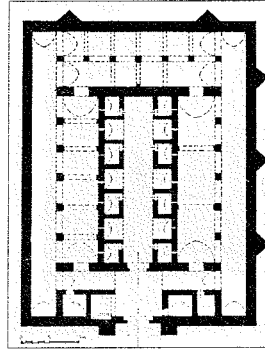


Başane-
Kutlutepe
arasındaki
Başane
Kervansaray'ının
planı



mektedir. Alâeddin Keykubad'ın yaptırdığı Alara Hanı'nda (629/1231-32) farklı bir plan uygulanmış, dar ve uzun avluya açılan mekânlar ahır bölümüyle çepeçevre kuşatılmıştır. "Eş odaklı hanlar" olarak tanımlanan bu grupta Afşin yakınlarındaki Ashâb-ı Kehf Külliyesi'nin hanı ve XIII. yüzyıl sonlarından Tercan Mama Hatun Kervansarayı da yer almaktadır. Vezir ve mimar Sâdeddin Köpek tarafından inşa ettirilen Zazadın Hanı (634/1236-37), hol bölümünün örtü sistemi ve girişi yandan olan avlunun hol bölümüne göre çok uzun olmasıyla benzerlerinden ayrılmaktadır. Mescidin cümle kapısının üstünde yer alması Kızılören Hanı'nda (602/1206) ilk defa karşılaşılan uygulamanın bir devamıdır. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in yaptırdığı üç handan Eğridir Sultan Hanı (635/1237-38) ve İncir Hanı'nda (636/1238-39) klasik şema tekrarlanmıştır. Kırkgöz Hanı'nda ise klasik şemadan ayrılma görülür. Tonozla örtülü yatık dikdörtgen hol bölümünün önünde revaklı avlu yer almaktadır. Avluda, girişin iki yanında ve hole bitişen bölümlerde revakların yerine tonozlu mekânların konması dışında Evdir Hanı'nın planı tekrarlanmıştır. Aynı dönemde inşa edilen Şerefza Hanı'nda ise (1236-1246) Kırkgöz Hanı'nın hol bölümünün planı daha dar ve uzun olarak uygulanmıştır. Vezir Sâhib Ata Fahreddin Ali'nin Akşehir-Çay yolunda yaptırdığı İshaklı Kervansarayı (647/1249) klasik şemada ve avlusunda köşk mescidi bulunan bir handır. Mahperi Huand Hatun'un Amasya-Tokat yolu üzerindeki Hatun Hanı (636/1238-39), Antalya-İsparta yolundaki Susuz Han, Atabey Emîr Esedüddin Rûzbe'nin inşa ettirdiği Horozlu Han (1246-1249), Avanos Sarıhan sultan hanı plan şemasını tekrarlayan örneklerdir. XIII. yüzyılın ikinci yarısında önemli hanlar yapılmış olmakla birlikte sultan yapısı han yoktur. Vali Seyfeddin

Antalya -
Konya yolu
üzerindeki
Alara Hanı'nın
planı



Karasungur b. Abdullah'ın inşa ettirdiği Goncalı Akhan (652/1254), Muînüddin Süleyman Pervâne tarafından mimar Gevherbaş b. Abdullah'a yaptırılan Durak Han (664/1266), Kırşehir Emîri Cacaoglu Nûreddin'in yaptırdığı Kesikköprü Hanı (667/1268-69) ve kitâbeli kervansarayların sonuncusu olan Ebû'l-Mücâhid Yûsuf b. Ya'kûb'un inşa ettirdiği Çay Hanı (677/1278-79), sultan hanlarında denenmiş plan şemasının boyutları küçültülerek sürdürüldüğü yapılarıdır. Moğol hâkimiyeti döneminde Anadolu'da ekonomik çöküntünün başlaması ve düzenin bozulması sonucu âbidevî ölçüde kervansaray inşası durmuştur. XIII. yüzyılın sonunda çoğu avlusuz, hatta moloz taştan küçük boyutlu kervansaraylar yapılmıştır. Bu dönemde inşa edilen Iğdır Kervansarayı, ana yol üzerinde olmamakla birlikte uzunlamasına gelişen üç nefli planı ve özenli taş işçiliğiyle ayrı bir yer tutmaktadır. Selçuklu kervansarayları, Osmanlı devrinde Anadolu'da milletlerarası ticaretin azalması ve ticaret yollarının güzergâhının değişmesiyle önemlerini yitirmiş, bazıları da (Kayseri Karatay Hanı gibi) zâviyeye dönüşmüştür.

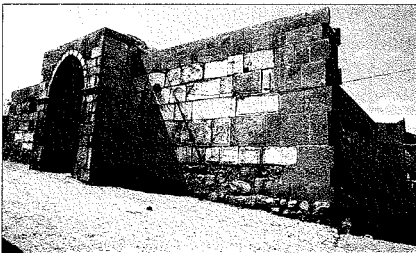
Osmanlı döneminde genellikle yerleşim merkezlerinin ticaretle ilgili bölümlerinde ya da külliyelerin içinde kervansaraylara rastlanmaktadır. Osmanlı devlet politikası, menzilleri iskân etmek ve ıssız bölgeleri geliştirmek için menzil külliyelerinin yapımına önem vermiştir. Bu sebeple menzil külliyesi içindeki menzil kervansaraylarının ayrı bir yeri vardır. Osmanlı devri kervansaraylarının çoğu işlev olarak açık bir avlu ve kapalı bölümlerden oluşmaktadır. Kare ya da dikdörtgen biçiminde ve revaklı olan bu avlunun çevresindeki mekânlar çoğunlukla iki katlı olarak inşa edilmiştir. Yolcuların kaldığı bölümde peykeler ve ocaklar bulunmakta, avlunun çevresinde ahırlar, depolar, yönetim birimleri vb. yer almaktadır. Diyarbakır'da Deliller Hanı da denilen Hüsrev

Paşa Kervansarayı (934/1527-28), İzmir Çeşme'deki kervansaray (934/1527-28), Edirne Rüstem Paşa Kervansarayı (XVI. yüzyıl ortası), Diyarbakır'da Hasan Paşa Hanı (982/1574-75), Manisa'da Kurşunlu Han (1001/1592-93), Erzurum'da Rüstem Paşa kervansarayı (1560'tan önce), Kuşadası'nda Öküz Mehmed Paşa Kervansarayı (1021/1612), Tokat'ta Taşhan (1626-1632), Safranbolu'da Cinci Hanı (XVII. yüzyıl ortası) gibi yapılar, bu plan şemasının çok çeşitli mimari tasarımlarda uygulandığını göstermektedir. Kare avlunun çevresindeki kat sayısı bazı örneklerde daha fazla tutulmuştur. Merzifon Kara Mustafa Paşa Kervansarayı (XVII. yüzyıl) dört katlı bir yapıdır ve her kat ayrı bir işleve sahiptir.

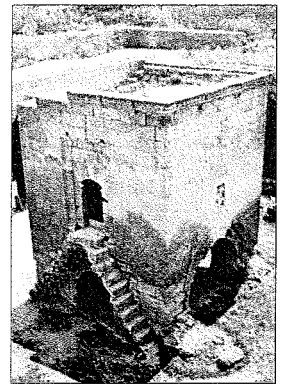
Osmanlı mimarisinde Selçuklu kervansaraylarından farklı olarak kale görünümünden uzaklaşmış, yapının dışarıyla bağlantısı artmıştır. Kervansaray olarak tasarlanan, cephesinde dükkânların yer aldığı kervansaraylar Osmanlı devrine hastır. Erzurum Rüstem Paşa Kervansarayı'nda ikinci kat bedesten olarak inşa edilmiş, Mimar Sinan'ın yapısı Lüleburgaz Sokullu Mehmed Paşa Külliyesi'ndeki (971/1564) ve Payas'taki II. Selim Külliyesi'nde (982/1574) kervansarayla bedesten dua kubbesiyle birleştirilmiştir. Bu külliyelerde merkezde bedesten bulunmakta ve bir tarafında kervansaray, diğer tarafında da cami, hamam vb. yapılar yer almaktadır. Klasik dönemin kervansarayları arasında Büyükçekmece'de Sultan Süleyman Han Kervansarayı (974/1566-67) ve Iğın'da Lala Mustafa Paşa Külliyesi'nin kervansarayı (992/1584) bulunmaktadır. XVI. yüzyıl Anadolu külliye mimarisi içinde kervansarayların önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır.

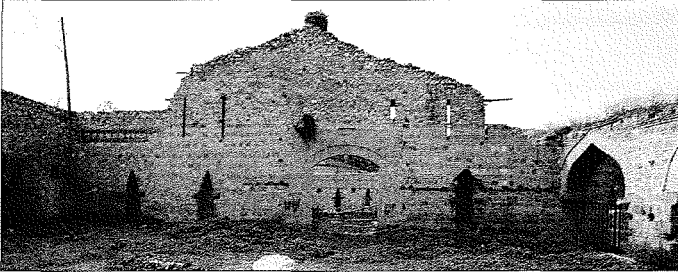
XVI. yüzyılın sonlarında başlayan Celâli ayaklanmalarının bastırılmasının ardından I. Ahmed zamanında (1603-1617) yolların güvenliği sağlanmış ve ıssız yollar üzerinde kervansarayların çev-

Kadın Hanı - Kadınhanı / Konya



Ağzıkara
Han'ın
avlusunun
ortasındaki
köşk mescidi





XVII. yüzyılın ortalarında inşa edilen Köprülü Mehmed Paşa Kervansarayı – Vezirhan / Bilecik

resinde gelişen menziller kurulmuştur. Menzil kervansarayı niteliğindeki Ulubat gölü kenarında Issız Han (797/1394-95) ve Bilecik Gölü'nde Mihal Bey Hanı (821/1418), giriş bölümüyle arkasındaki tonozlu mekân oluşturan plan şemasına sahip erken dönemin sayılı kervansaraylarındandır. Antakya'da Hüsnu Sabuncu Kervansarayı (XVI. yüzyıl), Bitlis-Adilcevaz Kögoz köyü Hüsrev Paşa Kervansarayı (XVI. yüzyıl sonu) gibi yapılar, menzil yapıları mimarisinde dikdörtgen planlı mekânı üç ya da daha fazla nefli, tonoz veya düz toprak damla örtülü plan şemasının hâkim olduğunu göstermektedir. Menzil hanları içinde bir diğer grup, dikdörtgen mekânı pâyedizileriyle üç dört nefe bölünerek ahşap çatıyla örtülmüş yapılarıdır. Bu plan yaygın olarak kullanılmakla birlikte büyük boyutlu örnekleri azdır. Edirne'de Ekmekçizâde Ahmed Paşa Kervansarayı (1018/1609-10) ve Bilecik Vezirhan Köprülü Kervansarayı (XVII. yüzyıl ortası) bu şemanın uygulandığı yapılarıdır.

Anadolu Selçuklu kervansaraylarında sefer sırasında orduların konakladığı bilinmektedir. Osmanlı mimarisinde de askerî amaçla yapılmış, aynı zamanda büyük külliyelerin parçası olan kervansaraylar ayrı bir yer tutmaktadır. Bitlis'teki el-Aman (XVI. yüzyıl ortası) ve Ulukışla Öküz Mehmed Paşa Kervansarayı (1616-1619) askerî amaçla yapılmıştır. İncesu'daki

Merzifonlu Kara Mustafa Paşa Kervansarayı'nın üstü açık bölümündeki sıra sıra ocaklar açıkta konaklamış askerlerin yemeklerinin pişmesi içindir ve bu yapı da değişik tipte bir askerî kervansaraydır.

BİBLİYOGRAFYA :

F. Sarre, *Reise in Kleinasien*, Berlin 1896; K. Müller, *Die Karawanserei im Vorderen Orient*, Berlin 1920; R. M. Riefstahl, *Turkish Architecture in Southwestern Anatolia*, Cambridge 1931; a.e.: *Cenubu Garbi Anadolu'da Türk Mimarisi* (trc. Cezmi Tahir Berklin), İstanbul 1941; A. Gabriel, *Monuments turcs d'Anatolie*, Paris 1931-34, I-II; K. Erdmann, *Das Anatolische Karavansaray des 13. Jahrhunderts*, Berlin 1961-76, I-III; Feridun Akozan, "Türk Hanları ve Kervansarayları", *Türk San'atı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri*, İstanbul 1963, I, 133-167; Doğan Kuban, *Anadolu Türk Mimarisinin Kaynak ve Sorunları*, İstanbul 1965, s. 157-159; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârisi I*, tür.yer.; a.mlf., *Osmanlı Mi'mârisi II*, tür.yer.; a.mlf., *Osmanlı Mi'mârisi III-IV*, tür.yer.; İsmet İlter, *Tarihi Türk Hanları*, Ankara 1969; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 87-88, 294-301, 360-363; Emel Esin, "Müyanlık-Uygur Buyan Yapılarından (Vihâra) Hakanlı Müyanlığına (Ribât) ve Selçuklu Han ile Medresesine Gelişme", *Malazgirt Armağanı*, Ankara 1972, s. 75-102; a.mlf., "Ribât-ı Melik", *Erdem*, II/5, Ankara 1986, s. 405-425; Gönül Güreşsever (Cantay), *Anadolu'da Osmanlı Devri Kervansaraylarının Gelişmesi* (doktora tezi, 1974), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl.; Metin Sözen v.dğr., *Türk Mimarisinin Gelişimi ve Mimar Sinan*, İstanbul 1975, s. 18-20, 115-121, 230-233, 275-279; A. U. Pope, *A Survey of Persian Art* (ed. A. U. Pope – P. Ackerman), Tahran 1977, III, 1245-1251; Mustafa Cezar, *Anadolu Öncesi Türklerde Şehir ve Mimarlık*, İstanbul 1977, s. 169-213; a.mlf., "Türk Tarihinde Kervansaray", *TTK Bildiriler*, VIII (1981), II, 931-940; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, tür.yer.; a.mlf., *Osmanlı Devri Mimârisi*, İstanbul 1986, s. 38-42, 52-56, 86-89, 170-186; Ara Altun, *Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet*, İstanbul 1988, s. 11-12, 15, 23-24, 61-64, 87-89; M. Fuad Köprülü, "Vakfa Aid Târihi İstilahlar", *VD*, sy. 1 (1938), s. 131-138; sy. 2 (1942), s. 267-278; Osman Turan, "Selçuklu Kervansarayları", *TTK Belleten*, X/39 (1946), s. 471-496; A. Godard, "Khorasan", *Athâr-e Irân*, IV, Paris 1949, s. 7-150; M. Kemal Özergin, "Anadolu Selçuklu Kervansarayları", *TD*, XV/20 (1965), s. 141-170; Ayşıl Tükel-Yavuz, "Anadolu'da Eşodaklı Selçuklu Hanları", *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi*, II/2, Ankara 1976, s. 187-204.



ŞEBNEM AKALIN

Alanya yakınındaki Şarapsa Han'ın ön cephesi



KESB

(الكسب)

Kişinin dinî, ahlâkî ve iktisadî hayatındaki her türlü kazanımını ifade eden terim.

Kur'an-ı Kerim'de kesb kişinin sorumluluğuna konu olan, karşılığını göreceği belirtilen her türlü inanç, düşünce ve faaliyetini belirtmesi yanında özellikle iş ve ticaret hayatında elde ettiği maddî kazançlar için de kullanılmıştır (el-Bakara 2/267; en-Nisâ 4/32; el-Mesed 111/2). Ayrıca **fiil**, **sa'y**, **sun** gibi kelimeler de "iş, çaba, çalışma, üretme" anlamlarında geçer. Râgıb el-İsfahânî, kesbi "faydalı olduğu düşünülen şeyi elde etme çabası" şeklinde tanımladıktan sonra kişinin kendisinin ve başkasının yararına olan şeyleri kazanmak için çalışmasına kesb, yalnız kendisi için faydalı olanı kazanma çabasına da **iktisâb** dendiğini belirtir (*el-Müfredât*, "ksb" md.). Aynı müellif ameli de "insanın bir amaca yönelik yaptığı iş" diye tanımlamış, amelin fiilden daha özel olduğunu ve bilhassa insan eylemleri için kullanıldığını belirtmiştir (*a.g.e.*, "aml" md.). Kur'an'da ve hadislerde insanın dinî hayatı yanında dünyevî faaliyetleri, iş ve ticaret hayatıyla ilgili olarak çeşitli hukukî ve ahlâkî düzenlemeler getirilmiştir. Ayrıca kanaat, tevekkül, sabır, şükür, rızâ, takvâ, vera' gibi ferdî faziletlerle dair âyet ve hadislerden başka sosyal ilişkileri düzenleyen adalet, dürüstlük, merhamet, yardımlaşma, dayanışma, hoşgörü, af, infak, ihsan gibi ahlâk konularıyla ilgili naslar aynı zamanda iş hayatı ve kazanma faaliyetlerine dair ilkeleri oluşturur.

Kur'an-ı Kerim aşırı dünyevîliği reddetmekle birlikte din ve dünya işleri arasında mâkul bir denge kurulmasının gerekli olduğunu bildirir. Kur'an'ın genel yaklaşımı ve bazı özel açıklamalar yanında (meselâ bk. el-Kasas 28/77; el-Cum'a 62/9-11; el-İnşirâh 94/7-8) özellikle Bakara sûresinin 200-201. âyetlerinde yalnız dünya varlığını isteyenler eleştirilirken her iki dünyanın güzelliklerini (hasene) isteyenlerden takdirle söz edilmiştir. Müfessirler, burada olduğu gibi çeşitli âyetlerde "hasene" kelimesinin maddî kazanç, zenginlik ve bolluğu da kapsadığı kanaatinde-dir. Kur'an'da gecenin dinlenme, gündüzün geçim vakti olarak yaratıldığını belirtmesi (en-Nebe' 78/10-11) çalışıp kazanmanın normal hayatın bir gereği olduğu fikrine dayanır. İnsanın ancak çalışıp çabalamasının karşılığını alabileceğini ifa-

de eden âyetler (en-Necm 53/39-40), dini faaliyetler yanında dünya işlerinde başarılı olmanın da çalışmaya ve üretmeye bağlı olduğuna dikkat çeker. Kurtubî, Bakara sûresinin 282-283. âyetlerinde getirilen bazı düzenlemeleri göz önüne alarak İslâm'da kazanmanın ve servet sahibi olmanın karşısında yer alan zihniyeti eleştirmektedir (*el-Câmi'*, III, 413). Hadis mecmualarında da emeğin değerine, helâl rızık kazanmanın, mal mülk sahibi olmanın ve zekât, sadaka gibi hayırlarla bu imkânlardan başkalarını yararlandırmanın önemine işaret eden çok sayıda rivayet yer almaktadır. Birçok hadiste "kesb-i tayyib" (güzel kazanç) deyimine helâl kazancın önemini anlatan Resûl-i Ekrem, "Kişinin kendi emeğiyle çalışıp kazanmasından daha güzel bir kesb yoktur" demiş (İbn Mâce, "Ticârât", 1), dünyadan el etek çekmeye karar veren bazı sahâbîleri bu tutumlarının kendi sünnetinden sapsamak anlamına geldiğini söyleyerek uyarmıştır (Buhârî, "Nikâh", 1). Hadis mecmualarında "Kişinin kesbi ve kendi emeğiyle çalışıp kazanması" (Buhârî, "Büyû", 15; Dârimî, "Büyû", 6), "Kazanç faaliyetlerine teşvik" (İbn Mâce, "Ticârât", 1) gibi başlıklar altında çeşitli hadisler toplanmıştır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "ksb" md.).

Çalışıp kazanma, üretme ve servet edinmeyle ilgili Kur'an ve Sünnet'teki bu yaklaşım daha sonraki İslâmî kaynaklara da yansımıştır. Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî *el-Kesb* adlı eserinde helâl kazancın önemine dair bazı hadis ve haberler aktararak kesbin kendilerini örnek almamız emredilen (*el-En'âm* 6/90) peygamberlerin yolu olduğunu belirtmekte, bu hususa dair âyetler zikretmektedir. Zühd ve tasavvuf ehlinin, cahil ve ahmaklarından bir kesimin zaruri haller dışında kesbin tevekküle aykırı olduğu yolundaki iddialarını aktaran Şeybânî aklî ve naklî deliller getirerek bu görüşü çürütmekte; özellikle Bakara sûresinin 267. âyetiyle Cum'a sûresinin 10. âyetine dayanarak kesbin farz olduğunu, âlemin nizamının kesbe dayandığını söylemektedir. Bu hususta dikkat çekici görüşler ileri süren Râgıb el-İsfahânî'ye göre Allah, insanları çeşitli yeteneklerle donatıp farklı maddî imkânlarla sahip kılmak suretiyle hayatın çok yönlü gelişmesine imkân vermiştir. Bu gelişmeye katkı sağlayacak şekilde dünyada çalışıp kazanmak bir yünden mubah sayılırsa da belirtilen ilâhî düzene hizmet yönü dikkate alındığında aynı zamanda farz olan işlerden kabul edilmesi gerekir (*ez-Zerî'a*, s. 375-376, 380). Aynı

âlimin, başta Gazzâlî olmak üzere kendisinden sonraki ilim ve fikir adamlarınca da benimsenen anlayışına göre her varlığın kendi türüne özgü başlıca işlevlerinden biri dünyanın imarıdır. İnsan varlığının ilâhî irade tarafından belirlenen bu temel amacı, her insana diğer insanları rahata kavuşturma ve geçim şartlarını iyileştirme sorumluluğu yükler. Bu yöndeki bütün faaliyetler, dünyayı mâmur etme hususundaki ilâhî iradenin gereğini yerine getirmek anlamına geldiğinden Allah yolunda cihad ve ibadet sayılır. İslâm âlimleri çoğunlukla, insanın halifeliğiyle ilgili âyetleri yeryüzünün imar edilmesi ve uygarlığın geliştirilmesi yükümlülüğünü içine alacak şekilde yorumlamışlardır. Çünkü dünyanın imarı ve insanlığın huzuru için yapılan her iş bir yönüyle Allah'a halefliktir (*a.g.e.*, s. 86, 95-96). Bu konuda oldukça gerçekçi düşünenlerden biri olan Mâverîdî, toplumsal düzeni sağlayıp yaşatmanın altı temel şartından birinin yüksek ideal ve büyük hedef olduğunu belirttiğinden sonra (diğerleri yaşanan din, etkin yönetim, kapsamlı adalet, genel güvenlik ve yaygın refahtır) bu kavramı daha iyi bir gelecek, daha gelişmiş bir ülke ve toplum projesi olarak açıklar. Mâverîdî'ye göre eğer insanlar gelecek kaygısı taşımadan günlük ihtiyaçlarıyla yetinseler ve daha fazlasını kazanma konusunda bir istek duymasalardı dünya harap olurdu. Şu halde ülkelerin mâmur hale gelmesi fertlerin içindeki kazanma arzusuna bağlıdır. Bu sayede her nesil bir sonraki nesle bir önceki nesilden aldığından daha gelişmiş ve müreffeh bir ülke bırakır ve zamanla ülke daha düzenli, daha huzurlu bir hale gelir (*Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, s. 136-146).

Fakirlik korkusu insanlarda zorunlu olarak bir kazanma arzusu doğurmakta, kişileri çalışmaya ve sonuçta toplumun da yararına olan zahmetlere katlanmaya yöneltmektedir. Bir tek insanın üstesinden gelemeyeceği kadar çeşitli olan ihtiyaçlar ve talepler, insanlığın gelişmesi için gerekli her türlü işin yapılmasını ve bunları yapacak meslek erbabının yetişmesini sağlamakta, böylece fakirlik gerçeği ve kazanma isteği toplumsal refahın gelişmesi için olumlu bir motif değeri taşımaktadır. İbn Hibbân bu yapıcı kazanma arzusunu "övgüye değer hırs" diye nitelemektedir (*Ravzatü'l-Ukalâ*, s. 132). Bazı mutasavvıflar dışında İslâm âlimleri genellikle tevekkül kavramını da bu çerçevede yorumlamışlar ve bir insanın başka insanların işlerinden, meslek-

lerinden, onların ürettiği imkânlardan yararlanırken kendisinin çalışıp üreterek onlara yararlı olmamasını zulüm olarak değerlendirmişlerdir. Bu düşünceden hareketle de sülûl iddiasında bulunarak başkalarının kazandıklarından istifade ederken kendileri yararlı olmayan kişileri insanların ekmeğine ortak olan birer tufeylî saymışlardır (meselâ bk. Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerî'a*, s. 380-382; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, s. 43, 51; İbn Miskeveyh, s. 147; Kurtubî, III, 413; Münâvî, II, 291).

Klasik ahlâk kitaplarında adalet, ihsan, dürüstlük, kardeşlik gibi genel ahlâk ilkelere ve özellikle iş hayatına dair ahlâk kurallarına geniş yer verilmiştir. Meselâ Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'inin on üçüncü bölümü (Kitâbü Âdâbî'l-kesb ve'l-meâş) bu konuya ayrılmıştır (aynı mahiyetteki bir çalışma için bk. Alâeddin Ali b. Lebûdî [?], *Kitâbü Fazlî'l-iktisâb ve ahlâk mi'l-kesb*, [nşr. Süheyl Zekkâr, *Risâletân fi'l-kesb* içinde], Beyrut 1417/1997, s. 133-245). Bu tür kaynaklarda yer alan kazanma hususundaki kurallar arasında şunlar zikredilebilir: 1. Öncelikle kazanma faaliyetleri sırasında daima iyi niyetli olmak, yani iş hayatında hem Allah rızasına nâil olma hem de insanların huzur ve mutluluğuna katkıda bulunma, toplumsal hayatı rahatlatma gibi nefsaniyeti aşan amaçlar taşımak. 2. Kötü mal ve hizmet üreterek insanlara zarar vermekten sakınmak, bunun için de iş bölümü gibi şartlara önemle uymak, meslekî bilgi ve ehliyetini geliştirmek. 3. Allah'ın haram kıldığı şeylerin üretim ve ticaretini yapmamak. 4. Rüşvet, ihtikâr, tefecilik, hırsızlık, soygunculuk, aldatma gibi meşrû sayılmayan yollarla kazanç sağlamamak. 5. İslâm'ın genel ahlâk ilkeleri çerçevesinde hem işçinin hem de iş sahibinin haklarını gözetmek (bk. İCÂRE). Harcama ve tüketimle ilgili ahlâk kurallarının başlıcaları da şunlardır: a) Ferdin ve toplumun beden ve ruh sağlığına zarar verecek şekilde harcama ve tüketim yapmaktan kaçınmak. b) İçki, kumar, rüşvet, fuhuş gibi yollarda harcama yaparak topluma zarar vermekten sakınmak. c) Helâl yollarda da olsa israf ölçüsünde harcamada bulunmamak, harcamalarda lüks ve ihtişama kaçmamak. d) Elindeki servetin asıl sahibinin Allah olduğunu düşünerek Allah'ın mülkünü başta aile fertleri ve diğer yakınlar olmak üzere başka insanların hizmetine de sunmak, yatırım yapıp hizmet ve üretim alanları açarak veya karşılıksız yardım ederek insanların

geçimini sağlamalarına yardımcı olmak, başkalarının hak ve menfaatlerine en az kendisinininki kadar değer vermek ve gerektiğinde özveride bulunmak (genellikle "ihsan" kavramıyla ifade edilen bu ödevi ticarî muamelelere de uygulayan Gazzâlî'nin bu husustaki tavsiyeleri için bk. *İhya'ya*, II, 79-83).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "aml", "ksb" md.leri; a.mlf., *ez-Zerî'a ilâ mekârimi's-şerî'a* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 86, 90-96, 374-425; Wensinck, *el-Mu'cem*, "ksb" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "ksb" md.; Dârimî, "Büyü", 6; Buhârî, "Büyü", 15, "Nikâh", 1; İbn Mâce, "Ticârât", 1; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Kesb* (nşr. Süheyl Zekkâr, *Risâletân fi'l-kesb* içinde), Beyrut 1417/1997, s. 35-132; İbn Hibbân, *Ravzatü'l-Ükalâ' ve nühzetü'l-fuzalâ'* (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 132; İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlâk* (nşr. İbnü'l-Hatîb), Beyrut 1398, s. 110, 119, 137, 146-150; Mâverîdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, Beyrut 1398/1978, s. 136-146; Gazzâlî, *İhya'*, II, 60-64, 79-87; IV, 91-92; Kurtubî, *el-Câmi'*, III, 413; Münâvî, *Feyzü'l-kadîr*, II, 291; I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam* (trc. Félix Arin), Paris 1920, s. 4, 111-120.



MUSTAFA ÇAĞRICI

KESB

(الكسب)

İhtiyarî fiillerin meydana gelişinde kulun etkisini ifade eden terim.

Sözlükte "kazanmak, elde etmek" anlamındaki **kesb** kökünden türemiş bir masdar olup "kazanılan ve elde edilen maddî veya mânevî şey" mânasına isim olarak da kullanılır. Râgıb el-İsfahânî kesbi, "insanın servet kazanmak gibi faydalı olan veya haz veren bir şeyi talep etmesi" diye açıklar. Bazan insana fayda vereceği zannedildiği halde zarar getiren fiiller için de kullanılan kesb (*el-Müfredât*, "ksb" md.), kelâm literatüründe genellikle "kuldaki hâdis kudretin tesiriyle meydana gelen şey" diye tarif edilir.

Kur'an-ı Kerim'de kesb kökünden türeyen altmış sekiz kelime mevcut olup bunların altmış ikisi kesb, diğerleri **iktisâb** masdarından gelmektedir. Bu âyetlerde belirtildiğine göre herkesin kazandığı iyi ameller lehine, kötü ameller ise aleyhine olacak, amellerin karşılığı âhirette verilecek, kimseye zulmedilmeyecek, âhirette dünyada kazanılan servetler değil iyi ameller fayda sağlayacaktır. Kötü davranışlarda bulunanlar dünyada da ceza görecektir (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*,

"ksb" md.). Kesb, çeşitli hadis rivayetlerinde maddî ve mânevî kazanç mânasında yer almış ve Kur'an'daki muhtevasıyla kullanılmıştır. Hz. Peygamber insanların el ve ayaklarının yaptıkları işleri haber vermek üzere âhirette konuşturulacağını söylemiş ve iyi amelleri yok eden günah-tan Allah'a sığınmıştır (*Müsned*, II, 214, 231, 334, 412; V, 188, 191; VI, 31; Buhârî, "Rikâk", 40; Müslim, "İmân", 252; İbn Mâce, "Fiten", 20).

Kesb kavramı kelâm literatüründe daha çok ihtiyarî fiillerin yaratılması meselesinde söz konusu edilmiştir. Siyasî ve içtimâî olayların tesiriyle Hulefâ-yi Râşidîn devrinde müslümanlar arasında tartışılmaya başlanan kullara ait fiillerin meydana geliş meselesi (Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl*, s. 143), İslâm âlimlerinin erken dönemde çözümlemeye çalıştıkları konuların başında yer alır. Kulların kendi fiilleri üzerinde etkili olduklarını kanıtlamak amacıyla kesb kavramını ilk defa kullanan kişi Ebû Hanîfe olmuştur. Her ne kadar Montgomery Watt ile Abdurrahman Bedevî ve Ca'fer es-Sühânî kesb kavramına ilk olarak Dirâr b. Amr'ın yer verdiğini söylemişlerse de bu doğru değildir. Çünkü Ebû Hanîfe'ye atfedilen akaid risâlelerinde kesbden açıkça bahsedilmektedir. Ona göre kullara ait bütün fiiller Allah tarafından yaratılmakla birlikte gerçek anlamda kulların kesbiyle meydana gelir, yani ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde insanların sahip olduğu kudretin tesiri söz konusudur (Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 254). Ebû Hanîfe'nin muhtemelen Kur'an'dan ilham alarak kulların fiilleri meselesine kesb kavramıyla temas etmesi İslâm âlimlerinin dikkatini çekmiş olmalı ki daha sonra Dirâr b. Amr başta olmak üzere Muammer b. Abbâd, Hişâm b. Hakem, Muhammed b. İsmâ el-Burgûs, Yahyâ b. Ebû Kâmil, Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr, İbn Küllâb el-Basrî, Ahmed b. Seleme el-Küşânî gibi çeşitli ekollere mensup kelâm âlimlerince üzerinde durulmuş ve benimsenmiştir (Eş'arî, s. 281, 540-541). Kelâm ekollerinin teşekkülünden sonra genellikle Ehl-i sünnet'e mensup kelâmcılar tarafından savunulan ve Mu'tezile'nin yanı sıra Şîa âlimlerince eleştirilen kesb teorisine ilgili tartışmalar ilk olarak bu kavramın tanımı etrafında yoğunlaşmıştır. Yapılan tanımlarda Ehl-i sünnet kelâmcıları "fiili işlemeye kesinlikle karar veren irade", "kuldaki hâdis kudret ve bunun fiile yönelmesi", "faydayı celbedip zararı defetmeye götüren bir iş yapmak", "kulun bir fiili gerçekleştir-

mek istemesinin ardından Allah'ın o fiili yaratması", "fiilin itaat veya mâsiyet oluşuna kulun tesir etmesi" gibi unsurları öne çıkarırken Mu'tezile ve Şîa kelâmcıları kesbin sadece sözlük anlamı taşıdığını, bu sebeple de ona bir terim anlamı yüklenemeyeceğini ileri sürmüşlerdir (*et-Ta'rifât*, "ksb" md.; Eş'arî, s. 542; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, s. 126; İbn Teymiyye, VIII, 118-119).

Kesb kavramının yorumlanması kelâm ekollerinin kudret ve dolayısıyla kader anlayışına bağlıdır. Bu konuda fiilin meydana gelişinde insana gerçek anlamda hiçbir rol vermeyen Cebriyye ile fiilin ilâhî müdahale olmaksızın kul tarafından gerçekleştirildiğini söyleyen Mu'tezile'den oluşan iki ucun yanı sıra Ehl-i sünnet kelâmcıları orta bir yol izlemektedir. Cebriyye'nin anlayışına göre fiillerin meydana gelişinde irade ve kudretin herhangi bir etkisi bulunmadığından kesb kullara nisbet edilemez. Cehmiyye de aynı anlayışa sahiptir (Eş'arî, s. 538-539; Abdülkâhîr el-Bağdâdî, s. 134-135). Mu'tezile'ye mensup âlimler ise kesbi kullara ait fiillerin sonucu olarak kabul eder, zira her kâsib aynı zamanda fâildir. Onlara göre Mücbire'nin (Eş'ariyye) kulun kâsib olduğu halde fâil olmadığını iddia etmesi tutarsızdır, çünkü kesb fiilin bir neticesidir, fiil işlemeksizin herhangi bir fayda veya zararın ortaya çıkması imkânsızdır (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, VIII, 164-165). Neccâriyye ile Kerrâmiyye'nin telakkisi de Mu'tezile anlayışı paralelindedir (İbn Fûrek, s. 94; İbrâhîm Medkûr, II, 127). İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Selef ekolüne mensup bazı âlimlerin görüşlerinin de aynı çizgide olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre kesb, kullara ait fiillerin irade ve kudretleriyle doğrudan doğruya onlar tarafından meydana getirildiğini ifade eder, yani kesb kulun gerçek anlamda fâil olduğunu vurgulayan bir kavamdır. Ancak dilediği fiili yapma irade ve kudreti dahil olmak üzere her şeyi ile birlikte kul Allah tarafından yaratıldığından Allah ona ait fiillerin de dolaylı yaratıcısıdır. Aslında kul münfail bir fâil olup kendisini ve dilediği fiilleri yapma irade ve gücünü yaratma imkânından mahrumdur (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 131, 137-138).

Eş'arî kelâmcılarına göre kesb kullara ait fiillerin meydana gelişine hâdis kudretin tesir etmesinden ibarettir. Şöyle ki, ihtiyarî fiiller iki kudretle meydana gelir: Bunlardan biri Allah'ın kadîm kudreti olup fiillerin oluşmasını sağlayan asıl etkindir,

fiillerin vücudu ve hudûsü bu kudrete bağlıdır. İlâhî kudret olmadan kullar herhangi bir fiil gerçekleştiremez, bu sebeple de fâil adını alamaz, çünkü fâil demek yaratıcı demektir. Allah'tan başka yaratıcı bulunmadığına göre kullar için sadece mecazi anlamda fâil, gerçek anlamda ise kâsib terimi kullanılabilir. Buna göre kesb kullara ait fiillerin nitelikleri üzerinde etkili olur, kesbin meydana gelişine ilgili nitelikler de Allah tarafından yaratılır. Kesbin vuku bulup yok oluşundan sonra insanın bunu aynen iade edemeyişi onun Allah tarafından yaratıldığını gösterir (Abdülkâhîr el-Bağdâdî, s. 137). Kesbin mevcudiyetini ve fiiller üzerindeki etkisini, zorunlu fiillerle ihtiyarî fiilleri dikkate almak suretiyle kanıtlamak mümkündür. Nitekim felçli bir insanın el hareketleriyle sağlıklı insanın hareketlerinin birbirinden farklı olduğu duyularla idrak edilmektedir (Eş'arî, s. 538-541; Bâkîllânî, s. 324, 347; İbn Fûrek, s. 91-102). İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin, kesbin fiillerin meydana gelişinde asıl rolü oynadığını söylemek suretiyle Mu'tezile anlayışına yaklaştığı kabul edilir (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 122). Fahreddin er-Râzî kesbe, kullara ait fiillerin meydana gelişinde hiçbir tesiri bulunmadığı yönünde bir anlam yükleyerek Eş'ariyye'nin kesb teorisini cebre yaklaştırdığı halde (DİA, XII, 91) İbrâhim Medkûr ona ait kesb anlayışının Eş'ariyye'den çok Mu'tezile'ye yakın olduğunu iddia eder (*Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, II, 122). Ancak bu iddia Râzî'nin kelâma ve tefsire dair eserlerindeki bilgilerle uyuşmamaktadır (*el-Metâlibü'l-Âliye*, IX, 9-17, 149-186; *Meftâhü'l-gayb*, II, 58-61). Eş'ariyye'nin kesb anlayışını nakleden İbn Kayyim el-Cevziyye, kesbi aynı ekolün illiyet ve âdet teorilerini dikkate alarak ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre kesb, kuldaki kudretin fiile yaklaşması anında Allah'ın kudretiyle meydana gelişini ifade eder. Yani kula ait fiil, hâdis kudret sebebiyle değil hâdis kudret yanında ve onun ardından Allah'ın kudretiyle yaratılır (*Şifâ'ü'l-âtil*, s. 122). Eş'ariyye kesb veya iktisabın insana nisbet edilmesinin gerektiğini, Allah'ın sadece kulların kesbettiklerini yaratmakla nitelendirilebileceğini kabul eder (Eş'arî, s. 554; İbn Fûrek, s. 96, 101).

Mâtürîdiyye âlimlerine göre kesb, ihtiyarî fiillerin meydana gelişinde kullarda Allah tarafından yaratılan irade ve kudretin rolünü ifade eder. Fiiller Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmekle birlikte onları yaratmanın gerçekleşmesi için kulun ira-

de ve kudretini kullanarak fiili işlemeye yönelmesi gerekir. Fiillerin gerçek fâili kuldur. Allah'ın fiilleri yaratması da kulun irade ve kudretini kullanarak onları yapmaya yönelmesi de birer fiildir. Ancak Allah'ın fiili yaratma, kulun fiili kesb adını alır. Allah kula ait fiilleri yaratması yönünden fâildir, kul da kesb yönünden kendi fiillerinin fâilidir. Fiil gerçekleştirme açısından sağlıklı olan her kulun fiil yapabildiğini ve yaptığı fiili isteyerek işlediğini tecrübe yoluyla bilmesi onun fiilinin fâili olduğunu gösterir. Bununla birlikte fiil yokluk halinde varlık alanına çıktığından tek başına kula nisbet edilemez. Çünkü bir şeyi yoktan meydana getirmek Allah'a ait bir sıfattır. Sonuç olarak insanların fiillerinde irade ve kudretlerini kullanmak suretiyle icra ettikleri fonksiyon kesbi veya iktisabı oluşturur. Fiili kesbetmek ile yaratmak arasındaki fark kesbin aletle vuku bulması, yaratmanın ise aletsiz gerçekleşmesinden ibarettir. Fiiller Allah tarafından yaratılmış olmakla birlikte bunların meydana gelişine tesir eden kesb Allah tarafından yaratılmış değildir. Kesb sadece insanların doğrudan doğruya gerçekleştirdikleri fiillerde etkilidir, dolaylı fiillerinde ise etkisi bulunmayıp bunlar yalnız Allah'ın kudretiyle gerçekleşir (Mâtürîdî, s. 226-239; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, s. 99; Nesefî, II, 635-654, 661, 675, 680; Ebû Azbe, s. 42, 44). Mâtürîdiyye âlimleri, Eş'arîler'in kullara ait fiillerde kesb ile fiil ve kâsib ile fâil arasında ayırım yapmalarını isabetsiz bulmuş, özellikle kesbi, "fiilin kulun irade ve kudretinin ardından gelmesi veya kudretinin fiile yaklaşması" tarzında açıklayan âlimlerin Cebriyye içinde mütalaa edilmesi gerektiğini söylemiştir.

Mu'tezile, Şîa ve Selefîyye âlimleri hem Eş'ariyye hem Mâtürîdiyye'nin kesb anlayışını eleştirmiştir. Bu eleştirileri kesbin, kullara ait fiillerin meydana gelişinde Allah ile kullar arasında kurulacak bir ortaklığa bağlı kılınışı, kesbe yüklenen terim anlamının sözlük anlamıyla irtibatının bulunmayışı ve dolayısıyla mâkul olmayışı, kesbe "hâdis kudretle meydana gelen fiil" anlamı verilmesi halinde kula ait fiillerin Allah tarafından yaratılmasına ihtiyaç kalmayışı gibi noktalarda toplamak mümkündür (Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 361-371; Nesefî, II, 642; Nureddin es-Sâbûnî, s. 67; İbn Teymiyye, VIII, 119-120).

Kesb teorisi, Mu'tezile'nin ihtiyarî fiillerde kulu ilâhî irade ve kudretten bağımsız hale getiren anlayışı ile Cebriyye'nin fiillerinin meydana gelişinde kulun etkisi bulunmadığını iddia eden görüşü arasında mütedit bir fiil anlayışına ulaşmak için Sünnî âlimlerince düşünüldüğü geliştirilen üçüncü bir teoridir. Tanımında ve fiiller üzerindeki etkisinde farklı görüşler ileri sürülmesine rağmen Eş'ariyye'nin, sonraki kelâmcıları bir tarafa bırakılacak olursa kesb teorisinin büyük ölçüde kulun fiilleri üzerinde etkili olduğunu kanıtlamaya çalıştığını söylemek mümkündür. Ancak kulun fiillerinin fâili olmadığını ileri süren görüşler isabetli sayılmaz. Çünkü naslar kulların fiillerinin fâili olduğunu açıkça ifade etmekte (meselâ bk. el-Bakara 2/197, 215; Âl-i İmrân 3/135; el-Kamer 54/52), duyular ve akıl da insanları fiillerinin fâili olarak nitelemektedir. Bundan dolayı kulun fâil olmadığını ileri süren Eş'arîler'in görüşü çelişkili bulunmuştur (İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 122). Esasen Kādî Abdülcebbar'ın da belirttiği gibi eğer kesb kavramı ile kullara ait fiillerin hâdis olan irade ve kudretleriyle meydana geldiği kastediliyorsa -Eş'ariyye'nin mütekaddimini bu görüştedir- bununla Mu'tezile'nin kulların fiillerine ilişkin görüşü arasında fark kalmamaktadır. Eğer fiiller üzerinde etkisi bulunmadığı anlaşılmak isteniyorsa bu da belirsizliğe yol açmakta ve neticede cebre varmaktadır. Sonuç olarak hem Cebriyye'nin icbar anlayışından hem Mu'tezile'nin kulların Allah'tan müstağni olduğunu çağırıştıran görüşünden kurtulabilmek için kullara ait fiillerin doğrudan doğruya kendi irade ve kudretleriyle, dolaylı olarak da ilâhî irade ve kudretle meydana geldiğini kabul etmek gerekir. Nitekim bir kısım ilâhî fiillerin melekler ve insanlar vasıtasıyla dolaylı olarak meydana geldiği naslarla sabit olan ve İslâm âlimlerince de benimsenen bir husustur. Her ne kadar Mu'tezile ve Şîa kelâmcıları tarafından uygun bulunmasa da kesbe ancak bu anlam verildiği takdirde tutarsız ve çelişkili bir teori olmaktan kurtulabilir. Zira kulların irade hürriyetinin yanı sıra bütün üniteleriyle birlikte kâinat üzerindeki ilâhî hâkimiyet vurgulanmadıkça naslarla akıl arasında herkesi tatmin edecek bir uzlaşma sağlamak mümkün değildir.

Kesb teorisi kelâm kitaplarında kulların fiilleri bahsinde yer almakla birlikte bu konuda müstakil eserler de yazılmıştır. İbrâhim b. Hasan el-Kûrânî'nin *el-İlmâ'u'l-muhtî bi-tahkiki'l-kesbi'l-vasa'at beyne şarafeyi'l-ifrât ve't-tefrîf* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2722), Ab-

dülkâdir b. Muhammed el-Hamzavî'nin *er-Risâletü'l-Hamzaviyye fi beyâni hakîkatî'l-farq beyne kesbî'l-Eş'ariyye ve'l-Mâtürîdiyye* (İÜ Ktp., nr. 1190, 3469), Hâlid b. Ahmed eş-Şehrezûrî'nin *el-'İkdû'l-cevherî fi'l-farq beyne kesbeyi'l-Mâtürîdî ve'l-Eş'arî* (Bağdad 1301), Ali b. Muhammed el-Mîlî'nin *eş-Şems ve'l-kamer ve'n-nücûmü'd-derârî fi işbâtî'l-kader ve'l-kesb ve'l-istiâ'a ve'l-cüz'î'l-ihtiyârî* (İzâhu'l-meknûn, II, 56) ve Arif Aytekin'in *Ehl-i Sünnet İtikadına Göre Kesb* (Erzurum 1978) adlı eserleri bunlardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "ksb" md.; *Li-sânü'l-'Arab*, "ksb" md.; *et-Ta'rîfât*, "kesb" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1243-1244; Wensinck, *el-Mu'cem*, "ksb" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "ksb" md.; *Müsned*, I, 174; II, 86, 214, 231, 334, 412; V, 188, 191; VI, 31, 173; Buhârî, "Rikâk", 40, "Zekât", 17, 26, "Büyû", 7, 15; Müslim, "İmân", 252; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 281, 291, 538-542, 549-552, 554, 566; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 226-239; Bâkîllânî, *et-Tevhîd* (İmâdüddin), s. 28, 324, 347; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 91-102; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûlî'l-hamse*, s. 361-371; a.m.f., *el-Mugnî*, VIII, 94-95, 164-165; a.m.f., *el-Muhtâ*, s. 408-412; a.m.f., *Fazlû'l-i'tizâl ve Taḥakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 143; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, İstanbul 1346, s. 8, 133-137; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1398/1978, s. 46; Ebû'l-Yûser el-Pezdevî, *Uşûlû'd-dîn* (nşr. H. P. Linss), Kahire 1383/1963, s. 99, 100, 104; Neseî, *Tebşîratü'l-edille* (Salamé), II, 596, 597, 635-654, 661, 675, 680, 682; Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi uşûlî'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979, s. 66-67; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-'âliye mine'l-'ilmi'l-ilâhî* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut 1407/1987, IX, 9-17, 149-186; a.m.f., *Mefâtihu'l-ğayb*, II, 58-61; İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nehcû'l-hak ve keşfü's-şidd* (nşr. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî), Kum 1407, s. 126-128; İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, VIII, 118-120, 128-129; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâ'ü'l-'alil*, Kahire 1323, s. 120-122, 130-131, 137-138, 146-147; Şerhu'l-'Akîdeti'l-Taḥaviyye, s. 437, 441-442; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, İstanbul 1304, s. 33; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 161-162; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârati'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 55, 254, 256, 259-260; Ebû Azbe, *er-Rauzatü'l-behiyye* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, s. 42-47; İzâhu'l-meknûn, I, 122, 562; II, 56, 107; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 240-244; İbrâhim Medkûr, *Fi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1983, II, 118-129; Hasan Hanefî, *Mine'l-'akide ile's-sevve*, Beyrut 1409/1988, III, 116-137; Ca'fer es-Sübhânî, *el-İlahiyyât* (nşr. Hasan Muhammed Mekki el-Âmilî), Gâdir 1410/1990, II, 619-626; Yûsuf Şevkî Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *DİA*, XII, 91.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

KESBÎ MUSTAFA EFENDİ

(ö. 1213/1798'den sonra)

İbretnümâ-yı Devlet
adlı eseriyle tanınan
Osmanlı tarihçisi ve şair.

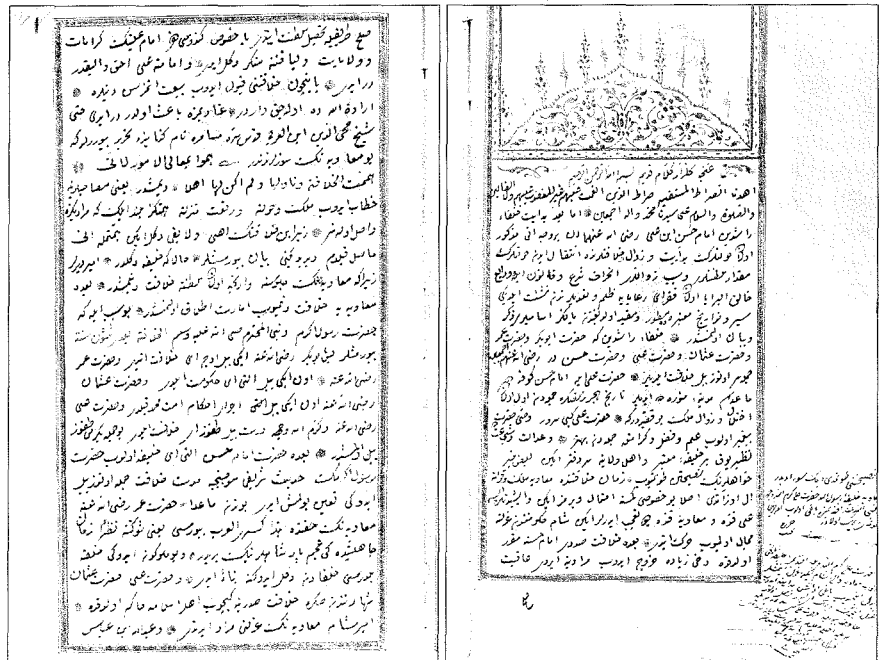
Hayatı hakkındaki bilgiler hemen hemen sadece kendi eserine dayanır. Kesbî mahlasını nasıl aldığı belli değildir. Eserinde mevcut bilgilere göre 1175 Şevval (Mayıs 1762) tevcihatında hâcegân ve benzerlerine verilen atıyye listesinde yer alan ve kendisine 50.000 kuruş ödenen Mustafa Efendi, 1179'da (1765) memuriyeti gereği Kuban'da Çerkez kabilelerinin meskûn olduğu bölgelerde bulunmuş, bu arada Taman İskeleyi'ne beş altı konak mesafede dağlar arasındaki altın madeni yataklarını dolaşmıştır. İstanbul'a döndüğünde bu madenlerin işletilmesi için yetkililere başvurmuşsa da bir sonuç alamamıştır.

1768 Rusya seferinin hazırlıkları devam ederken 1737-1738 yıllarındaki sefer masraflarının kayıtlı olduğu hazine kalemi defterlerini inceleyerek tahmini bir savaş bütçesi hazırlamakla görevlendirilen Kesbî Mustafa Efendi, Silâhdar Hamza Paşa'nın sadârete tayini sırasında (7

Ağustos 1768) mülâzım sıfatıyla Mektûbî-i Defterî Kalemi'nde önemli evrakın kaydı işiyle meşgul bulunuyordu. Osmanlı-Rus seferi başlayınca kendisine İsakçı Kalesi'nin tamiri ve Büyük Kale denilen kısmının genişletilmesi görevi verildi. Serdârî-ekrem Yağlıkçîzâde Mehmed Emin Paşa kumandasındaki Osmanlı ordusunun İsakçı ovasında konakladığı esnada Rus saldırılarına uğrayan Hotin'den gelen yardım istekleri üzerine kaledeki durumu inceleyip ordugâha rapor etmek için Hotin'e gönderildi. Ruslar'ın Hotin Kalesi'ne ikinci defa saldırdıkları 5 Temmuz 1769 tarihinde Hotin'de bulunuyordu. Bu saldırılar sırasında kale çevresinde metrisler kazılması, top ve cephane nakli, topların kullanılmasında istihdam edilenlere yevmiye dağıtılması, şehid olanların tesbit edilmesi gibi işler yaptı.

Daha sonra İstanbul'a dönen Kesbî Mustafa Efendi, Küçük Kaynarca Antlaşması'nın ardından müzakereler yapmak üzere İstanbul'a gelen Rus elçisi Prens Nikolai Vasilevich Repnin'in şerefine İstanbul'daki Batılı elçilerin verdikleri ziyafette Osmanlı Devleti'ni konu alan konuşmaları Rum asıllı aşçısı İstavri'ye rapor ettirerek istihbarat hizmetinde bulundu. 1783'te tekrar Kafkasya'ya gitti. Burada ki hizmetini tamamladıktan sonra ortaya

Kesbî Mustafa Efendi'nin *İbretnümâ-yı Devlet* adlı eserinin ilk iki sayfası (Millet Ktp., Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 484)



çıkan vergi usulsüzlüğü yüzünden 1209'da (1794-95) Halep'e gönderildi. Halep'te iken elçilik tercümanlarına tanınan vergi muafiyetini istismar ederek ellerindeki bazı sahte belgelerin tercümanlık beratı olduğu iddiasıyla vergi yükümlülüklerini yerine getirmeyen 1500 kadar gayri müslim tâcirin durumunu teftiş etti. Ölüm tarihi belli olmayan Kesbî Mustafa Efendi eserinin telif tarihi olan 1213'ten (1798) hemen sonra vefat etmiş olmalıdır.

Kesbî Mustafa Efendi *İbretnümâ-yı Devlet* adıyla yazdığı tarihiyle tanınır. 1768'de başlayan Osmanlı-Rus savaşına dair olan eserin iki nüshası bilinmektedir. Bunlardan biri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (TY, nr. 5943). Kütüphane kayıtlarında müellifi Câvid olarak gösterilen nüsha 218 varak olup müsvedde halindedir. Eserde Hulefâ-yı Râşidîn'den itibaren İslâm tarihi kısaca anlatıldıktan sonra 1738 yılında Rusya ile yapılan antlaşma şartları ve esas olarak da 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşının safhaları anlatılmaktadır. Metinde ele alınan konular arasında bir bütünlük yoktur; aynı konudaki bilgi ve belgeler farklı yerlere kaydedilmiştir. *İbretnümâ-yı Devlet*'in diğer nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ali Emîrî Efendi, Tarih, nr. 484). Bu nüsha, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki yazmada sistemsiz halde bulunan belge ve bilgilerin yer yer tenkit ve değerlendirmeye tâbi tutularak sistemli bir şekilde yeniden yazılmış şekli görünümündedir. Ancak bu nüsha bilinmeyen bir sebepten dolayı 83'üde kesilmektedir. Müellifin, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshayı yeniden kaleme almak istediği, fakat bunu bitiremediği bir tahrir olarak ileri sürülebilir.

1208 (1793-94) yılında inşa edilen Tırnova Bazarlık Camii ve İmaret Medresesi Camii için birer tarih düşüren Kesbî Mustafa Efendi (*İbretnümâ-yı Devlet*, İÜ Ktp., TY, nr. 5943, vr. 11^b) şiirle de meşgul olmuştur. Şiirlerinin toplandığı elli varaklık divançesinde 120 gazel bulunmaktadır. Yazma nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan (TY, nr. 838) eserin hâtimesi 25 Cemâziyelevvel 1203 (21 Şubat 1789) tarihini taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Rifat Osman, *Edirne Rehnümâsı*, Edirne 1336, s. 109; *Osmanlı Müellifleri*, III, 131; TCYK, s. 192-193; Babinger (Üçok), s. 325; Ahmet Öğreten, *Mustafa Kesbî, İbretnümâ-yı Devlet* (doktora tezi, 1996), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.



AHMET ÖĞRETEN

KESELÂ

(كسلا)

Doğu Sudan'da bir vilâyet ve bu vilâyetin merkezi olan şehir.

Tâkâ bölgesindeki dağ silsilelerinden aynı adı taşıyan dağ dibindeki Gâş deresi (Hûr Gâş) kenarında yer almaktadır. Mîrganiyye tarikatının merkez zâviyesinin bulunduğu Hatmiye köyü ile Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Sudan seferine çıkan askerlerinin kamp kurdukları Evlâdü'nâsir köyü burada bulunmaktaydı. Sudan hükümdarı sıfatıyla bölgeyi yöneten Vali Ahmed Paşa Ebû Vidân döneminde önemli bir yerleşim mahalline dönüştürülen ikinci köy Keselâ adıyla tanınmış ve çevreden gelen kabilelerin göçleriyle kısa zamanda gelişmiştir.

1899-1955 yılları arasında İngiliz-Mısır ortak yönetiminde ve bağımsız Sudan Devleti'nin kurulmasından sonra Keselâ'nın konumu ülkenin gelişmesine paralel olarak değişti. Kızıldeniz vilâyetiyle birleştiği 1930 yılına kadar şehrin denizle kıyısı bulunmuyordu. 1906-1909 yıllarında Kızıldeniz sahilinde inşa edilen Port Sudan Limanı, Gâş ve Baraka vadilerinde pamuğun daha yaygın olarak yetiştirilmesine imkân sağladı. 1924'te Port Sudan ile Keselâ arasında açılan demiryolunun daha sonra Sennâr'a kadar uzatılması da şehrin gelişmesinde etkili oldu.

Sudan Devleti'nin kurulduğu yıllarda nüfusu fazla olmayan Keselâ, I. Dünya Savaşı'nın ardından gelişmeye başladı. 1924'te şehirde 35.000 kişi yaşarken nüfusu 1956 yılında 40.600, 1970'te 85.800, 1993'te 234.270 kişiye ulaştı. 1990'lı yılların sonunda çıkan Etiyopya-Eritre savaşı sırasında şehre ve çevresine çok sayıda göçmen yerleşti.

Keselâ'daki yerli ahalinin çoğunluğunu Beceler (Beja) ve bunların bir alt kolu olan Hedendeveler oluşturmakta, bölgede ayrıca Şükriyye Arapları da yaşamaktadır. Güçlükle itaat altına alınan Beceler bölgenin kalkınmasıyla birlikte Sudan nüfusu içinde kaynadılar. XIX. yüzyılın ortalarında Arap yarımadasından gelip bölgeye yerleşen Revâşide bedevî topluluğu hâlâ göçebe hayatı yaşamaktadır. Keselâ şehrinin yerlilerine Halanga denir. Hatmiyye tarikatının kurucusu Muhammed Hasan el-Mîrganî, Keselâ yakınındaki Hatmiye köyünde zâviyesini açtı ve 1869 yılında vefat ettiğinde buraya defnedildi.

Sudan'da 2000 yılında devam eden iç karışıklıklar esnasında et-Tecemmuu'd-

dîmukrâsiyye isimli muhalif partiyle iş birliği yapan el-Cebhetü's-şâ'biyyetü li-tahrîri's-Sûdân taraftarlarının eline geçen Keselâ birkaç gün sonra devlet güçleri tarafından geri alındı.

Keselâ'nın merkez olduğu idarî bölge Sudan'ın Mısır sınırından Etiyopya sınırına kadar uzanır. Func Sultanlığı toprakları içinde yer alan Tâkâ, Mısır'ın idaresine geçmeden önce Kızıldeniz limanlarının iç bölgelerdeki kabilelerle ticarî faaliyetleri için önemli bir bölgeydi. Bölgede önemli dinî şahsiyetler yetişmiştir. Dâmir şehri bunlardan Hamed el-Mechûb el-Kebîr (ö. 1190/1776) tarafından kurulmuş olup XIX. yüzyılın başında Dârfûr, Sennâr, Kordofan ve Sudan'ın diğer bölgelerinden gelen öğrencilerin eğitim gördükleri bir merkezdi. Tâkâ bölgesi, 1821 yılında Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın ordusunun kontrolü altına girmeye başladı. Sudan hükümdarı tayin edilen Kavalalı'nın damadı Mehmed Bey Hüsrev, Dâmir şehrini 1822'de tamamıyla ele geçirince şehrin ileri gelenleri Sevâkin'e sığındılar. Önemli kabilelerden Hedendeve'yi itaat altına almak için 1823, 1831 ve 1832 yıllarında seferler yapıldı. Ancak kabile Vali Ahmed Paşa Ebû Vidân zamanında itaat arzetti. Türkiye (1821-1885) adıyla bilinen bu dönemde Tâkâ'yı hükümdar unvanıyla Mısırlı valiler yönettiler. Bölge Osmanlı Devleti tarafından 1865'te Hidiv İsmâil Paşa'nın önce şahsı adına, bir yıl sonra da veraset yoluyla onun yerine geçecek hidivler adına Mısır hidivliğine devredildi. 1867-1871 yıllarında Sevâkin'de ikamet eden Hükümdar Ahmed Mümtaz Paşa, Keselâ'da pamuk yetiştirmek için büyük gayret gösterdi ve idaresi altındaki yerlerde pamuk yetiştiriciliğini yaygınlaştırmak istedi. Sevâkin Limanı iç bölgedeki bu zirai ve idarî gelişme üzerine iktisadî yönden güçlendi. Bu dönemde Mısır Sudanı adıyla bilinen bölge Dongola, Berber, Hartum, Sennâr, Dârfûr, Kordofan ve Keselâ olmak üzere yedi müdüriyet ve Fâşûdâ, Sevâkin, Bahrûlgazâl adıyla üç muhafızlığa ayrıldı. Keselâ müdüriyetinin Kadârif ve Kallâbât adlı iki önemli kasabası bulunuyordu.

1882 yılında Mısır'ı işgal eden İngiltere'nin Sudan bölgesinde de etkili olması üzerine Sudan Mehdîsi olarak bilinen Muhammed Ahmed el-Mehdî, Keselâ'nın dahil olduğu Tâkâ bölgesini kendi hâkimiyetine aldı. Kumandanlarından Osman Dikne 1883'te bizzat Mehdî tarafından bölgeye gönderildi. Bece kabilisinin başlangıçta fazla itibar etmediği bu harekete Şükriyye Arapları da hidiv idaresiyle mü-

nasebetleri iyi olduğu için ilgi göstermedi. Keselâ'daki Ahmed Bey İffât kumandasındaki Mısır birlikleri Mehdi'nin ordusuna karşı epeyce direndiler, muhasara yirmi ay devam etti. 1884 yılında Sinkat ve Tukar'ı ele geçiren Mehdi kuvvetleri bütün gayretlerine rağmen Sevâkin'i alamadılar. Aynı yılın nisan ayında Kadârîf'i ve 29 Temmuz 1885'te Keselâ'yı ele geçirdiler. Özellikle Keselâ'nın savunması esnasında Mısır ordusu büyük kayıplar verdi. Böylece 1885 yılından itibaren bölgede Muhammed Ahmed el-Mehdi dönemi başladı.

Mehdi Devleti'nin merkezi olan Kallâbât kasabası İngilizler'in bulunduğu Sevâkin ile İtalyanlar'ın yerleştiği Eritre ve Hristiyan Habeşistan Krallığı arasında yer alıyordu. Bir İngiliz birliği 1891 yılı Şubat ayında Osman Dikne'nin bölgeden uzaklaşmasını sağladı. Böylece İngilizler Mehdi'nin Sevâkin üzerinde tehdit oluşturmalarına son verdiler. İtalyanlar, 1894 yılı Temmuz ayında Keselâ'nın bulunduğu bölgeyi İngiltere ile yaptıkları anlaşmaya dayanarak işgal ettiler, ancak 1897 yılı Aralık ayında Mısır'a iade ettiler. Bu olayın ardından bölgedeki son Mehdi ordusu Kadârîf'ten çekildi.

Bölgenin dağları genelde taşlık olmakla birlikte vadilerinde bol ağaç bulunmaktadır. Bahar yağmurlarının oluşturduğu akar sular ve su kuyuları sayesinde tarıma elverişli bir bölge olduğu halde ahalisi tarımdan çok hayvancılıkla meşgul olur ve ancak ihtiyaçları kadar pamuk yetiştirir. Dokumacılık bölgenin ihtiyaçlarını karşılamaya yeterli seviyededir. Halk seracılık, dericilik, silâh imali, fil, zürafa ve su aygırı derisinden kamçı yapımında maharet sahibidir. Keselâ'nın merkez olduğu idarî bölgenin sınırları içinde muz, nar, üzüm, limon, incir ve zeytinle hububat ziraatı yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbrâhim Fevzi Bâşâ, *es-Sûdân beyne yedey Gurdûn ve Kitşinir*, Kahire 1319, I, 65, 197-203; Muhammed Mihrî, *Sûdân Seyahatnâme-si*, İstanbul 1326, s. 322-325; Abdurrahman er-Râfiî, *'Aşru Muhammed 'Ali*, Kahire 1366/1947, s. 142-150; H. Shaked, *The Life of the Sudanese Mahdi*, New Jersey 1978, s. 147-151; M. W. Daly - P. M. Holt, *A History of the Sudan*, London 1988, s. 66-67; P. M. Holt, "Kasala", *EP* (Fr.), IV, 714-715; C. Fluehr-Lobban v.dğr, *Historical Dictionary of the Sudan*, London 1992, s. 101-104; G. R. Warburg, *Historical Discord in the Nile Valley*, London 1992, s. 5-7; C. Coquery-Vidrovitch, *Histoire des villes d'Afrique noire des origines à la colonisation*, Paris 1993, s. 240-244; S. Hillelson, "Kasala", *IA*, VI, 397-399.



AHMET KAVAS

KESİK BAŞ DESTANI

Dinî-destanî
manzum halk hikâyesi.

"Dâsitân-ı Kesik Baş", "Hikâye-i Kesik Baş" olarak da adlandırılan Kesik Baş destanı mevlid metinlerine eklenen geyik, güvercin vb. hikâyeler gibi Hz. Peygamber'in faziletlerini ve Hz. Ali'nin İslâm uğrunda ki kahramanlıklarını dile getirerek halkın dinî duygularını canlı tutmak amacıyla anlatılan veya toplantılarda makamla okunan bir halk hikâyesidir. Kahramanı gövdesiz bir insan başı olan hikâye bu garip özelliğiyle dikkat çekmiş, Anadolu'dan başka Balkanlar'da ve Asya içlerinde de yaygınlık kazanmıştır.

Kesik Baş destanının konusu şöyledir: Resûl-i Ekrem başta Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali olmak üzere otuz üç bin sahâbe ile sohbet ederken çıkagelen bir kesik baş Allah'ın dostu olduğunu, elli defa hacca gittiğini, ism-i a'zamı bildiğini ve gece gündüz Allah ile söyleştiğini anlatır. Adının Şeyh Abdullah olup Kal'a-i Zerrîn şehrinde oturduğunu, müslümanlara musallat olan bir devin kendisini bu hale koyarak oğlunu yediğini, hanımını da kaçırdığını söyler. Allah'ın resulünün bu devî ortadan kaldırarak hanımını kurtarmasını ister, aksi halde kıyamet gününde kendisinden davacı olacağını ifade eder. Bunun üzerine Ali zülfikarı çekerek ileri atılır, devî öldürmek için Hz. Peygamber'den izin ister, Resûl-i Ekrem de ona izin verir. Döldüle binen Hz. Ali Kesik Baş'ı takip eder. Yedi gün, yedi gece yol almak suretiyle devin kuyusuna varır. Hz. Ali 500 kulaç uzunluğundaki kemendin bir ucunu bir kayaya, diğer ucunu da beline bağlayarak kuyunun dibine doğru inmeye başlarsa da çok uzak olduğunu anlayınca kemendi bırakır, yedi gün daha indikten sonra kuyunun dibine varır. Bir demir kapıyı açtığında bir altın saray ve bu sarayda bir kadın görür. Kadının Kesik Baş'ın hanımı olduğunu anlar. İçerideki odalarda da eli ayağı bağlı 500 müslüman görür. Bunlar daha önce 5000 kişi olduklarını, devin her gün içlerinden beşini yediği için bu kadar kaldıklarını bildirirler. Hz. Ali ilerlediğinde minare boyunda, başı kümbet gibi, parmakları insan gövdesi kalınlığında, 1000 yaşını geçmiş bir devin uyuduğunu görür. Devî uyurken öldürmek istemediği için attığı naralarla onu uyandırır. Dev Hz. Ali'ye kendisini yiyeceğini, dünyada Sünnî müslüman bırakmayacağını, Mekte ve Medine'yi de yıkacağını söyleyerek

saldırır. Devin hamlelerinden korunan Hz. Ali zülfikarı çekerek deve iman etmesini söyler, kabul etmeyince de onu öldürür. Kesik Baş'ın hanımını ve diğer müslümanları kurtarır. Hz. Ali Allah'a dua eder ve bir anda kendini 500 müslümanla birlikte kuyunun ağzında bulur. Hz. Ali geri dönünce Resûl-i Ekrem Kesik Baş'a ve oğluna dua eder. Kesik Baş organları tam bir yiğit olur, oğluna da Allah yeniden can bağışlar. Kesik Baş destanında çok zor şartlar altında bile vakit namazlarının mutlaka kılınması gerektiği mesajı belirlenmektedir.

Yazma ve basma nüshalarında temel konusu değişmeyen Kesik Baş destanı genellikle 90-130 beyit civarındadır. Destanı anlatan kişi birçok nüshada belli olmamakla beraber bazı nüshaların sonunda Kirdecî Ali, Kethüdâ Ali veya Aliyyü'd-dîn gibi isimler yer alır. XIV. yüzyıl başlarından itibaren Kesik Baş vb. dinî halk destanlarında rastlanan bu ismin destanı söyleyen kişi mi yoksa derleyen mi olduğu hakkında kesin bir şey bilinmemektedir. Mevcut nüshalarda daha çok "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla yazılan destanın bazı nüshalarında veznin "mefâilün mefâilün feülün" kalıbına, bazan da hece veznine uyduğu görülmektedir. XIV. yüzyıl sonlarından itibaren yazıya geçirildiği sanılan Kesik Baş destanının yazma bir nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde 4069 numarada kayıtlı mecmua'nın içindedir.

Kesik Baş destanındaki kötülük timsali ejderha ile bir yiğidin mücadelesi teması eski Türk, Ortadoğu ve Hristiyan dinî inançlarında, bilhassa Türk halk hikâyeleri ve masallarında da görülmektedir. Kesik Baş destanı bu yönüyle Hristiyanlık'ta yer alan Aya Yorgi'nin (Hagios Georgios, Saint Georges) ejderha menkıbesiyle de benzerlik göstermektedir (Ciopinski, XIII [1971], s. 12). Burada Aya Yorgi Hz. Ali'ye, Aya Yorgi'nin mağlûp ettiği ejderha deve, menkıbenin kahramanlarından biri olan aziz tarafından ejderhanın elinden kurtarılan kız da Kesik Baş'ın hanımına benzermektedir.

İslâmî dönemde başı kesilen kahraman motifinin yer aldığı birçok menkıbe ortaya çıkmış, bilhassa Kerbelâ'da başı kesilerek şehid edilen Hz. Hüseyin bu menkıbelerde yer almıştır (Fazlullah Rahîmî, s. 188 vd.). Şems-i Tebrîzî, Âşık Paşa, Molla Lutfî, Oğlan Şeyh İsmâil Ma'sûkî ve Hasan Keşfi Efendi'nin adı çevresinde oluşmuş kesik baş menkıbeleri de vardır. Ayrıca bazı halk hikâyeleri, masal ve mo-

dern efsanelerde kesik baş motifine yer verilmiştir (Ocak, s. 27-37).

Türkler Anadolu'ya geldikten sonra Türk folklor ve edebiyatında görülen kesik başlı kahraman motifinin ilk örneklerinden biri Peçuylu İbrâhim'in tarihinde yer almaktadır (I, 355-363). Sigetvar Kalesi'nin kumandanı Kroçin, Türkler'in elinde bulunan Grişal Kalesi'ni kuşatır ve içerdekilere teslim olmaları halinde kimseye zarar vermeyeceğini bildirir. Türk askerleri ise bir huruç hareketiyle düşman kuşatmasını yarmayı kararlaştırır ve cuma namazı kılındıktan sonra hücumu geçirir. Askerler arasında Deli Mehmed ve Deli Hüsrev adında iki arkadaş vardır. Deli Mehmed savaş esnasında başı kesilerek şehid edilir. Düşman askeri onun kesik başını alıp uzaklaştığı sırada Deli Hüsrev arkadaşına, "Canını verdin, başını verme!" diye bağırır. Deli Mehmed'in cesedi yerinden fırlar, bir hamlede düşman süvarisini yere yıkar, başını elinden alır ve tekrar oraya uzanır. Bu efsane Ömer Seyfeddin'in "Başını Vermeyen Şehid" adlı hikâyesine de konu olmuştur.

Savaş esnasında düşman tarafından başı kesilmiş kahraman motifine bazı küçük farklarla, IV. Murad'ın Bağdat Seferi esnasında geçen bir kısım olayların yer aldığı Genç Osman destanında da rastlanmaktadır. Ayrıca Abdurrahman Gazi (Erzurum), Sultan Seydi (Erzincan), Seyyid Bilâl Dede (Sinop), Habîb en-Neccâr (Antakya), Karaçomak (Antep), her ikisine de Hıdırlık Sultan adı verilen Süb-i Rûmî (Suheyb-i Rûmî) ve Ubûdü Gazi (Çorum), Abdülvehhâb Gazi (İznik), Hüseyin Gazi (Ankara, Divriği) efsanelerinde de savaş sırasında başı kesildiği halde savaşa devam eden veya düşmana teslim olmayan kesik başlı kahramanlardan söz edilmektedir (Ocak, s. 16-24).

BİBLİYOGRAFYA :

Peçuylu İbrâhim, *Tarih*, I, 355-363; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, III, 54; *Vilâyetnâme* (haz. Abdülhakî Gölpinarlı), İstanbul 1958, s. 97; *Hikâye-i Mevlidü'n-nebî*, İstanbul 1311, s. 38-42; Fazlullah Rahîmî, *Gülzâr-ı Hasaneyn* (haz. Ali Adil Atalay), İstanbul 1994, tür.yer.; J. Deny, *Traditions populaires turques de Salonique et de Florina*, Niort 1920; A. Mazon, *Contes slaves de la Macédoine sud-occidentale*, Paris 1923, s. 168, 198, 200; Eflâatun Cem Güney, *En Güzel Türk Masalları*, İstanbul 1948, s. 111-112; Cemil Cahit Güzelbey, *Gaziantep Evliyaları*, Gaziantep 1964, s. 26-27; Hikmet Tanyu, *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*, Ankara 1967, s. 55, 86-94, 98, 191, 198, 280; Vasfi Mahir Kocatürk, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1970, s. 142-144; Y. S. Ahmetgaleeva, *Issledovanie Turkojazyčnogo Pamyatnika*, Moskova 1979, s. 136; Nurettin Albayrak, *Folkloru-*

muz ve Erzincan, Erzincan 1983, s. 142-143, 147-148; Şevket Plana, "Kosova ve Makedonya Efsânelerinde Önemli Folklor Motifleri", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, Ankara 1986, II, 335-336; Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Folklorunda Kesik Baş*, Ankara 1989, tür.yer.; Saim Sakaoğlu, *Efsane Araştırmaları*, Konya 1992, s. 75-76; Saadet Çağatay, "Türk Halk Edebiyatında Geyiğe Dair Bazı Motifler", *TDAY Belleten* (1956), s. 172; Yahya Benekay, "Hikâye-i Kesikbaş", *Hayat*, sy. 14, İstanbul 1964, s. 12-13; J. Ciopinski, "Késik Báš Kitabý, Variante de Kazan", *FO*, XII (1970), s. 61-68; XIII (1971), s. 9-13; Fuat Özdemir, "İlk Dinî Destanlar ve Kesik Baş Destanı", *Folklor Araştırmaları Kurumu Yıllığı* (Ankara 1975), s. 127-129; Fikret Türkmen, "Kesikbaş Hikâyesi", *TDEA*, V, 293-294.



NURETTİN ALBAYRAK

KESİK MİNARE CAMİİ

(bk. KORKUT CAMİİ).

KESKİOĞLU, Osman

(1907-1989)

Son dönem din âlimi.

22 Şubat 1907 tarihinde Bulgaristan'ın Burgaz vilâyetine bağlı Karinâbâd (Karnobat) kazasının Rupça köyünde doğdu. İlk öğrenimini burada tamamladıktan sonra 1924'te Şumnu'da ortaokul derecesindeki Medrese-i Âliye'yi bitirdi. Aynı şehirde Medresetü'n-nüvvâb'ın lise ve yüksek kısmından 1936 yılında mezun oldu. Öğrenciliği döneminde *Emel* adında haftalık bir dergi çıkaran Keskiöğlu, aralarında Ahmed Hasan Davud'un da (Ahmet Davudoğlu) bulunduğu iki arkadaşıyla birlikte Bulgaristan başmüftülüğü tarafından ihtisas için Mısır'a gönderildi. Câmîatü'l-Ezher külliyyetü's-şerîa'yı 1940'ta bitirince Bulgaristan'a döndü; 1950 yılına kadar Medresetü'n-nüvvâb'ın lise ve yüksek kısımlarında öğretmenlik yaptı. Burada Türk edebiyatı, Arapça, hadis, usûl-i fıkıh, *Mecelle* ve târîh-i teşrî dersleri okuttu. Ayrıca on beş günde bir yayımlanan *Medeniyet* gazetesinde Osman Ezherî ve Osman Seyfullah imzalarıyla yazılar yazdı.

Bulgaristan'da Türkler'e yönelik baskıların artması üzerine 9 Eylül 1950'de ailesiyle birlikte Türkiye'ye göç eden Keskiöğlu, 4 Ekim 1950 tarihinden itibaren Vakıflar Genel Müdürlüğü'nde Arapça mütercimliği görevine başladı. 18 Kasım 1959'da Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Arapça okutmanı oldu. 1960 yılında aynı fakülteye öğretim görevlisi tayin edilerek uzun süre Kur'an-ı Kerim ve İslâm dini esasları derslerini okuttu. 16

Mart 1961'de Diyanet İşleri Başkanlığı Müşavere ve Dinî Eserleri İnceleme Kurulu üyeliğine tayin edilen Keskiöğlu, bu müessesenin adının Din İşleri Yüksek Kurulu olarak değiştirilmesinden sonra 7 Ekim 1965'te buranın mütercimliğiyle görevlendirildi. Bir yıl sonra da Din İşleri Yüksek Kurulu üyeliğine getirildi. 4 Ağustos 1976 tarihinde bu görevinden emekliye ayrıldı. 1986 yılında Selçuk Üniversitesi tarafından kendisine fahri doktorluk unvanı verilen Osman Keskiöğlu 4 Ağustos 1989'da vefat etti ve Ankara'da Cebeci Asrı Mezarlığı'na defnedildi.

Türkçe'den başka Arapça, Farsça ve Bulgarca bilen Osman Keskiöğlu'nun, Medresetü'n-nüvvâb'daki hocaları arasında yer alan ve Muhammed Abdüh'un öğrencisi olan Yûsuf Ziyâeddin Ezherî (Ersal) vasıtasıyla fikirlerinden haberdar olduğu Abdüh ve Cemâleddin-i Efgânî'den etkilendiği anlaşılmaktadır. Türkler'in ıslahatçı düşüncede önemli yeri olduğunu savunan Keskiöğlu'nun bu yaklaşımını Bulgaristan'da yayımlanan *Medeniyet* gazetesindeki yazılarında ve Türkiye'ye göç ettikten sonra kaleme aldığı makalelerinde görmek mümkündür. Diğer taraftan aşırı muhafazkârlığı ile tanınan yakın arkadaşı Ahmet Davudoğlu ile aralarında zaman zaman fikrî tartışmaların meydana geldiği bilinmektedir.

Eserleri. A) Telif Eserleri. *Fatih Devrinde İlim ve O Devirde Yetişen İlim Adamları* (Mustafa Runyun ile birlikte, Ankara 1953); *Nurlu Yol* (Ankara 1957); *Hız. Ebu Bekir* (Ankara 1957); *Hız. Ömer* (Ankara 1958); *Hazreti Osman Zinnureyn* (Ankara 1960); *İslâm Dünyası Dün ve Bugün* (Ankara 1964); *Hâtemü'l-enbiyâ Hazreti Muhammed ve Hayatı* (Ali Himmet Berki ile birlikte, Ankara 1966, 1971, 1972, 1974, 1978, 1981, 1982, 1985); *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku* (Ankara 1969, 1980, 1999); *Fakih Sahâbî-*



Osman Keskiöğlu

ler ve Mezheb İmamları (Ankara 1972); *Peygamberler Tarihi* (Konya 1976); *Kur'an Yolunda* (Ankara 1976); *Hazret-i Peygamberin Hayatı: Siyer-i Nebi* (Ankara 1981); *Müslümanların İlme ve Medeniyete Hizmetleri* (Ankara 1983); *Bulgaristan'da Türkler: Tarih ve Kültür* (Ankara 1985); *İslamda Eğitim ve Öğretim* (Ankara 1985); *Rahmet Peygamberi* (Ankara 1985); *Son İlahi Kitap Kur'an-ı Kerim* (Ankara 1987); *Nüzûlünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri: Ulûm-ı Kur'an* (Ankara 1987, 1989); *Son Çağlarda İslâm Dünyasında Fikir Hareketleri* (Asaf Demirbaş ve Abdullah Manaz ile birlikte, Ankara 1989); *Kuran Tarihi ve Kur'an Hakkında Ansiklopedik Bilgiler* (İstanbul, ts., Nebioğlu Yayınevi).

B) Tercümeleri. Muhammed Ebû Zehre'den Ebû Hanîfe (Ankara 1962, 1997; İstanbul 1966, 1974), *İmam Şâfiî* (Ankara 1969), *İmam Malik: Hayatı, Görüşleri, Fıkhi* (Ankara 1984), *Ahmed İbn-i Hanbel: Hayatı-Görüşleri-Fıkhta Yeri* (Ankara 1984), *Şeyhülislâm Ahmed İbn-i Teymiye: Hayatı-Görüşleri-Fıkhtaki Yeri-Usulü* (İstanbul 1987) ve *İbn Hazm* (Ercan Gündüz ile birlikte, İstanbul 1996); *Gözübüyükzâde İbrâhim Efendi'den Risâle fi hakki'l-Besmele* (Ankara 1977); *Seyyid Süleyman Nedvî'den Hazret-i Muhammed (aleyhisselâm) Hakkında Konferanslar* (Ankara, ts., Diyanet İşleri Başkanlığı yayını).

Osman Keskioğlu'nun *Anayurt gazetesini* (1954-1957), *Vakıflar Dergisi*, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, *Diyanet Gazetesi* ve *Diyanet Dergisi*'nde yayımlanmış çok sayıda makalesi bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Osman Keskioğlu, *Bulgaristan'da Türkler*, Ankara 1985, s. 95-96; *Diyanet İşleri Başkanlığı Biyografik Teşkilat Albümü 1924-1989*, Ankara 1989, s. 77; Haşim Ertürk - Rasim Emiñoğlu, *Bulgaristan'da Türk-İslam Eğitim ve Kültür Müesseseleri ve Medresetü'n-nüvvâb*, İstanbul 1993, s. 40; Halil Ethem Recep, "Osman Keskioğlu Hocamızın Türk-İslam Kültürüne Hizmet ve Katkıları", *Türkiye Cumhuriyeti Devletin Kuruluş ve Gelişmesine Hizmeti Geçen Türk Dünyası Aydınları Sempozyumu Bildirileri* (haz. Abdülkadir Yuvalı v.dğr.), Kayseri 1996, s. 509-514; Niyazi Hüseyin Bahattar, *Balkanlar'da Türk Ünlüleri*, İstanbul 1999, s. 147-149; İhsan Işık, *Türkiye Yazarları Ansiklopedisi*, Ankara 2001, s. 572; İbrahim Hatiboğlu, "XX. Yüzyılın İlk Yarısında Bulgaristan Müslümanları Arasında Dini İslâhat Çabaları", *Balkanlar'da İslâm Medeniyeti Milletlerarası Sempozyumu Tebliğleri: Sofya 21-23 Nisan 2000* (haz. Ali Çakus), İstanbul 2002, s. 347-362.



KÂMİL YAŞAROĞLU

KESRET

(الْكثرة)

Özellikle metafizikte kullanılan bir felsefe terimi.

Sözlükte **kesret** azlığın karşıtı olarak çokluğu ifade eden bir kelimedir. Kur'an-ı Kerim'de de kesret ve **kesir** azlığın karşıtı olarak geçmektedir (el-Mâide 5/100; et-Tevbe 9/25, 82). Felsefede kesret vahdet kavramının karşıtını belirten bir metafizik terimdir (bk. VAHDET). Nitekim İslâm felsefesinde metafiziğin bir bölümünü oluşturan genel ontolojik kavramlar (el-umûrül'-âmme) başlığı altında incelenmektedir. Buna göre sebep-sebepli, zorunlu-mümkün, tümel-tikel, önce-sonra vb. kavramlar gibi bir ve çok (birlik-çokluk) kavramları da ontolojik araştırmanın temel perspektifini teşkil etmektedir. Felsefileşmiş kelâm geleneğinde de kesret kavramı aynı bağlamda sahiptir (Seyyid Şerîf el-Cürcânî, I, 337 vd.).

Çokluk konusunu ilk defa metafiziğin de ele alan Aristo onun açık bir tanımını vermemektedir. Filozof ancak çokluğun birlik fikriyle beraber incelenebileceğini, bu incelemenin metafiziğin konusu olduğunu, çokluğun bölünebilirliğini, birin karşıtı olduğunu ve bütün karşıtlıkların bir ve çokun karşıtlıklarına indirgenebileceğini ileri sürmekte, ayrıca çokluğun bölünebilir olduğu için duyularla algılandığını ve birden önce geldiğini söylemektedir.

İlk İslâm filozofu Kindî metafiziğe ayırdığı *Fi'l-Felsefetü'l-ûlâ* adlı risâlesinde tartışma konularının büyük bir kısmını çokluk ve birliğe ayırmıştır. Çokluğun varlığını kanıtlamak için pek çok açıklama yapan filozof Aristo'dan ayrı olarak çokluk ve birliğin zorunlu beraberliği (mukârenet) üzerinde durmaktadır. Buna göre nerede çokluk varsa orada birlik ve nerede birlik varsa orada zorunlu olarak çokluk bulunur. Kindî'nin çoklukla ilgili asıl vurgusu nesnelerdeki çokluğun zâtî, birliğin ise ârızî olduğudur (*Resâ'il*, I, 132-137, 140-142, 161-162). Fârâbî ise çokluğu bölünebilir olarak tanımlamakta ve bu tanıma bilfiil veya bilkuvv şartını eklemektedir (*el-Vâhid ve'l-vaḥde*, s. 60).

Aristo'dan Fârâbî'ye kadar kuşatıcı bir tanıma kavuşturulmayan kesret kavramı İbn Sînâ tarafından yeniden ele alınmıştır. Filozof, selefleri gibi bir ve çok kavramlarını bir arada ele alarak tanımlamaya çalışır. Ona göre birin kendinde ne olduğunu açıklamak zordur. Çünkü bir,

"kendinde zorunlu olarak çokluk bulunmayan" şeklinde tanımlandığında tanıma çokluk katılmaktadır. Aynı şekilde çokluk da zorunlu olarak bir ile tanımlanır. Zira bir daima çok olanın ilkesidir ve çokun varlık ve mahiyeti birden gelir. Şu halde çokluk ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın bir kavramını tanımda kullanmak zorunludur. İbn Sînâ'ya göre bu tanımlama güçlüğüne karşılık çokluk hayal gücümüzde, birlik ise aklımızda daha iyi bilinir. Öyle görünüyor ki birlik ve çokluk apaçık olarak tasavvur edilen şeylerdendir. Ancak özne önce çokluğu tahayyül etmekte ve ardından başka bir şeye gerek kalmaksızın doğrudan birliği kavramaktadır. Birliği kavramanın bir ilkesi varsa bile bu ilke akli değil hayaldir. İnsan zihninin tek tek nesnelerin hayalî formlarından hareketle birlik fikrine ulaştığını belirten İbn Sînâ, çokluk kavramının akli anlamda tanımına da bu birlik fikriyle ulaşıldığını ileri sürmekte, bu anlamda birliği ilk akli tasavvurlardan saymaktadır. Birliğin tekrar çoklukla tanımlanması ise hayal yoluyla ortaya çıkan bir uyarıyla olacaktır. Bu uyarı zihinde hazır bulunmayan akli bir kavramı açığa çıkarmak içindir (*eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 104-105). Dolayısıyla filozofa göre çokluğun duyularla, birliğin akılla idrak edilmesi çokluğun tam bir mantıklı tanımını mümkün kılmamaktadır.

Başlıca İslâm filozoflarına göre çokluğun bilinmesi bölünmez ve birlik arzeden genel kavramlarla mümkündür. Akıl benzerlik, eşitlik, denklik, örtüşme vb. yollarla nitelik ve nicelik ilgili birtakım genel kavramlar (cins, tür, fasıl, hassa, had, sayı, şekil ...) oluşturarak çokluğu kavrar, yani çokluğu birlik altına alır. Çokluğun bilinmesi doğal ya da yapay birimler oluşturarak ölçmekle mümkün olur. Bu birler / birimler çokluğun bütün ünitelerine yüklem olmada ortak sayılır (Kindî, I, 132-133, 155, 160; Fârâbî, *el-Vâhid ve'l-vaḥde*, s. 39-40, 43, 71, 81; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, I, 97-98, 101; *en-Ne-cât*, s. 444-445; Behmenyâr, s. 553).

Çokluğun varlığa geçişini Aristo madde ve sûret nazariyesiyle açıklamaktadır. Kindî ise çokluğun birlikle var olduğunu, fakat birliğin ona kendi varlığından değil ilk gerçek birden yani Tanrı'dan geldiğini savunmaktadır. Kindî'ye göre çokluktaki birlik ârızî olup zâtî değildir; çokluğun var kılınması çokluğa birlik vermek, onları birlik altına almak anlamına geldiğine göre bu da birliğin çokluğa dışarıdan geldiğini gösterir (*Resâ'il*, I, 160-162). Dolay-

siyla Kindî çokluk ve birliği açıklarken Tanrı'nın varlığını da ispatlamak istemektedir. Çokluğun var oluşunu açıklama girişimleri içinde en dikkat çekici olanı Fârâbî – İbn Sînâ ekolünde sistemleşen sudûr nazariyesidir. Bu nazariye, esas itibarıyla varlığında hiçbir bakımdan çokluk barındırmayan ilk ve zorunlu varlıktan çokluğun nasıl sâdır olduğunu açıklamaya yöneliktir. Özellikle İbn Sînâ, çokluğun birden varlık kazanışını açıklamanın feyiz ve sudûr nazariyesi dışında imkânsız olduğu görüşündedir. Bu açıklamalarda gerçek anlamda birliğin Tanrı'ya, çokluğun ise O'nun dışındaki âleme ait ontolojik bir gerçeklik olduğu ana fikri ısrarla vurgulanmaktadır (Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, s. 61-65; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât*, II, 402-410; *en-Necât*, s. 649-661). Sudûr nazariyesindeki, "Birden ancak bir çıkar" ilkesiyle çelişmeksizin çokluğun varlığını açıklama girişimi, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin metafiziğinde varlığın birliği (vahdetü'l-vücüd) ilkesiyle çelişmeden çokluğu birliğe indirgeme girişimine dönüşmüştür. İbnü'l-Arabî'ye göre çokluk duyu ve akıl planında algılanan bir fenomen olmakla beraber "mevcûd" değildir. Algılanmış olması onun gerçek bir varlığa sahip olduğu anlamına gelmez (*el-Mu'cemû's-şûfî*, s. 956).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, I, 1464-1468; Aristoteles [Aristo], *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1985-93, I, 200-203; II, 65-68, 78-81, 275-278; Kindî, *Resâ'il*, I, 126, 132-137, 140-142, 154-155, 159, 160-162; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1986, s. 60-65; a.mlf., *el-Vâhid ve'l-vaḥde* (nşr. Muhsin Mehdi), Dârülbeyzâ 1990, s. 39-40, 43, 45, 49, 50, 52, 58-60, 71, 81, 90-91; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (I-II), s. 97-101, 104-105, 108-109, 125-126, 130, 402-410; a.mlf., *en-Necât* (nşr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 444-445, 515, 649-661; Behmenyâr, *et-Taḥsîl* (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran 1996, s. 364-366, 367-370, 502, 553 vd.; Seyyid Şerîf el-Cürânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1292, I, 337-346; *el-Mu'cemû's-şûfî*, s. 956-959.



ALİ DURUSOY

KESREVÎ, Seyyid Ahmed

(سید احمد کسروی)

Seyyid Ahmed-i Kesrevî-yi (Kisrevî) Tebrîzî (1890-1946)

İranlı âlim ve siyaset adamı.

Tebriz'de doğdu. Fakir bir çiftçi ailesinin çocuğudur. Öğrenimini Tebriz'de tamamladı. 1910'da molla oldu. Modern görüşleri sebebiyle mesleğini bırakıp Adalet Bakanlığı'nda çalışmaya başladı (1919).

Şahın aleyhine açılmış bir davada davacılar lehinde oy kullanması ve onları savunmasından dolayı 1929 yılında Adalet Bakanlığı'ndan ihraç edildi. Bir süre Tahran Üniversitesi'nde tarih hocalığı yaptı. 1934'te üniversitede akademik hürriyet bulunmadığını ileri sürerek buradan da ayrıldı. Kesrevî, 1933 yılından itibaren özellikle ülkenin siyasi ve içtimai meselelerini dile getiren yazılar yazdı. Eğitim sisteminin bozukluğu yüzünden halkın cehaletten kurtulamaması ve bundan dolayı toplumun geri kalması gibi konuları işlediği yazılarını kendisinin çıkardığı *Peymân* ile (1933-1942) *Perçem* (1941-1942) adlı dergilerde yayımladı. Mart 1946'da Tahran'da Fidiyyân-ı İslâm adlı örgüt tarafından öldürüldü.

Eserlerinde Şiiliği ağır bir dille eleştiren Kesrevî, Şiiliğin başlangıçta siyasi emeller etrafında ortaya çıktığını, ancak zaman içinde bunların iman alanına alındığını ifade etmiştir. Şiiliğin Safevîler döneminde İran'da bir terör vesilesi olduğunu, ayrıca bu mezhebin on ikinci imam ve onun gaybete intikal ettiği fikrini ileri sürerek tarihi çarpıttığını söylemiştir. Ona göre Şîa, devletin vergi toplama yetkisini tartışıp zihinlerde mevcut otoriteye karşı meşruiyet tereddütlerinin doğmasına yol açmış, benimsediği takyye prensibi gereği insanları yalancılığa özendirmiş, gizli imam anlayışı yoluyla demokrasiye ve halk hâkimiyetine karşı muhalefet geliştirmiş, din adamlarını merkeze koyarak insanların onları takip etmesinin yeteceğini iddia etmiştir. Ayrıca Şîa âlimleri imamlara olağan üstü özellikler atfetmiş, türbeleri ziyaret edildiği takdirde dünya ve âhiret hayatıyla ilgili her isteğin gerçekleşmesinde Allah'a aracı olabileceklerini ileri sürmüştür. Bu aşırı telakkiler dinin yozlaşmasına yol açmıştır. Şii ulemâsı Kesrevî'nin bu fikirlerine büyük tepki göstermiş ve onu mürted ilân etmiştir. Diğer taraftan Kesrevî, klasik İran şiiriyle bu şiirin büyük temsilcilerini şarap içmeyi cazip göstermek, ahlâksızlığı, dilencililiği, dalkavukluk ve korkaklığı telkin etmek ve bunları meşrûr saymakla suçlamış, toplumun ilerlemesine engel olduğunu söyleyerek tasavvufu da eleştirmiştir. Muhalifleri tarafından peygamberlik iddiasında bulunmakla suçlanan Kesrevî bu iddiaları reddetmiş, İslâmî esaslara bağlılık ve onları devam ettirmekten başka bir maksadı olmadığını belirtmiştir. Bu görüşleri yüzünden pek çok düşman kazanmış, bazı kitapları yakılmış, taraftarları ağır şekilde cezalandırılmıştır.

Eserleri. Arapça, Türkçe, Fransızca ve İngilizce bilen Kesrevî en faal olduğu 1930-1945 yılları arasında tarih, edebiyat ve dil konularında 100'e yakın kitap telif etmiş, çeşitli dergilerde çok sayıda makalesi yayımlanmıştır. Önemli eserleri şunlardır: *ed-Dürretü's-semîne* (Tebriz 1337); *Şehriyârân-ı Gumnâm* (Tahran 1307, 1308, 1309); *Nâmeḥâ-yı Şehrhâ ve Dîvehâ-yı Îrân* (Tahran 1308, I-II, 1309); *Âyîn* (I-II, Tahran 1311-1312); *Târiḥ-i Pânşad-i Sâle-i Hûzistân* (Tahran 1312); *Târiḥ-i Meşrûṭa-i Îrân* (I-III, Tahran 1319, 1320, 1321); *Âzerî yâ Zebân-ı Dâstân-ı Âzerbaycân* (Tahran 1304); *Târiḥçe-i Şîr u Hurşid* (Tahran 1309); *Peyâm be-Dânişmendân-ı Avrupa ve Amerika* (Tahran 1321); *Hâfız çe Mîgûyed* (Tahran 1322); *Şûigirî* (Tahran 1322; diğer eserleri için bk. *Ferheng-i Îrân-zemîn*, XVIII, 365-384).

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed-i Kesrevî, *Zindegân-i Men*, Tahran 2535 şş.; Recebali Hâssebî, *Seyyid Ahmed Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri* (doktora tezi, 1980), İÜ Merkez Ktp., nr. 1427; Ervand Abrahamian, "Kasravi: The Integrative Nationalist of Iran", *MES*, IX/3 (1973), s. 271-295; Mahmûd Ketîrâi, "Kitâbşinâsî-yi Kesrevî", *Ferheng-i Îrân-zemîn*, XVIII, Tahran 1351 hş., s. 361-398; Mühendis Nâsîh Nâtk, "Sühenânî der Bâre-i Ahmed Kesrevî", *Rehnûmâ-yi Kitâb*, XX/11-12, Tahran 1356 hş., s. 2-23; Yahyâ Âr-yânpûr, *Ez Nimâ tâ Rûzgâr-ı Mâ*, Tahran 1376 hş., s. 90-102; Asghar Fathi, "Ahmad Kasravi and Seyyid Jamal Waez on Constitutionalism in Iran", *MES*, XXIX/4 (1993), s. 702-713; M. A. Jazayeri, "Kasrawi Tabrizi", *EI²* (İng.), IV, 732-733; *DMF*, II, 225.



ORHAN BİLGİN

KESRİYE

Yunanistan'da eski bir Osmanlı kaza merkezi.

Adı, Yunanca "kunduzların yaşadığı yer" anlamındaki Kastoria'dan gelir. Yunan Makedonyası'nın kuzeybatısında aynı adla anılan göle doğru uzanan küçük bir çıkıntının üzerinde yer alan ufak bir kasabadır (1981 yılı nüfusu 20.660). Yaklaşık 1385-1912 yılları arasındaki Osmanlı yönetimi döneminde büyük bir kazanın merkeziydi. Kazada 1900 yılında 126 köy bulunmaktaydı. Osmanlı döneminde kasabada bir kale ve kışla ile yedi cami, medrese ve tekkeler vardı. Aynı zamanda Yunan Ortodoks kültürünün de merkezi konumundaki bu kasabada bazıları yüksek sanat değeri taşıyan, XVI. yüzyıl freskleriyle süslü irili ufaklı yetmişten fazla kilise mevcuttu.

Kesriye, Barbar istilâları sırasında tahrip edilen Diokletianopolis'in kalıntıları üzerinde yer alır. İmparator Iustinianos, harap olmuş bu şehrin üzerine bir kale ile koruma duvarları inşa ettirmişti. Kasaba şimdiki adıyla ilk olarak X. yüzyıl sonlarındaki Bulgar-Bizans savaşları sırasında zikredilmiştir. Batı Bulgar İmparatoru Çar Samuil'e bağlı iken 1018'de Bizanslılar'ın eline geçti. 1082-1083'te Sicilyalı Normanlar tarafından işgal edildiyse de 1093'te İmparator I. Alexios kasabayı tekrar aldı. 1334'te Çar Dušan'ın Sırp İmparatorluğu topraklarına dahil olan kasaba, onun bir yıl sonra ölümüyle 1374'e kadar Simeon Uroš'un Bizans-Sırp Krallığı'nda kaldı. Bu tarihten itibaren 1385'e kadar küçük Musacci Arnavut Prenslığı'nın parçası idi.

Gazi Evrenos Bey muhtemelen 1384-1385'te Kesriye'yi aldı. Kalede bulunan büyük kiliselerden birini hemen camiye çeviren (Goula Camii) Evrenos Bey bir garnizon oluşturdu ve az sayıda müslüman Türk nüfusunun iskânını gerçekleştirdi. XV ve XVI. yüzyıl Osmanlı tahrirleri 1900 yılına ait verilerle mukayese edildiğinde buradaki fizikî ve İslâmî gelişmenin boyutlarını daha açık anlamak mümkün olmaktadır.

Yıl	1445	1519	1550	1570	1900
Müslüman	22	67	83	169	415
Hristiyan	792	732	63	644	690
Yahudi	84	8	10	12	170
Toplam hâne	898	807	756	825	1275
Toplam nüfus	3800	3700	3250	4000	6190
Müslüman oranı	% 2	% 8	% 11	% 20	% 32

Yunanca konuşan yahudi nüfustaki düşüş, Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u geliştirme tedbirleri çerçevesinde Balkanlar'daki yahudi iskânının yeniden planlanması dolayısıyladır. 1550'den sonra müslüman nüfustaki artışa paralel olarak kale içinde Kanûnî Sultan Süleyman'a ait Kurşunlu Camii (Sultan Süleyman Camii) ve şehir duvarları dışında Tabaklar Camii inşa edildi. XV. yüzyılın sonlarında Bektaşî önderlerinden ve Bektaşîliğin Makedonya ile Yunanistan'daki ilk kurucularından olan Kasım Baba yine şehir duvarları dışında bir tekke yaptı. XVI. yüzyıl tahrirlerinde kendisinden ve vakfından bahsedilen Kasım Baba'nın türbesi 1959'a kadar mevcuttu. Evliya Çelebi'nin burayı ziyaret ettiği XVII. yüzyıl ortalarına kadar Kesriye'de İslâmî hayat bütün kurumlarıyla oluşturulmuş durumdaydı. Evliya Çelebi

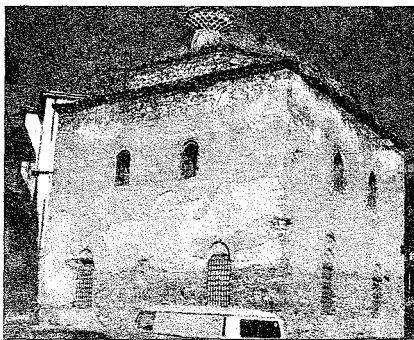
kale kapısına yakın inşa edilmiş Vâlide Camii'nden, Sultan Süleyman Camii'nden ve kalenin hemen dışındaki Kadı Camii'nden özellikle bahsetmektedir.

XVIII ve XIX. yüzyıllarda Kesriye daha çok kürk üretimi ve ticaretindeki yoğunluk dolayısıyla ekonomik açıdan müreffeh bir durumdaydı. Aynı dönemde yeni inşa edilen camiler, medreseler ve hamamlar gibi binalarla şehir daha yoğun bir İslâmî karaktere büründü. Bunlardan birisi de Kesriyeli Defterdar Ahmed Paşa'nın yaptırdığı Büyük medrese ve kütüphanedir. Fransız coğrafyacısı Ami Boué 1828'de nüfusun 6-8000 arasında olduğunu tahmin etmiştir.

Osmanlı döneminin sonunda şehirde yedi cami, iki medrese, üç tekke, iki hamam, bir rüşdiye ile ibtidâî mektepleri bulunuyordu. 6190 olarak tesbit edilen nüfusun 1600'ünü müslüman Türkler, geri kalanları da Yunan, Arnavut, Bulgar ve yahudiler oluşturuyordu. Kesriye kazasında 126 köyde toplam 75.022 nüfus bulunuyor, bunlardan yirmi altısını müslüman köyleri oluşturuyor ve bu müslüman köylerinde Türkçe, Arnavutça veya Bulgarca konuşan toplam 11.875 kişi yaşıyordu.

1912'deki ilk Balkan savaşlarında kasaba Yunan ordusunca ele geçirildi. Lozan Antlaşması'nın ardından müslümanlar bölgeden ayrılmaya geride kalan dinî yapıların pek çoğu yıkıldı. Yahudiler de II. Dünya Savaşı sırasında oradan ayrıldı. 1960'lara kadar Kesriye Balkanlar'ın güzel köşelerinden biri olma özelliğini muhafaza etti. 1970'lerden sonra yaşanan ekonomik ve fizikî gelişme şehrin güzelliğini ve Osmanlı karakterini yavaş yavaş yok etti. Yetmiş tarihî kilisenin yanı sıra Kurşunlu ve Kesriyeli Ahmed Paşa camileri

XVI. yüzyıla ait Kurşunlu (Sultan Süleyman) Camii - Kesriye / Yunanistan



hâlâ ayakta olmalarına rağmen âcil restorasyon ve bakım ihtiyacı içerisinde. Osmanlı sülâlerinden Hüseyin Hamdi Kesriyeli ve Şeyh Selim Kerîmî burada yaşamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 237; nr. 424; nr. 433; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 575-577; V. Kančov, *Makedonija, etnografija i statistika* (Sofia 1900). Sofia 1970, II, 565-568; P. Tsamisis, *I Kastoria kai ta mnimeia tis*, Athens 1949; A. Stojanovski, *Gradovite na Makedonija od krajot na XIV do XVII vek.*, Skopje 1981, s. 65-72; S. Pelekanidis - M. H. Chadzidakis, *Byzantine Wallpaintings in Kastoria*, Athens 1985; S. Lauffer, *Griechenland, Lexikon der historischen Stätten*, München 1989, s. 310-311; A. K. Orlandos, "Ta Tourkika ktismata tis Kastorias", *Archeion ton vizanti-non mnimeion tis ellados*, IV, Athens 1938, s. 211-213; Semavi Eyice, "Yunanistan'da Türk Mimari Eserleri", *TM*, XII (1955), s. 223-230; M. Sokoloski, "Le developpement de quelques villes dans le sud des Balkans au XV^e et XVI^e siècles", *Balkanica*, I, Beograd 1970, s. 94-97; *Kâmûsü'l-a'lâm*, III, 1895; V, 3860.



MACHIEL KIEL

KESTANEPAZARI CAMİİ

İzmir'de
esası XVII. yüzyıla ait cami.

Konak ilçesinde kendi adıyla anılan semtte yer alan cami bugün mevcut olmayan, fakat Evliya Çelebi'de kayıtlı bulunan dört mısralık kitâbesine göre Ahmed Ağa tarafından 1078 (1667-68) yılında yaptırılmıştır. Cami XIX. yüzyılda büyük bir yangında harap olunca aynı yüzyılın ikinci yarısı içinde bugünkü şekliyle yeniden inşa edilmiştir. Evliya Çelebi'de Ahmed Ağa Camii adıyla geçen ilk yapı hakkında bazı bilgiler mevcuttur. Buna göre tek kubbeli ve avlusuz, fevkanî bir yapı olan caminin altında kâgir dükkânlar bulunuyor, minaresi de mihrabının önünde yer alıyordu. Mihrap, minber ve mahfillere ait bazı parçalarla renkli camilerinin İstanbul'dan gemilerle getirildiğini belirten Evliya Çelebi minarenin de yeşil renkte bir taştan yapılmış olduğunu yazmaktadır.

İzmir tarihi üzerine yazılan eserlerde caminin Eminzâde vakfından, bânisinin de Eminzâde Hacı Ahmed Ağa olduğu belirtilmiştir. Vakıf kayıtlarından ise adı geçen bâninin Baruthâne-i Âmire nâzirliği yaptığı ve İstanbul Üsküdar'da da vakıfları bulunduğu anlaşılmaktadır. 1730 tarihli bir vakıf kaydında da Hacı Ahmed Ağa Camii olarak geçen yapı, 1735 ve 1838 tarihli iki vakıf kaydında aynı şahsın vakfından Kızıl İbrâhim Camii (Mescidi)

olarak geçmektedir. Buna göre muhtemelen vaktiyle yerinde Kızıl İbrâhim Camii bulunmakta iken 1078'de (1667-68) Ahmed Ağa tarafından yeniden inşa edilmiştir.

Kesme taş malzeme ile yapılan bugünkü cami de fevkanî olarak ele alınmış olup altında dükkânları bulunmaktadır. Yapı kare planlı bir harimle bunun önünde yer alan son cemaat yerine sahiptir. Kuzeydeki üç yönlü bir merdivenle ulaşılan son cemaat yeri iki yandan duvarla kapatılmış, önü de yakın zamanda camekânla örtülmüştür. Üç birimli olan son cemaat yerinde birimlerin üzeri ortada kubbe, iki yanda oval kubbe ile örtülü olup geçişleri pendentiflerle sağlanmıştır. Mihrap ekseninde yer alan kapı çifte pilastrlar üzerine oturan yuvarlak kemerli açıklığa sahiptir. Kapı kemerinin yüzeyi barok üslûpta kasetli olarak düzenlenmiş, iki yanda iri akantus yapraklarından oluşan kompozisyonlar, üstte yumurta dizili bir lento ve daha üstte sülüs hatla yazılı iki satırlık bir âyet kitâbesi bulunmaktadır.

Cami harimi kare planlı olup üzeri ortada yüksek kasnaklı bir kubbe, dört yönde yuvarlak kemerli tonozlar ve dört köşede birer küçük kubbe ile örtülmüştür. Kubbelere pendentiflerle geçiş sağlanmış,

orta kubbe dört sütun üzerine oturtulmuştur. Altta yüksek kare kesitli kaideler üzerinde köşeleri mukarnaslarla yuvarlatılmış ikinci bir kaideye de sahip olan mermer sütunlar kompozit düzende başlıklara sahiptir. Üstte yuvarlak kemerlerle birbirine bağlanan bu sütunlar yine yuvarlak kemerlerle yanlardaki duvarlara da bağlanmıştır. Duvar yüzeylerinde yer alan gömme sütun düzenlemeleri kaide ve başlıklarıyla ortadaki dört sütuna benzerdir. Bunlar mermer taklidi alçı süslemeleriyle dikkat çeker. Dışta köşeli pilastrlar olarak aksettirilen, ayrıca köşelerde yer alan diğer pilastrlarla da cepheler hareketlendirilmiştir. Üstte ortada iç içe iki yuvarlak kemer formuna uyduurulmuş üçlü pencere düzenleriyle iki yanda birer yuvarlak pencereye sahiptir. Kuzeydeki üçlü pencere son cemaat yeri örtülerinden dolayı sağır bırakılmıştır. Alt sırada ise iki yan cephenin ortasında yine üçlü düzende kemerli pencereler vardır. Kuzeyde kapıdan, güneyde de mihrap nişinden dolayı bu pencereler yoktur. Yalnızca mihrap cephesinde dışta pilastrlarla pencere düzenleri dekoratif olarak belirlenmiş olup sağır bırakılmıştır. Alt sıranın ortasında yer alan bu üçlü pencerelerin üstüne yine üçlü düzende dikdörtgen alınlıklar yerleştirilmiş, mihrap yönünde bu alınlıklar üst pencerelerdeki gibi kemer formunda ele alınmıştır. Bütün cephelerde köşelere yakın yüzeylerde üstteki yuvarlak pencerelerin altında birer yuvarlak kemerli pencere yerleştirilmiştir. Benzer uygulama son cemaat yerinin yan duvarlarında da görülmektedir.

Mihrap nişi iki yanda İyon başlıklara sahip siyah mermerden yuvarlak sütun ve köşeli yivli sütunlarla zenginleştirilmiştir. Devrin dekorasyon anlayışına uygun olarak düzenlenen mihrap çevresinde sütunlar ve köşeli sütunlar başlıkların üstünde ikinci bir sıra olarak devam etmektedir. Ortada üçüncü bir sıra daha oluşturulmuş olup bu alanın içine üç satırlık bir kitâbe yerleştirilmiştir. Daha üstte ise büyük bir alınlık bulunmaktadır. Alınlıkta meyve sepeti, çiçekli panolar ve "C", "S" formlarında kabarık kıvrık dallı, bitkisel dekorlu alçı süsleme mevcut olup Hisar Camii'ndeki düzenlemeye de benzerdir. Yarım daire şeklinde nişe sahip olan mihrabın mukarnaslı yaşmağı itinalı taş süslemeleriyle dikkat çekmektedir. Bu mukarnaslı yaşmak, XIX. yüzyılda caminin yeniden inşası sırasında Selçuk İsâ Bey Camii'nden buraya getirilmiştir (bk. İSÂ BEY CAMİİ).

Mermer minber devrin barok anlayışına uygun olarak düzenlenmiştir. Yanlardaki üçgen aynalar düz olup üstteki korkuluk "S" kıvrımlı formlardan oluşmaktadır. Basamakların önünde yer alan yuvarlak kemerli açıklık, iki yanda kare kesitli yüksek kaidelere oturan zarif sütun ve başlıklara sahiptir ve kemerinin içi perde dekorludur. Yanlarda "S" kıvrımlı formlarla hareketlenen kemer üstü oval bir cephe şeklindedir. Üstte iki yanda "S" kıvrımları üzerine oturan iri bir yaprak motifli tepelik tamamlanmıştır. Yan açıklıklar da siyah mermerden köşeli sütunlara oturan yuvarlak kemerli düzenlenmiş olup kemer içleri yine perde dekorludur. Dört sütun üzerinde yükselen, köşk kısmı abartılı sivri kemerli açıklıklar üstünde minber kapısındakine benzer tepeliklere sahiptir.

Cami içinde kuzey duvarı önünde bir ahşap mahfil bulunmaktadır. Önde kare kaideli iki metal sütun üzerine oturan mahfile köşelerde yer alan spiral merdivenlerle çıkılmaktadır. Dügümlü geçmeli, ajurlu bir korkuluğa sahip olan mahfil, orta kısımda oval hareketlerle öne doğru üçlü bir çıkma ile de hareketlendirilmiştir.

Mermer vaaz kürsüsü bodur bir sütun üzerine oturtulmuş olup yuvarlak formda ele alınmıştır. Yanda yer alan merdivenin korkuluğu ile kürsünün korkuluğu aynı düzendedir. Babaların aralıklı dizilmesi de oluşan korkuluğun başlangıcında yer alan baba iri bir "S" formunda işlenmiştir.

Caminin kuzeybatı köşesinde yer alan minare tamamen kesme taştan inşa edilmiştir. Kuzeyde önü merdivenli bir kapı ile ulaşılan minarenin kare kaidesi cami beden duvarı boyunca yükselmektedir. Onun üstünde köşeli bir geçiş bölümünden sonra silindirik olarak yükselen gövde oval geçişli tek şerefeli olup üstte kurşun kaplı külâhla sona ermektedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 93-94; Raif Nezihi, *İzmir'in Tarihi*, İzmir 1927, I. kitab, 12. forma, s. 10; Hakkı Gültekin, *İzmir Tarihi*, İzmir 1952, s. 56; Işık Ungan, *İzmir Camileri* (lisans tezi, 1968), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl., s. 20-23; Rüçhan Arık, *Bazı Örnekleriyle Anadolu'da "Barok" Denen Camiler* (doçentlik tezi, 1972), s. 192-201; M. Orhan Bayrak, *Türkiye Tarihi Yerler Kılavuzu*, İstanbul 1982, s. 379; Aziz Ogan, "İzmir'in Dini Müesseseleri", *TOK Belleteni*, sy. 153 (1954), s. 10; M. Münir Aktepe, "Osmanlı Devri İzmir Camileri Hakkında Ön Bilgi", *TED*, sy. 3 (1973), s. 177-212; Lale Bulut, "İzmir Camilerinde Alçı Süsleme", *Sanat Tarihi Dergisi*, VIII, İzmir 1996, s. 6.



AHMET VEFA ÇOBANOĞLU

Kestanepazarı Camii'nin minaresiyle batı cephesinden bir görünüş



KESTELÎ

(کستلی)

(ö. 901/1496)

Osmanlı âlimi.

Künyesi Muslihuddin Mustafa b. Muhammed Kestelî'dir. Mevlâ Kastallânî diye de bilinir. Doğum yeriyle ilgili farklı görüşler ileri sürülür. Franz Babinger, Kestelî'nin Bursa'nın Kestel ilçesinde doğduğunu söylerse de Osmanlı dönemiyle ilgili kaynaklara göre Aydın'ın Nazilli ilçesine bağlı Kestel köyünde dünyaya gelmiştir (Osmanlı Müellifleri, II, 3). İlk öğrenimini Aydın'da gördükten sonra Bursa'ya giderek Çelebi Sultan Mehmed Medresesi müderrisi olan Hızır Bey'den İslâmî ilimleri okudu. Hızır Bey'in yetiştirdiği öğrencilerden Hocaşâde ve Hayâlî gibi müderris yardımcılarında yararlandı. Tahsilini tamamlayıp hocasının kızıyla evlenen Kestelî, Mudurnu ve bugün Batı Trakya sınırları içinde kalan Dimetoka'da müderrislik yaptı. Ardından Sahn-ı Semân'a müderris olarak tayin edildi. Kestelî, medreselerdeki bütün dersleri okutabilecek bir âlim kabul edilir ve doğru bildiğini söylemekten geri durmayan biri olarak tanınırdı (Taşköprizâde, s. 142-147; Gazzî, I, 306). Müderrisliğinin yanı sıra Bursa, Edirne ve İstanbul'da kadılık yapan Kestelî, Fâtih Sultan Mehmed tarafından saltanatının son yıllarında kazaskerlik görevine getirildi. Bir süre sonra kazaskerlik makamı ikiye çıkarılınca Rumeli kazaskerliğine tayin edildi. II. Bayezid tahta geçtiğinde Kestelî'yi Rumeli kazaskerliğinden azletti ve kendisine 120 dirhem maaş bağladı. Kestelî İstanbul'da vefat etti ve Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin kabri civarında bulunan Meyyit Kuyusu'na defnedildi.

Eserleri. 1. *Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Akâ'id*. Teftâzânî'ye ait eserin hâşiyesi olup günümüze kadar İslâm dünyasında başvuru akaid kitapları arasında yer almıştır. Çeşitli yazma nüshaları bulunan eserin (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2175; Amasya İl Halk Ktp., nr. 1021) birçok baskısı yapılmıştır (İstanbul 1308, 1315). 2. *Risâletü'l-Akâ'id* (Amasya İl Halk Ktp., nr. 578). 3. *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Akâ'id* (Osmanlı Müellifleri, II, 3). 4. *Risâle fi işkâlâtı Şerhi'l-Mevâkıf* (Ecvibe 'an muğlakâtı's-seb'a). Cürcânî'nin eserinde mevcut anlaşılması zor yedi konuyu açıklayan küçük bir risâledir (Süleymaniye Ktp., Karaçelebizâde Hüsâmeddin, nr.

330; Lâleli, nr. 3030). Bu risâleye müellifinin yanı sıra İbnü'l-Hatîb Muhammed de bir şerh yazmıştır (Keşfü'z-zunûn, I, 871). 5. *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn* (Tire İlçe Halk Ktp., Necip Paşa, nr. 74). 6. *Risâle fi ciheti'l-kible* (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 2350). 7. *Hâşiye 'alâ mebâhişi'l-hüsn ve'l-kubh fi't-Tavzîh*. Sadrüşşeria'ya ait *et-Tavzîh*'e Teftâzânî tarafından yazılan *et-Telvîh* adlı hâşiyenin bir bölümünün hâşiyesidir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2122). 8. *et-Ta'lik 'ale'l-mukaddemâti'l-erba'a mine't-Telvîh* (Hâşiye 'ale'l-mukaddemâti'l-erba'a). Bir önceki eserin dört mukaddimesi üzerine bir hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 1305; Şehid Ali Paşa, nr. 2844).

BİBLİYOGRAFYA :

Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ik*, s. 142-147; Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, I, 306-307; *Keşfü'z-zunûn*, I, 859, 871; İbnü'l-İmâd, *Şezerât* (Arnaût), X, 18-19; *Osmanlı Müellifleri*, II, 3; Brockelmann, *GAL*, I, 427; *Hedyyetü'l-'ârifîn*, II, 433; Uzunçarşılı, *İlmîye Teşkilâtı*, s. 151; Franz Babinger, "Kastallânî", *EP* (Ing.), IV, 737; Machiel Kiel, "Dimetoka", *DIA*, IX, 305.



SALİH SABRİ YAVUZ

KEŞ

Özbekistan'da tarihî bir şehir.

Muhtemelen VII. yüzyıl başlarında Semerkant'ın yaklaşık 50 km. güneydoğusunda kurulmuştur. Bugün çevresinin verimli topraklarla çevrili olmasından dolayı Farsça'da "yeşil şehir" anlamına gelen Şehrisebz (halk arasında Şaar-sâbiz) adıyla bilinir. Nüfusu 71.600'dür (2001 tah.).

Çin kaynaklarında Kia-Sha, Khie-Shu-ang-na, Khu-sha, Khie-She gibi adlarla anılan Keş (Kiş, Kis), Semerkant ile Belh arasındaki işlek ticaret yolunun üzerinde bulunmasından dolayı Ortaçağ'ın ilk yarısında ayrı bir canlılık kazanmıştı. Fakat eni ve boyu 1/3 fersah (yaklaşık 2 km.) olan kare planındaki şehrin, ortasında bir de iç kale bulunan merkezi (medine, şehiristan) müslümanlar tarafından fethedildiğinde metruk durumdaydı ve insanlar sadece "rabaz" denilen dış mahallelerde yaşıyorlardı. Evler kerpiç ve ahşap malzemenle yapılmıştı. Çarşı rabazda, hapis-hane ile ulucami merkezde idi. *Hudûdü'l-'âlem*'de (s. 108) bahsedildiğine göre şehir X. yüzyılın sonlarında mükemmel bir su şebekesine sahipti; etrafı surlarla çevrilmişti ve bugün yerleri tesbit edilemeyen dört kapısı vardı.

Mâverâünnehir'i fethetmeye gelen İslâm orduları kumandanı Horasan Valisi Mühelleb b. Ebû Sufre karargâhını Keş'te kurmuştu. Bir zamanlar Mâverâünnehir'in en önemli şehri sayılan Keş, Sâmânîler döneminde âdetâ boşalmış ve harabe haline gelmeye yüz tutmuştu. Şehrin terkedilmesinin sebebi, Semerkant ile Buhara'nın gelişerek siyasî bakımdan öne çıkmaları ve bölgede önem kazanmaları idi. 780'li yıllarda Türgiş ve Karluk boyları Mâverâünnehir'e ve dolayısıyla Keş'e geldiler. Moğol istilâsı sırasında şehrin adından hiç bahsedilmemektedir. Bunun sebebi herhalde 617 (1220) yılında bölgeye gelen Moğollar'a şehrin zorluk çıkarmadan teslim olmasıdır. Daha sonra Keş ve çevresi Çağatay hanlarına kışlak vazifesi görmeye başladı.

Timur'un Keş yakınındaki Hoca Ilgar köyünde doğması ve bu yörede yetişmesi dolayısıyla şehir XIV. yüzyılda yeniden önem kazandı ve özellikle bu hükümdar zamanında imar edildi. Yapılan binaların en dikkat çekicisi 1380 tarihli Ak Saray'dır. Şehrin birkaç kilometre uzağında bulunan bu eserin sadece 56 m. yüksekliğindeki âbidevi taçkapısı günümüze ulaşmıştır. 1387'de şehir Altın Orda Hanı Toktamış tarafından yağma edildi. Ertesi yıl Timur bu yağmanın izlerini ortadan kaldırıp büyük kurultayını burada topladı. 1404'te tekrar buraya gelerek büyük saygı duyduğu Şeyh Şemseddin Kular'ın mezarını ziyaret etti. Keş onun ölümünden sonra taht mücadelelerine sahne oldu ve büyük zarar gördü.

Buhara Hanlığı'nın XVI. yüzyılın ikinci yarısında iç karışıklıklara sahne olması üzerine Keş Semerkant ve Belh gibi bağımsızlığını ilân etti. Bu dönemde burada basılan sikkeler üzerinde Şehrisebz adı kullanıldı. Ancak II. Abdullah Han XVI. yüzyılda bu şehirleri tekrar Buhara'ya bağlamayı başardı. XVIII. yüzyılın başlarında Hokand Hanı Ebû Rahim, 1860'ta da Buhara Hanı Nasrullah Han Keş'i idareleri altına aldılar. Şehir 1865'te Ruslar'ın eline geçti. Siyasî ve askerî gelişmelere paralel olarak birkaç defa Rus kuvvetlerinin geri çekilmesine rağmen işgal 1920'de kesin bir Sovyet yönetimine dönüştü. Bugün, 31 Ağustos 1991'de bağımsızlığını ilân eden Özbekistan Cumhuriyeti'nin Kaşkadaryo yönetim birimine bağlı şehirlerinden biridir ve tarihî eserleri, tabii güzellikleriyle turistik bir merkez olma yolundadır. 1437'de Uluğ Bey'in yaptırdığı Kök-Gumbaz Camii, Timur'un inşa et-

tirdiği Dârüttılâvet ve Dârüssâdet adlı türbeler şehrin önemli tarihî yapılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Havkal, *Şüretü'l-arz* (nşr. M. J. de Goeje), Leiden 1873, s. 403; *Hudûdü'l-âlem* (Sütûde), s. 108; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 462; Nizâmeddin Şâmî, *Zafernâme* (trc. Necati Lugal), Ankara 1987, s. 19, 21, 22, 25, 30, 36, 40, 45, 54, 61, 65, 73, 91, 97, 252 vd.; Şerefeddin Ali Yezdi, *Zafernâme*, Kalkûta 1887-88, I, 301; Tâcû's-Selmânî, *Tarihname* (trc. İsmail Aka), Ankara 1988, s. 35, 47, 79, 106-107, 109; Bâbü, *Vekâyi'* (Arat), I, 1, 51, 61, 83, 85, 93; G. Le Strange, *The Lands of the Eastern Caliphate*, Cambridge 1905, s. 469 vd.; A. Zeki Velidî Togan, *Bugünkü Türkîli Türkistan*, İstanbul 1981, s. 52, 54, 55, 60, 61, 373; Ramazan Şeşen, *İslâm Coğrafyacılarına Göre Türkler ve Türk Ülkeleri*, Ankara 1987, s. 212, 215, 218, 223, 226, 227, 232-234, 248, 249, 256-257, 265; V. V. Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan* (haz. Hakkı Dursun Yıldız), Ankara 1990, s. 145-146, 149, 200; a.mlf., *Uluğ Beg ve Zamanı* (trc. İsmail Aka), Ankara 1990, s. 10, 18, 19, 22, 27, 34, 53, 79, 85, 94, 95, 100-102, 122, 203; a.mlf., "Keş", *İA*, VI, 600; a.mlf. - B. Spuler, "Kash", *EP* (İng.), IV, 694; İsmail Aka, *Timur ve Devleti*, Ankara 1991, s. 3, 5, 6, 31, 52, 55, 116; a.mlf., *Mirza Şahrûh ve Zamanı*, Ankara 1994, s. 5, 7, 8, 28, 64, 65, 81-83, 90-93, 129.



AHMET TAŞAĞIL

KEŞF

(الكشف)

Aklın ve duyuların yetersiz kaldığı ilâhiyyât konularında doğrudan bilgi edinme yolu anlamında bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "perdeyi ve örtüyü kaldırmak, kapalı olan bir şeyi açığa çıkarmak, var olan fakat niteliği bilinmeyen şey hakkında bilgi edinmek" gibi anlamlara gelen **keşf** kelimesi (*Kâmus Tercümesi*, III, 720) Kur'an'da türevleriyle birlikte "sıkıntıyı kaldırmak ve çaresizliği sona erdirmek" mânasında kullanılır (Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kşf" md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "kşf" md.). "Çaresiz kalana dua ettiğinde cevap veren, sıkıntısını kaldıran ve sizi yer yüzünde halifeler kulan kimdir?" (en-Neml 27/62) meâlindeki âyetle keşf bu anlamda kullanılmış ve Allah'a "kâşif" (sıkıntıyı sona erdiren) denilmiş (el-En'âm 6/17; Yûnus 10/107), bir âyetle de, "Senin perdeni kaldırdık, artık bugün gözün keskindir" (Kâf 50/22) buyrulmuştur. Ölümle âhirete intikal eden kişinin gözünü örten perde kalktığı için daha önce gayb olan hususları artık açıkça görür. Keşf hadislerde de bu mânalarda kullanılmış (Wensinck, *el-Mu'cem*, "kşf" md.), gaybı ve âhiret hallerini görmeye engel

olan perdenin (gıtâ, hicâb) açılmasıyla kıyamet günü her şeyin görüleceğine işaret edilmiştir. Bir hadiste Allah ile yaratıkları arasında nurdan (veya nâr) perdelerin bulunduğu, bunların açılması halinde zâtından gelen ışıkların bütün yaratıkları yakıp kül edeceği bildirilmiştir (Müslim, "İmân", 193; İbn Mâce, "Mu'addime", 13; Kuşeyrî, I, 225).

Sûfiler keşf terimini hem "perde arkasında ve aklın ötesinde olduğu için gâib olan bazı şeyleri bilme", hem de "Allah'ın tecellilerini temaşa etme" anlamında kullanmışlardır. Çünkü her iki durum da perdenin kalkması veya aralanması sonucunda gerçekleşir. İlk sûflerden itibaren firâset, feth, inkişaf, müşâhede, muhâdara, muâyene, yakın ve ilham gibi terimler de buna yakın anlamlarda kullanılmış, tasavvuf kitaplarında bu terimlerin birleştikleri ve örtüştükleri yahut ayrıldıkları ve farklı hale geldikleri noktalar üzerinde durulmuştur.

"İki şey arasındaki perdenin kalkması ve bu iki şeyin birbirine karşı açığa çıkması" anlamına gelen **mükâşefe** teriminin de çok defa keşf anlamında kullanıldığı görülmektedir. Tasavvufa mükâşefe ilmi, sûflere de ehl-i mükâşefe veya ehl-i keşf denilmesi keşfin bu alandaki önemini ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Keşfi "üstü kapalı olan şeyin açılması ve gözle görülür hale gelmesi" şeklinde tarif eden Ebû Nasr es-Serrâc (*el-Lûma'*, s. 422) mükâşefeyi de yakın olarak anlar (bk. YAKIN). Nûrî'ye göre kalbin mükâşefesi Hakk'a ermektir. Hârîse'nin, "Rabbimin arşını açıkça görür gibiyim" ifadesi kalbin mükâşefesine, "Rabbine O'nu görür gibi ibadet et" hadisi sırların müşâhedesine işaret eder (Kelâbâzî, s. 108). Sehl b. Abdullah et-Tüsterî zâttan, sıfatlarından ve zâtî hükümlerin tecellilerinden bahsederken zâtî tecellileri mükâşefe olarak adlandırır (*a.g.e.*, s. 121).

Sûflerin uyku ile uyanıklık arasında sâlikin gördüğü şeye mükâşefe yahut sebât ve vâkıa dediklerini bildiren Kuşeyrî'ye göre mükâşefe Allah'ı zikreden sâlikin galibe halinde kalbinde zuhur eden şeydir (*er-Risâle*, I, 393). Sâlike açılan perdeler neticesinde sırasıyla muhâdara, mükâşefe ve müşâhede halleri ortaya çıkar. Muhâdara akla, mükâşefe ilme, müşâhede mârifete dayanır. Müşâhede mükâşefeden üstündür. İlme'l-yakın, ayne'l-yakın ve hakka'l-yakın şeklindeki sıralamada mükâşefe ayne'l-yakın ile örtüşür (*a.g.e.*, I, 226, 244).

Keşf ve mükâşefe kavramlarını genişçe ele alan Gazzâlî mükâşefenin müşâhedededen daha üstün olduğunu söyler (*el-İmlâ'*, I, 79). Ona göre tasavvufa ilgili ilimler mükâşefe ilmi ve muâmele ilmi olmak üzere ikiye ayrılır. Muâmele ilminin konusu sabır, şükür, ihlâs ve bunların zıtları olan acelecilik, nankörlük ve riya gibi kalbin hallerine ilişkin bilgilerdir. Mükâşefe ilmi ise arındırılan ve temizlenen kalpte bir nurun zuhur etmesi veya ilâhiyyâtla ilgili hususlarda perdenin açılıp hak olanın gözle görülürcesine apaçık ortaya çıkmasıdır. İnsanın cevherinde böyle bir yetenek vardır. Mükâşefe ilmi kitaplara yazılmaz. Bu ilmi bilenler ancak kendi seviyesinde olanlarla bunu müzakere eder, başkalarına ifşa etmezler. Keşf ile öğrenilen gizli ilim budur (*İhyâ'*, I, 27; IV, 134; Taşköprizâde, II, 264; III, 14, 17). Gazzâlî, *el-Münkız*'da aklın yetersiz kaldığı metafizik bazı gerçeklerin keşf ile bilineceğini, bu yolla bir velînin meleği görebileceğini ve sesini işitebileceğini söyler. Makbul olan ve olmayan te'vilden söz ederken de bu konuda ilimli tutumu benimseyenlerin bilgiye konu olan şeyleri işitme (simâ', vahiy) olmaksızın ilâhî bir nurla idrak ettiklerini, daha sonra olayların sırları kendilerine keşf yoluyla bildirilince bu bilgiyi vahyin lafızlarıyla karşılaştırdıklarını, bunlardan yakın nuru ile müşâhede ettikleriyle uyuşanları aynen benimsediklerini, uyuşmayanları ise te'vil ettiklerini belirtir ve bu konuların bilgisini sadece vahiy ifadelerinden (sem') alanların ayaklarının yere sağlam basamayacağını söyler (*İhyâ'*, I, 104).

Keşf konusu üzerinde Muhyiddin İbnü'l-Arabî de geniş olarak durmuş, hatta tasavvuf anlayışını "keşf yoluyla elde edilen bilgi" anlamına gelen mârifet üzerine temellendirmiştir. Gazzâlî gibi İbnü'l-Arabî de mükâşefenin müşâhedededen daha mükemmel olduğunu, müşâhede ile mahiyetin, mükâşefe ile ilâhî hakikatlerin temsili mânalarının idrak edilebileceğini söyler. Ona göre Allah'ın mahiyeti idrak edilemeyeceğinden bu konuda mükâşefenin verdiği bilgi daha önemlidir. Müşâhede bilgiye ulaştırıcı yol, keşf bu yolun son noktasıdır. Bu da nefiste ilmin hâsıl olmasıdır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre keşfin birçok çeşidi vardır. Akıl keşf ile (nazarî keşf) akledilenler üzerindeki perde kalkar ve mümkün varlıkların sırları ortaya çıkar. Kalbî keşf ile müşâhede has çeşitli nurların üzerindeki perdeler kalkar. Sırrî keşf ile yaratıklardaki

sırlar ve varlıkların yaratılış hikmetleri ortaya çıkar ki buna ilham da denir. Ruhî keşf ile cennet ve cehennem görünümleri ile melekler görülür. Ruh tam olarak saf hale gelip zaman ve mekân perdesi kalkınca geçmiş ve gelecekle ilgili olayların bilgisine ulaşılır. Hafî keşf ile, bulunulan makam ve hallere göre Allah'ın celâl veya cemâl sıfatlarının tecellileri görülür. Bu tür keşfe sıfatî keşf de denir. Eğer Allah sâlike ilim sıfatıyla tecelli ederse dinî bilgiler ortaya çıkar, ıslah sıfatıyla tecelli ederse onun kelâm ve hitabını duyar, görme sıfatıyla tecelli ederse temaşa ve müşâhede hali ortaya çıkar. Aynı şekilde celâl sıfatının tecellisi sâlikte fenâ haline, cemâl sıfatının tecellisi şevk haline, kayyûmiyet bekâ haline, vâhidiyet de vahdet haline sebep olur (*Tuhfetü's-sefere*, s. 13). İbnü'l-Arabî'ye göre keşf hali çeşitli haller ve makamlarda muhtelif şekillerde ortaya çıkar.

Aklî deliller gibi keşf de bazan kesin bilgi, bazan zan ifade eder ve ihtihadda olduğu gibi keşflerde bazan hata olabilir. İlmî keşf, irfânî keşf, ilâhî keşf, nazarî keşf, nûrî keşf, iyânî keşf, sûrî keşf ve mânevî keşf gibi şekilleri bulunan keşfin bazı çeşitleri kesin bilgi verir (Tehânevî, II, 1254). Kesin bilgi veren keşf ve mükâşefe aynı zamanda yakın demek olup Âmir b. Abdülkays'ın, "Perde kalksa yakınlığım artmaz" (Serrâc, s. 102) demesi buna işarettir.

Sühreverdî el-Maktûl, İsrâkîliği esas alan hikmet felsefesini keşf ve mükâşefe üzerine kurmuştur. İsrak temelde keşf, İsrakî hikmet de keşfî ve zevkî hikmettir. Doğulu düşünürlerin, Aristo dışındaki eski Yunan filozoflarının hikmet anlayışı da keşfe dayanır. Maddî unsurlardan soyutlanan kâmil nefisler üzerine aklî nurlar parıldar. Mükâşefe, aklî bir hususun düşünce ve isteğe ihtiyaç göstermeden birden bire ortaya çıkmasıdır. Mükâşefenin verdiği bilgi hiçbir şüpheye sebebiyet vermeyecek şekilde kesindir (*Mecmû'a-i Muşannefât-ı Şeyh-i İsrâkî*, II, 36, 162, 298). Sadreddîn-i Şîrâzî de hakikate ilâhî bir aydınlanma ve keşf ile ulaşacağı, akılla bunun açıklamasının yapılabacağı kanaatindedir (*el-Esfârü'l-erba'a*, I, 13; Ülken, s. 278-295).

İnsanın zihnindeki düşünceleri ve kalbindeki hisleri bilmeye keşf-i zamâir, ölen insanın kabirdeki halini bilmeye de keşf-i ahvâl-i kubûr denir. Ankaravî, sûrî ve mânevî keşfi anlattıktan sonra kalpteki his ve fikirleri bilme, kabir hallerini haber verme ve kaybolmuş kişiler ve eşya hak-

kında konuşma gibi hususlara ilişkin keşfe kâmil velîlerin iltifat etmediğini, bu tür şeyleri riyâzet ehli rahiplerin de bildiğini söyler (*Minhâcû'l-fukarâ*, s. 253).

İbn Haldûn'a göre duyulardan oluşan perde riya'zet, halvet ve zikirle yavaş yavaş açılır, böylece keşf hali gerçekleşir. Keşf ile varlığın hakikati idrak edilir ve birçok olay meydana gelmeden önce bilinebilir. Velîler, himmetleri ve nefislerinde var olan kuvvetle varlıklar üzerinde tasarruf eder, eşya da onların iradelerine boyun eğer. Fakat kâmil velîler keşf ve tasarruf haline iltifat etmez, bu yolla bir şeyin hakikatini haber vermezler. Çünkü bu onların görevi değildir. Kâmiller, kendilerinde böyle bir şey zuhur etse bunu bir sınaama sayıp Allah'a sığınır. İbn Haldûn, keşfin sağlıklı ve geçerli olması için sûfîlerin takvâya ve istikamete dayanmayı şart koştuklarını ifade ettikten sonra riya'zet ehli sihirbazların da keşf yoluyla bazı şeyleri haber verdiklerine dikkat çeker (*Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 30-39; *Mukaddime*, s. 422, 1100-1113) ve perdenin kalkması, kalp gözünün açılması maksadıyla riya'zet yapmayı sakıncalı bulur.

Takiyyüddin İbn Teymiyye hârikulâde hallerin bir kısmının fiilî olduğunu ve bunlara keramet denildiğini, diğer kısmının bilgiyle ilgili olduğunu söyler. Ona göre bir kimsenin başkalarının ıslahı için sesi ıslahı, görmediği şeyi görmesi, bilmediği şeyleri firâset ve ilham yoluyla bilmesi gibi olaylar bilgiyle alakalı hârikulâde hallerdir. Bunlara keşf denildiğini, Kur'an'da ve Sünnet'te keşfin örnekleri bulunduğunu söyleyen İbn Teymiyye, keşfin dinî veya mubah olan dünyevî bir fayda temin ederse nimet, harama vesile olursa günah olacağına dikkat çeker. Ona göre bir velînin keşf yoluyla gayba vâkıf olmaması onun Allah katındaki mertebesinin yüce oluşuna engel teşkil etmez. Hatta bu durum onun hakkında daha faydalı olabilir. Keşfin aklî, hissî, nazarî, zarurî çeşitleri üzerinde duran İbn Teymiyye bunların bir kısmının kesin, bir kısmının zannî bilgi verdiğini kaydetmiştir (*Mecmû'atü'r-resâ'il*, V, 154-226). Ancak Gazzâlî'nin vahiy, te'vil ve keşf ilişkisiyle ilgili görüşünü (yk. bk.) aktarırken bu tür iddiaların bilgiye konu olan şeylerde Resûlullah'ın duyurduğu haberlerin istifade edilecek bir yanı bulunmadığı, zira her insanın kazandığı müşâhede, nur ve mükâşefe sayesinde bunları idrak etmesinin mümkün olduğu gibi aşırı bir noktaya varılabileceğini ifade etmektedir (*Der'ü te'ârûzü'l-akl ve'n-naql*, V, 348).

İslâm âlimlerinin büyük çoğunluğu gibi İbn Teymiyye de keşfi temelden reddetmemekte, aklî bilgiler gibi keşfî bilgilerin de Resûlullah'ın haber verdikleriyle uyuması şartıyla doğru bilgiler olduğunu belirtmektedir. Hatta buna Kur'an'dan deliller göstermekte, bu ölçüye uymadığı halde aklî burhanlar veya ilâhî müşâhede olarak ileri sürülen görüşleri ise fâsid hayaller ve bâtil vehimler şeklinde nitelemektedir (*a.g.e.*, V, 350, 356-357).

İbn Kayyım el-Cevziyye keşfi, "Allah'ın kulun kalbinde meydana getirdiği bilgi olup kul bu bilgiyle başkalarına kapalı olan hususları bilir" şeklinde tanımladık-tan sonra biri bilgi, diğeri görme ile ilgili iki keşften bahsetmiştir. Ona göre bilginin bilene uygun olması bir keşf olduğu gibi bilinenin kalp ile müşâhede edilmesi de bir keşftir. Allah'a O'nu görür gibi ibadet etmek kalbin apaçık keşfidir. Bir de gayri müslimle müslüman arasında ortak olan cüz'î bir keşf vardır. Görünmeyen ve bilinmeyen bazı hususların haber verilmesi böyledir. Nitekim İbn Sayyâd, Esved el-Ansî ve Hâris el-Mütenebbî gibi gayri müslimlerde böyle bir keşf görülmüştür. Mecûsiler'de, putperestlerde, hristiyan rahiplerinde, kâhinlerde, sihirbazlarda da buna benzer bir keşf görülebilmektedir (*Medâricü's-sâlikîn*, III, 230-241).

İmâm-ı Rabbânî keşfin daha çok sülûk halinde ortaya çıktığını, vuslat hâsıl olunca sona erdiğini, maddî hususlara dair keşflerin oluşu ile olmayışı arasında fark bulunmadığını, bunların çoğunun hatalı çıktığını söylemiş, keşfteki hatayı müberrim ve muallak kazâ ile açıklamıştır. Muallak kazâ ile ilgili keşfin hatalı çıkabileceğini, bazan muhayyiledeki temelsiz bilgilerin keşf sahibini yanıltacağını belirtmiş ve İbnü'l-Arabî'nin sünnete aykırı birçok hatalı keşfi olduğunu ileri sürmüştür.

Mutasavvıflar keşfe dayanarak Kur'an'ı tefsir ettikleri gibi bir hadisin veya hadis âlimlerine göre sahih olmayan bazı hadislerin sıhhatini keşf yoluyla tesbit ettiklerini söylemişlerdir (İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 292). Nitekim İsmâil Hakkı Bursevî, "Ben gizli bir hazine idim ..." hadisi üzerinde dururken bu hadisin rivayet açısından sabit olmasa bile keşfen sahih olduğunu söylemiş (*Kenz-i Mahfi*, s. 2), Abdülazîz ed-Debbâğ birçok hadisin sahih olup olmadığına keşf ile hükmetmiş (*el-İbriz*, s. 54, 64), Şah Veliyyullah Dihlevî *ed-Dürü's-semîn*'de, rüyada gördüğü Hz. Peygamber'den işittiği müjdeleyici nitelikteki hadisleri rivayet etmiştir. Mutasavvıfların bu görüşü hadis âlimleri tarafın-

dan reddedilmiş, keşfe dayanılarak bir hadisin Resûl-i Ekrem'e ait olup olmadığını tesbit etmenin mümkün olmadığı görüşü savunulmuştur (Kurt, s. 468-486; Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, s. 237; Yıldıırım, s. 40-49; Aydın, s. 89-92).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kşf" md.; *et-Ta'rifât*, "Keşf", "Muḥâdara", "Müşâhede" md.-leri; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1254; *Kâmus Tercümesi*, III, 720; Wensinck, *el-Mu'cem*, "kşf" md.; M. Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kşf" md.; Müslim, "İmân", 193; İbn Mâce, "Muḥaddime", 13; Serâc, *el-Lüma'*, s. 101-102, 422; Kelâbâzî, *et-Ta'arruf*, s. 78, 100, 105, 108, 121, 129-130, 135, 146, 167; Süleimî, *Derecâtü'l-mu'âmelât (Tasavvufun Ana İlkeleri: Süleimî'nin Risaleleri içinde, nşr. ve trc. Süleyman Ateş)*, Ankara 1981, s. 32-33; a.mlf., *Mes'eleü'tt derecâtü's-şâdîkîn (a.e. içinde)*, s. 148; Kuşeyrî, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd), Kahire 1395/1966, I, 179, 225, 226, 236-237, 244-246, 273, 393, 449; Hücverî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 103, 270, 297, 344, 370, 381, 436, 474, 478, 523, 525; Herevî, *Menâzil*, s. 14, 19, 22, 25, 27, 43-44; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1387/1967, I, 27, 32-33, 104; III, 20, 24-25; IV, 134; a.mlf., *el-İmlâ'* 'an işkâlâtü'l-İhyâ' (a.e. içinde), I, 79; Sühreverdî el-Maktûl, *Mecmû'a-i Muşannefât-i Şeyh-i İsrâk* (nşr. H. Corbin), Tahran 1977, II, 36, 162, 298; Baklî, *Şerh-i Şaḥiyyât* (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 557-697; Şehâbeddin es-Sühreverdî, 'Avârifü'l-ma'ârif (Gazzâlî, *İhyâ'* içinde), Kahire 1387/1968, V, 67, 333, 357; İbnü'l-Arabî, *Fuṣûṣ* (Affî), s. 61-63, 81; a.mlf., *İnşâ'ü'd-devâir*, Leiden 1336, s. 35; a.mlf., *el-Fütûḥât*, I, 151, 292; II, 496; IV, 68; a.mlf., *Tuḥfetü's-sefere*, İstanbul 1300, s. 13; a.mlf., *Mevâkı'u'n-nücûm*, Kahire 1325, s. 70; Azîz Neseî, *Tasavvufu İnsan Meselesi: İn-sân-ı Kâmil* (trc. Mehmet Kanar), İstanbul 1990, s. 106-109, 143-144; İbn Teymiyye, *Mecmû'âtü'r-resâ'il*, V, 154-226; a.mlf., *Der'ü te'ârûzî'l-'akl ve'n-naql* (nşr. M. Reşad Sâlim), [baskı yeri yok] 1399/1978 (Dârü'l-künûzü'l-edebiyye), V, 339-340, 348, 350, 356-357; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, III, 230-256; Dâvûd-i Kayserî, *el-Muḥaddemât* (nşr. ve trc. Hasan Şahin v.dğr.), Kayseri 1997, s. 48, 52; Haydar el-Âmûlî, *Câmi'ü'l-esrâr* (nşr. H. Corbin - Osman İsmâil Yahyâ), Tahran 1368 hş., s. 461-472; İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 30-42; a.mlf., *Muḥaddime*, Kahire 1957, s. 88, 422, 423, 1100-1113; Taşköprizâde, *Mevzûâtü'l-ulûm*, II, 264; III, 14, 17; Sadreddin-i Şîrâzî, *el-Esfârü'l-erba'a*, Kum 1958, I, 13; Abdülâzîz ed-Debbâğ, *el-İbrîz*, Kahire 1961, s. 54, 64; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, Mekke 1317, I, 55, 112, 189-190, 311-313; İsmâil Hakkî Bursevî, *Kenz-i Mahfî*, İstanbul 1290, s. 2; Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, Bulak 1256/1840, s. 252-253; Şah Velîyyullah ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, Kahire 1966, s. 619; Cemâleddin el-Kâsimî, *Kavâ'idü't-tahdiş*, Beyrut 1987, s. 191; Mübârekfûrî, *Tuḥfetü'l-aḥvezi*, Beyrut 1990, I, 244; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, I, 35; Ebü'l-Alâ el-Affî, *et-Tasavvuf şevretün rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1962, s. 63; M. Asin Palacios, *İbn 'Arabî: Ḥayâtüh ve mezhebüh* (trc. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1965, s. 212; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Fel-*

sefesî, İstanbul 1967, s. 278-295; Ca'fer Seccâdî, *Ferheng*, Tahran 1351, s. 290; Misfir Gurmullah ed-Dümeynî, *Meḳâyisü nakdi mütünü's-sünne*, Riyad 1984, s. 237; Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*, İstanbul 1986, s. 89-92; Ahmed Aynî Konuk, *İbn Arabî, Tedbirât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1992, s. 200; Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998, s. 468-486; Ahmed Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 40-49; D. B. Macdonald, "Keşif", *İA*, VI, 600-601; L. Gardet, "Kaşif", *EP* (İng.), IV, 696-698.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

el-KEŞF

(الكشف)

İbn Rüşd'ün

(ö. 595/1198)

İslâm ilâhiyyâtına dair eseri.

Meşşâî okulunun son büyük temsilcisi, aynı zamanda bir hekim ve fakih olan Ebü'l-Velîd İbn Rüşd, muhtemelen 574 (1178) yılında yazdığı *Faşl'ü'l-makâl* adlı kısa eserinde felsefenin dine karşı olduğunu düşünenlere cevap vermiş, 575'te (1179) kaleme aldığı *el-Keşf*'te ise dinin felsefeye karşı olduğunu ileri sürenlerin iddialarını cevaplandırmıştır. *Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*'de de Gazzâlî'nin her iki konudaki düşüncelerini eleştirerek sağlıklı bir din-felsefe ilişkisi kurmaya çalışmıştır.

Eserin ismi Escorial Library'de bulunan, İbn Rüşd'ün çalışmalarının listesini ihtiva eden *Bernâmecü'l-fakih İbn Rüşd* adlı yazmada *el-Menâhic fi usûl-i'd-dîn* şeklinde kaydedilmektedir (Renan, s. 462). İbn Ebü Usaybia kitabı *Minhâcü'l-edille fi 'ilmi'l-usûl* adıyla zikreder. İbn Teymiyye bazan *Menâhicü'l-edille 'ale'l-usûliyye (Beyânü telbisi'l-Cehmiyye*, I, 24, 360), bazan *Menâhicü'l-edille fi'r-reddi 'ale'l-usûliyyin (Der'ü te'ârûzî'l-'akl ve'n-naql*, VI, 212), bazan da *el-Uşûl fi'l-'akâ'id (a.g.e., VII, 345)* diye kaydetmektedir. Kitabın tahkikli neşrini yapan Mahmûd Kâsim ise *Kitâbü'l-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâ'idü'l-mille ve ta'rîfi mâ vaḳ'a'a fihâ bi-hasebi't-te'vil mine's-şübehi'l-müzeyyife ve'l-bida'i'l-muḍille* şeklinde vermektedir. İbn Rüşd'ün 800. ölüm yılı münasebetiyle eseri yeniden yayıma hazırlayan Mustafa Hanefî ve Muhammed Âbid el-Câbirî *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâ'idü'l-mille* adını tercih etmişlerdir.

el-Keşf'te İbn Rüşd yeni bir te'vil yöntemi geliştirmeyi amaçlamıştır. Allah'ın

varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri konularında daha çok Eş'ariyye'nin fikirlerini ele alıp eleştiren ve kendi görüşlerini ortaya koyan düşünür bu arada kısaca evrenin yaratılışı, peygamberlik, kazâ ve kader, adalet ve zulüm, ölüm sonrası hayat gibi hususlara temas eder.

Müellif eserin girişinde öncelikle din-felsefe ilişkisinde izlenmesi gereken yön-temi belirlemeye çalışır. Buna göre felsefenin amacı varlıktan hareketle var ediciye ulaşmak olduğu için din bakımından felsefeyle ilgilenmek zorunludur. Bununla birlikte dinin bir açık (zâhir), bir de yorumu gerektiren (müevvel) yönü bulunmakta olup halk kitlelerinin yapması gereken şey dinin açık olan yönüne, dinî beyanların zâhiri mânalarına bağlanmak, yorumu gerektiren konulardan uzak durmaktır; âlimlerin görevi ise yorumu gerektiren konuları anlamaya çalışarak bunlar hakkında mâkul te'viller yapmaktır. Ancak bu te'villerin geniş halk kitlelerine açıklanmaması gerekir. Çünkü genel olarak halkın bilgisi ve yeteneği bu tür yorumları doğru biçimde değerlendirecek güçte değildir. Buna rağmen birçok âlimin bu yorumları halka açarak insanların zihnini karıştırdığını, bu yüzden farklı inançların ve mezheplerin ortaya çıkmasına sebep olduğunu belirten İbn Rüşd eserde öncelikle kendi zamanında yaygın olan Eş'ariyye, Mu'tezile, Bâtıniyye ve Haşviyye (hadişçiler) gibi mezheplerin temel dinî konulardaki görüşlerini tartışacağını bildirmektedir (s. 133).

İbn Rüşd, Haşviyye'nin Allah'ı bilmenin akılla değil nakille mümkün olacağını savunduğunu, zaman zaman sūfilere yakın görüşler ortaya atan Bâtınîler'in ise Allah'ın ancak keşf ve ilham yoluyla bilinebileceğini iddia ettiklerini, her iki grubun da kendi görüşlerini desteklemek üzere Kur'an'dan deliller bulmaya çalıştığını belirtmektedir. Mu'tezile'nin kitapları Endülüs'e ulaşmadığından bunların görüşleri hakkında tam bilgi sahibi olmadığını, bununla birlikte onlarla Eş'arîler arasında pek çok noktada fikir birliği bulunduğundan kendisinin daha çok Eş'arîler'in görüşlerini eleştireceğini ifade etmekte, ardından da Eş'arîler'in Allah'ın yalnızca akılla bilinebileceği yönündeki görüşleriyle bu konuda izledikleri yöntemin dinin (şeriat) öngördüğü ve halkı inanıp uyumaya davet ettiği yöntem olmadığını belirtmektedir. Eş'ariyye'nin isbât-ı vâcible ilgili hudûs, cüz'ü lâ-yetecezzâ ve araz teorileriyle bunlara dayalı delillerini, ayrıca Cüveynî'nin savunduğu "cevaz" (âle-

min mevcut halinden farklı şekilde olmasının mümkün olduğu görüşüne dayalı kanıtını ayrıntılı bir şekilde açıklayıp eleştirmektedir.

Eş'arîler'in kullandığı ispat yöntemlerinin gerek ilmî gerekse dinî yönden kesinlik ifade etmediğini düşünen filozof, Allah'ın varlığı konusunda Kur'an'ın önerdiği delillerin kendisinin benimsediği inâyet ve ihtirâ (icat) delilleri olduğunu bildirmektedir. İnâyet deliline göre Allah insanı çok sevdiğinden onu bütün yaratıkların en şerefli kılması ve kâinattaki her şeyi insana uygun gelecek şekilde tanzim etmiştir. Bu uygunluk Allah'ın insana inâyetinin bir sonucudur; çünkü uygunluğun tesadüf eseri veya kendiliğinden meydana geldiği düşünülemez, aksine ancak irade ve kasıt sahibi etken bir gücün eseri olmak zorundadır. Bu güç de Allah'tır. İbn Rüşd, bu bağlamda insanın organik yapısından içinde yaşadığı kâinata kadar bütün varlıkların insanın varlığı ve hayatı için nasıl elverişli kılındığına dair örnekler sıralamaktadır (s. 150).

İbn Rüşd'ün çok güvenilir bulduğu ihtirâ deliline göre katı bir madde olan toprakta bitki ve canlının, canlı varlıkta duyu ve düşünme güçlerinin icat ve ihtirâ edilmesi, bütün insanların fitratında kuvve halinde bazı özelliklerin yaratılmış olduğunu gösterir. Bu özelliklerin varlığın kendi iç yapısından kaynaklanmadığı bilindiğine göre zorunlu olarak onun dışında bir başka güç tarafından icat edilmiş olması gerekir. İcat edilen her şeyin mutlaka bir icat edicisi bulunacağı ilkesinden hareketle bu icat edicinin Allah Teâlâ olacağı apaçık bir gerçek olarak ortaya çıkar (s. 151-154).

Eş'arîler'in Allah'ın birliği konusunda sıkça kullandıkları, birden çok tanrının bulunması halinde bunların birbirini engelleyeceği var sayımına dayanan mûmânaat delilinin halk kesimince anlaşılır olmadığı gibi ilmî ve dinî bakımdan da yeterli dayanakta yoksun bulunduğunu iddia eden müellif (s. 157) buradan sıfatlar konusuna geçmektedir. Eş'arîler sıfatları zâta eklenmiş (zâit) nitelikler sayarken Mu'tezile'nin sıfatları zât ile özdeş kabul ettiğini, buna karşılık dinin sıfatların mahiyeti hakkında ayrıntılı bilgi veremeyip sadece inanmakla yetinmeyi öngördüğünü belirtmekte, dolayısıyla bu konudaki spekülasyonların bid'attan ibaret olduğunu savunmaktadır. Daha sonra çeşitli sıfat türleriyle bunlara bağlı olarak Allah'ın mahiyeti, Allah'a yön isnadı, rûyetullah, Allah'ın fiilleri, peygamberliğin

ispatı ve mucize, kazâ ve kader, adalet ve zulüm, yeniden dirilmenin mahiyeti (cismanî haşır meselesi) gibi temel dinî ve itikadî konulara dair -yer yer Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin görüşlerini de özetleyip eleştirerek- kendi fikirlerini Kur'an'a bağlı kalma çabası içinde ortaya koymaktadır.

Eserin sonunda yeniden te'vil konusu-na dönen İbn Rüşd, vahyin te'vil edilebilecek bölümlerinin neler olduğunu ve te'vil yetkisinin kime ait bulunduğunu tartışmakta, vahyin anlaşılması bakımından te'vile ihtiyaç duyulan ve duyulmayan kısımları hakkında bilgi vermektedir. Te'vilin kendine göre kuralları olduğu, bunlar iyice bilinmeden te'vile yeltenildiğinde yanlışlara düşüleceği uyarısını yapmakta, müslümanlar arasında ortaya çıkan ihtilâfların büyük ölçüde bu yanlış yorumlardan kaynaklandığını hatırlatmakta, kendisinin de *el-Keşf*'i bu sebeple yazdığını belirtmektedir (s. 248-251).

"Tehâfüt" tartışmaları bir yana bırakılacak olursa modern döneme kadar, İbn Rüşd'ün başta te'vil konusu olmak üzere din-felsefe ilişkisine dair görüşlerini içeren *Faşlû'l-makâl* ve *el-Keşf*'i İslâm dünyasında yeterince yankı bulmamıştır. Son zamanlarda yapılan bazı araştırmalara göre bunun tek istisnası İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye, hem *Faşlû'l-makâl*'i hem de *el-Keşf*'i bütünüyle inceleyip eleştirmiş, tutarlı ve tutarsız yanlarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bu arada özellikle İbn Sînâ felsefesine ve kelâmcılara yönelttiği eleştirilerde yer yer *el-Keşf*'ten yararlanmıştır. Bunun en ilginç örneklerinden biri, kelâmcıların haddüs delilini eleştirirken İbn Rüşd'ün *el-Keşf*'inden istifade ile tek tek hâdislerle cins veya tür bakımından hâdisleri birbirinden ayırarak buradan Allah'ın ezelden ebede yaratmakta olduğu, şu halde sürekli yaratılanlar bulunduğu sonucuna varmasıdır (geniş bilgi için bk. Çağrı, IX [1995], s. 115-117). İbn Teymiyye'ye göre İbn Rüşd'ün başlıca mezheplerden söz ederken müslümanların en seçkin topluluğu olan Selefiyye'den hiç bahsetmemesi büyük bir eksiklik (Der'ü te'ârûzî'l-'akl ve'n-nakl, VII, 345-347). İbn Teymiyye, Allah'ın varlığı konusunda İbn Rüşd'ün icat ve ihtirâ delillerini benimsemesini takdirle karşılamakla beraber bu konudaki açıklamalarının birçok bakımdan yetersiz kaldığını kaydeder (*Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye*, I, 176). Yine sıfatlar konusunda İbn Rüşd'ün kelâmcıları eleştirmesini haklı gören İbn Teymiyye, onun irade ve

kelâm sıfatlarıyla ilgili açıklamalarını yetersiz bularak her iki grubun da görüşlerinin bâtıl olduğunu söyler (a.g.e., I, 30). Bu arada bilhassa İbn Rüşd'ün kelâm sıfatıyla ilgili *el-Keşf*'teki görüşlerine ve bunun vahiy konusunda ortaya çıkarması kaçınılmaz olan tehlikeli sonuçlarına geniş yer verir (Çağrı, IX [1995], s. 121-124). Allah'ın görülmesi konusunda da İbn Rüşd'ün bilmeyerek zındıkların ve münafıkların önde gelenlerinin görüşünü benimsediğini ileri sürer (*Beyânü telbîsî'l-Cehmiyye*, I, 366). Onun işine geldiği zaman Kur'an'ı örnek gösterdiğini, işine geldiği zaman kelâmcıların veya felsefecilerin görüşünü aktardığını belirtir (Der'ü te'ârûzî'l-'akl ve'n-nakl, X, 242). İbn Teymiyye'nin kullandığı *el-Keşf* nüshası ile bugün elde mevcut nüshalar arasında önemli farklar bulunduğu görülmektedir. Mehdi b. Tûmert ile ilgili tesbitler bunun tipik bir örneğidir (a.g.e., X, 298-300).

el-Keşf'in üç adet yazma nüshası günümüze ulaşmıştır. Bunların en eskisi Madrid'deki nüsha olup (Escorial Library, nr. 632) 724 (1324) yılında Almeria (Meriye) şehrinde Endülüs hattıyla istinsah edilmiştir. İkinci nüsha Kahire'de bulunmaktadır (Dârü'l-kütübî'l-Mısıriyye, Teymûr, Hikmet, nr. 129) ve 1135'te (1723) pek okunaklı olmayan bir nüshadan istinsah edilmiştir. Yine aynı yerdeki son nüsha (Dârü'l-kütübî'l-Mısıriyye, Teymûr, Hikmet, nr. 133) Mahmûd Kâsım'ın ifadesine göre Mağrib hattıyla yazılmış olup diğerinden daha sonraki bir tarihe aittir.

Eser, Marcus Joseph Müller tarafından Escorial nüshasına dayanarak *Faşlû'l-makâl* ve *ed-Damîme* ile birlikte *Philosophie und theologie von Averroes* başlığı altında yayımlanmıştır (Münich 1859). Bu baskı esas alınarak her üç kitap 1895, 1899, 1901 ve 1910 yıllarında Kahire'de yeniden basıldığı gibi daha sonra ticarî amaçlı çeşitli baskıları da yapılmıştır (*Faşlû'l-makâl*, neşreden giriş, s. 59). Eserin ilk ilmî neşri Mahmûd Kâsım tarafından gerçekleştirilmiştir (Kahire 1959), bunun ikinci baskısına yirmi dokuz sayfalık bir giriş eklenmiştir (*Kitâbü'l-Keşf 'an menâhici'l-edille fi 'akâ'idî'l-mille ve ta'rîfî mâ vaka'a fihâ bi-hasebi't-te'vil mine's-şübehi'l-müzeyyife ve'l-bida'i'l-mucille*, Kahire 1964). Son olarak İbn Rüşd'ün ölümünün 800. yılı münasebetiyle Mustafa Hanefî tarafından tahkikli olarak neşre hazırlanmış ve Muhammed Âbid el-Câbirî'nin uzunca bir girişle birlikte

yayımlanmıştır (*el-Keşf'an menâhici'l-edille fi 'akâ'idî'l-mille*, Beyrut 1998).

el-Keşf, Marcus Joseph Müller tarafından Almanca'ya tercüme edilerek *Philosophie und theologie von Averroes* adıyla yayımlanmıştır (Münich 1875). Daha sonra Pedro Manuel Alonso eseri *Teologia de Averroes, estudios et documentos* başlığı ile İspanyolca'ya çevirmiştir (Madrid-Granada 1947). Bu çeviri düşünürün 800. ölüm yıldönümü vesilesiyle yeniden neşredilmiştir. Abdülme-cid el-Gannûşî, Sorbonne'da hazırladığı doktora teziyle birlikte eseri Fransızca'ya tercüme etmiştir (Sorbonne, Thèses de doctorat, 158). *el-Keşf, Faşlû'l maḳāl* ile birlikte 1926 yılında Nevzat Ayasbeyoğlu tarafından Türkçe'ye çevrilmişse de çok daha sonra yayımlanabilmiştir (*İbn Rüşd'ün Felsefesi*, Ankara 1955). Her iki eser Süleyman Uludağ tarafından yeniden Türkçe'ye çevrilmiştir (*Felsefe-Din ilişkileri*, İstanbul 1985).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Rüşd, *el-Keşf* (nşr. Mahmûd Kâsım), Kahire 1964, tür.yer.; a.mlf., *Faşlû'l-makâl: Felsefe ve Din ilişkisi* (trc. Bekir Karlıoğlu), İstanbul 1992, neşredenin girişi, s. 59; İbn Ebû Usaybia, *Uyû-nû'l-enbâ*, s. 532; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzî'l-aḳl ve'n-naḳl* (nşr. M. Reşâd Sâlim), Riyad 1399-1403/1979-83, VI, 212; VII, 345-347; X, 242, 298-300; a.mlf., *Beyânü tel-bisi'l-Cehmiyye* (nşr. Muhammed b. Kâsım), Mekke 1391/1971, I, 24, 30, 176, 360, 366; E. Renan, *Averroës et l'averroïsme*, Paris 1867, s. 462; L. Gauthier, *Ibn Rochd*, Paris 1948, s. 17-40; Mahmûd Kâsım, *İbn Rüşd ve felsefetühû'd-diniyye*, Kahire 1969, s. 62-76; Mâcid Fahrî, *İbn Rüşd: Feylesüfu Kurtuba*, Beyrut 1986, s. 26-37; Cemâleddin el-Alevî, *el-Metnû'r-Rüşdî*, Dârülbeyzâ 1986, s. 96-97; M. Yûsuf Mûsâ, *Bey-ne'd-din ve'l-felsefe fi re'yi İbn Rüşd ve felâsî-feti'l-'asrî'l-uasîf*, Beyrut 1408/1988, s. 89-110; Mustafa Çağrıncı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İTED*, IX (1995), s. 78-126; R. Arnaldez, "İbn Rüşd", *EI*² (İng.), III, 911.



H. BEKİR KARLIOĞU

el-KEŞF ve'l-BEYÂN

(الكشف والبيان)

Sa'lebî'nin
(ö. 427/1035)

Kur'an-ı Kerîm tefsiri
(bk. SA'LEBÎ).

KEŞFÎ MEHMED ÇELEBİ

(ö. 931/1525)

Yavuz Sultan Selim'in
seferlerini konu alan *Selîmnâme*'nin
yazarı, Osmanlı tarihçisi
(bk. SELİMNÂME).

KEŞFÜ'İ-ESRÂR

(كشف الأسرار)

Reşidüddin-i Meybüdü'nin

(ö. 520/1126'dan sonra)

Farsça tasavvufi Kur'an tefsiri.

Ebû'l-Fazl Reşidüddin Ahmed b. Ebû Saîd el-Meybüdü el-Yezdî'nin hayatı hakkında İran'ın Yezd şehrinin Meybûd kasabasında yaşadığı dışında bilgi bulunmamaktadır. Babası Cemâlû'l-İslâm Ebû Saîd âlim bir kişi idi. Meybüdü tefsir, hadis, tasavvuf, şiir ve tarihe olan vukufundan dolayı fahrû'l-İslâm, tâcû'l-eimme ve şeyhü'l-imâm gibi unvanlarla anılmış, tefsirini yazdığı 520 (1126) yılından sonra vefat etmiştir.

Tam adı *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr* olan eser, muhtemelen müellifin hayatına dair bilgi bulunmadığından bazı kaynaklarda Sa'deddin et-Teftâzânî'ye veya Hâce Abdullah Herevî'ye nisbet edilmiştir. Eser, döneminin Farsça'sı açısından olduğu kadar ilk tasavvufi tefsirlerden olması bakımından da önemlidir. Müellif eserin girişinde Herevî'nin günümüze ulaşmayan, ancak kaynaklarda çok veciz olduğu kaydedilen tefsirini görüp okuduğunu ve onu şerhetmek istediğini söyler. Meybüdü birkaç âyeti "meclis" adıyla bir araya getirmiş, her âyeti tefsir ederken üç aşamalı (nevbet) bir metot izlemiştir. Eser bu şekilde 455 meclisten meydana gelmekte olup bu metodun müellife mi yoksa eserini örnek aldığı Herevî'ye mi ait olduğu belli değildir.

Meybüdü ilk aşamada ele aldığı âyetin Farsça çevirisini vermiş, ikinci aşamada âyeti diğer eserlerden de yararlanarak yorumlamış, meşhur kıraatleri, âyetlerin nüzûl sebeplerini ve ilgili hükümleri açıklamıştır. Üçüncü aşamada ise âyetin tasavvufi tefsirini yapmıştır. Bu sırada daha önce yaşamış sûfîlerin sözlerine, şiir ve menkıbelerine de geniş yer vermiştir.

Keşfü'l-esrâr'ın Türkiye, İran ve Afganistan'da mevcut nüshaları üzerinde ilk çalışmaları yapan Ali Asgar Hikmet, eserin en iyi nüshası olduğunu tesbit ettiği Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki yazmayı (Yenicami, nr. 43) on cilt halinde yayımlamış (I, Tahrân 1331 hş./1952; II, Tahrân 1338 hş./1959; III-X, Tahrân 1339 hş./1960), eser daha sonra üç defa daha basılmıştır (1334 hş./1955, 1357 hş./1978, 1361 hş./1982). Kitabın indeksi Muhammed Cevâd tarafından hazırlanmıştır (*Fihrist-i Tefsîr-i Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr*, Tahrân 1363 hş.). Eser üzerinde seçme ve ince-

leme niteliğinde bazı çalışmalar da yapılmıştır (Rızâ Enzâbî Nejad, *Güzide-i Tefsîr-i Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr* [Tahrân 1364 hş.]); Muhammed Mehdi Rûknî, *Letâ'if ez Kur'an-ı Kerîm ber Güzide-i Keşfü'l-esrâr* (Tahrân 1365 hş.); Habîbulah Âmûzgâr, *Tefsîr-i Edebî ve 'İrfânî-yi Kur'an-ı Mecîd* (Tahrân 1360 hş.).

Meybüdü'nin Tahrân Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (nr. 7813) bulunan *el-Fuşûl fi ahvâlî'l-ümerâ'* ve *s-sâdâtî ve'l-kuḳât* adlı risâlesi Muhammed Taki Dânişpejûh tarafından yayımlanmıştır (*Ferheng-i İran-zemîn*, Tahrân 1348 hş., XVI, 44-89). Bu eserde de *Keşfü'l-esrâr*'da olduğu gibi konuları açıklamak için âyet, hadis, şiir ve menkıbelere yer verilmiştir. Müellifin kaynaklarda adı geçen *Erba'în Hadîş* adlı kitabı günümüze ulaşmamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Reşidüddin-i Meybüdü, *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr* (nşr. Ali Asgar Hikmet), Tahrân 1371 hş., neşredenin girişi, I, e-z; Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (nşr. Ali M. Ömer), Kahire 1396/1976, s. 58; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1478; Storey, *Persian Literature*, I, 1190-1191; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 986; Safâ, *Edebiyyât*, II, 257, 930-932; a.mlf., *Gencine-i Sûhan*, Tahrân 1363 hş., II, 119-123; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu*, Ankara 1974, s. 119-130; M. Ali Ayâzî, *el-Müfessirün*, Tahrân 1373 hş., s. 588-593; Mustafa Makribî, "Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr", *Reh-nûmâ-yi Kitâb*, II/2, Tahrân 1959, s. 407-409; Abdolvahap Yıldız, "Meybüdü (ö. 570/1174)'nin Hayatı, Şahsiyeti ve Eserleri", *Tasavvuf*, sy. 8, Ankara 2002, s. 63-77; Dihhudâ, *Luḡatnâme*, XXVI, 468.



RIZA KURTULUŞ

KEŞFÜ ESRÂRÎ'İ-BÂTİNİYYE

(كشف أسرار الباطنية)

İbn Mâlik el-Hammâdî'nin

(ö. 470/1077 [?])

Bâtınîler ve Karmatîler'e dair risâlesi.

İsmâiliyye mezhebine mensup Suleyhîler devrinde yaşayan müellif Ebû Abdülâh Muhammed b. Mâlik b. Ebû'l-Fezâil el-Hammâdî el-Yemânî'nin hayatı hakkında bilgi yoktur. Tam adı *Keşfü esrârî'l-Bâtiniyye ve ahbârî'l-Karâmiḳa* olan kitap, yazarının ifadesine göre kuruluş, işleyiş ve metodundaki gizlilik sebebiyle diğer mezhep mensuplarının tecessüs odağı olan Bâtınlığın gizliliklerini ortaya çıkarma gayretlerinin bir ürünüdür. İbn Mâlik, yaklaşık kırk sayfa hacmindeki eserinin başında "Suleyhî kişi" diye bahsettiği Ali b. Muhammed (ö. 473/1080) hakkında çirkin iddialar duyduğunu, fakat bunları ileri sürenlerin kanıtlarının bulun-

madığını, bu sebeple sırlarını ve kitaplarının muhtevasını öğrenip konunun iç yüzüne vâkıf olmak amacıyla onun mezhebine girmenin gerektiği kanaatine vardığını belirtir. Hammâdî, İsmâiliyye mezhebine girip onların prensiplerini öğrendikten sonra Yemen'deki liderleri olan Ali b. Muhammed'in küfür ve dalâlet ehlinen biri olduğunu ortaya koymak için eserini yazdığını ifade eder.

Keşfü esrârî'l-Bâtiniyye, Bâtînî İsmâîlîler'in telkin esasları hakkında bilgi veren bir mukaddimeden sonra mezhebin kuruluşuna kısaca temas eden bir bölümle Bâtînî Karmatîler'in önde gelen bazı liderlerinin faaliyetlerini anlatan ikinci bir bölümden oluşur. Mukaddimede Ali b. Muhammed'in, "me'zûn dâî" denilen ve killeri ve insanları mezhebe kazandırmaya çalışan (mükelleb) dâîleri bulunduğunu söyleyen Hammâdî, özellikle ikinci grubun tuzaklarına düşürdükleri kimselere Kur'an ve Sünnet'in zâhir ve bâtını olduğu, avamın gereksiz yere sıkıntılara katlandığı yolunda telkinde bulunduklarını kaydeder ve adaylarda gördükleri kabiliyete göre mezhebin sırlarını açıkladıklarını belirtir. Mezhebe girecek kişiye namazın da tıpkı zekât gibi yılda bir defa eda edilmesinin yeterli olduğu anlatılır. Namaz, zekât, oruç ve haccın zâhirinin yanı sıra bâtınının da bulunduğu, namazla zekâtın bâtînî mânada Muhammed ve Ali sevgisine işaret ettiği, onları sevenlerin bu vazifeleri yerine getirmiş sayılacakları iddia edilir. İbadet için temizliğin, ayrıca namaz ve oruç gibi dinî mükellefiyetlerin kaldırılması amacıyla "necvâ" denilen 12 dinarlık ödeme yapılması önerilir. Gerekli şartlar yerine getirildikten sonra A'râf süresindeki âyetten (7/157) hareketle adayın üzerindeki yüklerin kaldırıldığı ve zincirlerinin kırıldığı belirtilir. Allah'ın Kur'an'da haram kıldığı şarap ve kumardan maksadın Hz. Ali'ye muhalefet eden Ebû Bekir ve Ömer olduğu ileri sürülerek onlara sevgi duyulmaması şartıyla içki ile kumarın bir sakınca taşımadığı ifade edilir. Bu telkinleri yapan dâîler uzaktan münasebet kurarak bazı âyetleri de delil olarak kullanır. Risâlede daha sonra Bâtînî - Karmatî dâînin, mezhebine kazandırmak istediği kişiye dünyada iken cennete girmenin mümkün olduğunu söylediği belirtilir ve aday, 12 dinarlık ödemeyi de kapsayan bazı şartları yerine getirerek "el-meşhedü'l-a'zam" adı verilen, içki ile toplu fuhşun hâkim olduğu toplantılara katılma hakkını kazanır; böylece dinin gerektirdiği her türlü yükümlülüğün kur-

tularak tam bir bâtînî olduğu zikredilir. Söz konusu ettiği hususların kesin bilgi ve müşahedelerine dayandığını bildiren ve bunların doğruluğu konusunda Allah'ı şahit tutan müellif, aksini iddia edenlerin yalancı ve lânete müstahak kimseler olduğunu kaydeder. Risâlenin devamında Bâtînî - Karmatî davetinin Abdullah b. Meymûn el-Kaddâh ile başladığı belirtilir ve onun faaliyetlerine kısaca temas edilir. Daha sonraki bölümde Ebû Saîd el-Cennâbî, Hasan b. Mihrân ve Ali b. Fazl'ın şahsiyetleri anlatılır ve faaliyetlerinden söz edilir. Hammâdî risâlenin sonunda Ali b. Muhammed es-Suleyhî'ye dair bilgi verir.

Hammâdî'nin eserinin ilk baskısında gerek risâlenin nâşiri İzzet Attâr'ın gerekse bu neşir için yedi sayfalık bir sunuş yazısı kaleme alan M. Zâhid Kevserî'nin kitap ve müellifi hakkındaki övgülerinin tamamına katılmak mümkün değildir. Risâlenin birçok yerinde bâriz tarihî hatalar göze çarpmaktadır. Meselâ Abdullah b. Meymûn ile babası Meymûn el-Kaddâh yer yer birbirine karıştırılmakta ve Abdullah b. Meymûn'un 276 (889) yılında Kûfe'de ortaya çıktığı ileri sürülmektedir (s. 17). Meymûn el-Kaddâh ve oğlu Abdullah'ın Ca'fer es-Sâdık'ın çağdaşları olduğu, Abdullah b. Meymûn'un ondan rivayette bulunduğu dikkate alındığında müellifin verdiği bilgilerle bir asırlık bir fark ortaya çıkmaktadır. Ebû Saîd el-Cennâbî ile oğlu Ebû Tâhir el-Cennâbî'yi de birbirine karıştıran Hammâdî, 317 (929) yılında Ebû Tâhir el-Cennâbî tarafından gerçekleştirilen Kâbe baskını 301'de (913-14) ölen babası Ebû Saîd'e nisbet etmektedir (s. 33). Bununla birlikte eser özellikle Yemen'deki Bâtînî İsmâiliyye'ye dair önemli kaynaklardan biridir. Bâtînîlerin mezheplerine davet yöntemleriyle ilgili verilen bilgilerin bu alanda araştırma yapacak kimseler için faydalı olacağı belirtilmiştir.

Keşfü esrârî'l-Bâtiniyye'nin ilk neşri (bk. bibl.), bazı dip notlarının eklenmesiyle Süheyl Zekkâr tarafından *Aḥbârü'l-Ḳarâmiṭa*'da tekrarlanmıştır (Dimaşk 1402/1982, s. 201-251). Eserin diğer bir neşrini Muhammed Zeynühüm Muhammed Azb gerçekleştirmiştir (Kahire 1986). İsmail Hatip Erzen'in ilk baskısından Türkçe'ye çevirdiği eserin başında Ahmet Hamdi Akseki'nin önsözü, sonunda da mütercimnin elli sayfalık ilâveleri yer almaktadır (*Bâtînîlerin ve Karmatîlerin İç-yüzü*, Ankara 1948).

BİBLİYOGRAFYA :

Hammâdî, *Keşfü esrârî'l-Bâtiniyye* (nşr. İzzet Attâr), Kahire 1357/1939; Ziriklî, *el-A'lam* (Fethullah), VII, 16.



AVNÎ İLHAN

KEŞFÜ'L-HAFÂ

(كشف الحفاء)

İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî'nin
(ö. 1162/1749)

halk arasında hadis diye yaygın olan
rivayetlere dair eseri.

Tam adı *Keşfü'l-hafâ*' ve *müzîlül-il-bâs 'amme'stehere mine'l-eḥâdîs 'alâ elsineti'n-nâs* olup halk arasında hadis diye yaygın olan rivayetlerden hangisinin sahih hadis, hangisinin uydurma rivayet, vecize, atasözü, hikmetli söz olduğunu belirlemek amacıyla kaleme alınmıştır. Büyük ölçüde Şemseddin es-Sehâvî'nin *el-Maḳâşidü'l-ḥasene*'sine dayanıp onu ihtisar eden ve içine aldığı 3281 rivayetle benzeri çalışmaların en kapsamlısı olan eserde yalnız hadisi nakleden sahâbî ve hadisi eserine alan müellif zikredilmiş, muteber hadis imamlarının kitaplarından bazı bilgiler eklenmiştir. Aclûnî, sık sık kullandığı "kāle fî'l-asl" ifadesiyle Sehâvî'nin adı geçen eserine atıfta bulunmuştur. Ayrıca temel hadis kaynaklarının yanı sıra Ebû Nuaym'ın *Hilyetü'l-evliyâ*'ı, Beyhâkî'nin *Şu'abü'l-imân*'ı, Radiyyüddin es-Sâgânî'nin *Meşâriḳü'l-envâr*'ı, İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-Le'âli'l-mensûre*'si, Süyûtî'nin *ed-Dürrü'l-mütneşîre*'si, İbnü'd-Deyba'n *Temyizü't-ṭayyib mine'l-ḥabîs*'i, Ali el-Kârî'nin *el-Esrârü'l-merfû'a*'sı, Necmeddin el-Gazzî'nin *İtkânü mâ yaḥsün mine'l-aḥbârî'd-dâ'ireti 'ale'l-elsün*'ü gibi eserlerden yararlanmıştır.

Rivayetlerin alfabetik olarak düzenlendiği kitapta kısa metinlerin tamamı, uzun olanların ilk cümlesi kaydedilmiş, ardından bunların değerlendirilmesine geçilerek önce rivayetin bulunduğu kaynak, hangi sahâbî tarafından hangi lafızla rivayet edildiği gösterilmiş, hadisin merfû, mevkuf veya maktû, isnadının sahih, hasen, zayıf, mürsel ya da muttasıl olduğu belirtilmiştir. Uzun da olsa hadislerin tamamı nakledilmiş, hadis niteliği taşımayan sözlerin kime ait olduğu biliniyorsa bu husus bildirilmiş, rivayetin anlamı ve garib kelimeleri açıklanmış, fikhî hadislerde bazan mezheplerin görüşleri de zikredilmiştir. Aclûnî rivayetleri değerlendirirken çoğunlukla önceki âlimlerin görüşlerinden faydalanmıştır. Bazan bunları

tashih etmişse de kendi yorumları fazla bir hacim tutmamaktadır. Eserde rivayetlerle ilgili şiirlere, benzer anlamı taşıyan diğer hadislerle, muhtevayı destekleyen âyetlere de yer verilmiştir.

Acılûnî'nin bazı âlimlerin mevzû kabul ettiği rivayetleri savunduğu, bunların za'yıf veya hasen li-gayrihi olduğunu ileri sürdüğü, bazan bir rivayeti nakleden herhangi bir kaynağı zikretmekle yetindiği, bir rivayet hakkında âlimlerin görüşlerini kaydetmekle beraber kesin bir kanaat ortaya koymadığı görülmektedir. Hadis olmadığını belirttiği veya tereddüdünü dile getirdiği çeşitli sözlerin mânâsının sahih olduğunu ifade ettiği gibi bir kısım rivayetlerin de mânâsının bâtil olduğunu söylemektedir. Kitapta sehven yapılmış tekrarlar (1094 = 1163, 1181 = 1186, 1706 = 1753, 1884 = 1885, 2006 = 2009, 2459 = 2488, 2196 = 2259 = 2311 ...), bir değerlendirme yapılmadan bırakılmış rivayetler (986, 1047, 1367, 1548, 1858, 1987, 2081, 2195, 2203, 2333, 2334 ...), hadis olup olmadığına karar verilemeyip araştırılması istenen sözler de (12, 183, 247, 515, 745, 805, 919, 1069, 1254, 2015, 2206, 2305, 2493 ...) bulunmaktadır.

Eserin sonunda (II, 544-570) müellifin İbnü'd-Deyba', İbn Hacer el-Askalânî ve Süyûtî'den yaptığı nakillerden oluşan bir bölüm yer almaktadır. Burada bazı âlimlerin sözleri, hayatları, kabirleri, kitapları hakkındaki yaygın hatalara işaret edilmiş, hangi konulardaki rivayetlerin uydurma olduğu belirtilmiştir. Yine bu kısımda eserdeki hadislerin genellikle ilk iki kelimesi zikredilerek iman, ilim, tahâret, salât, zekât, nikâh gibi başlıklar altında ve alfabetik sıra gözetilmeden fihrist niteliğinde yeni bir düzenleme yapılmıştır. Önce Beyrut'ta (I-II, 1351/1932), daha sonra Ahmed el-Kalâş tarafından nisbeten tashih ve tertip edilerek yine Beyrut'ta (I-II, 1399, 1403, 1405, 1408), ayrıca Halep ve Kahire'de (ts., Mektebetü't-türâsî'l-İslâmî, Dârü't-türâs) basılan eserin tahkikli bir neşrine ihtiyaç vardır.

BİBLİYOGRAFYA :

İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ'* (nşr. Ahmed el-Kalâş), Beyrut 1985, I-II; Sehâvî, *el-Makâşidü'l-hasene* (nşr. Abdullah Muhammed es-Siddîk), Kahire 1375; Süyûtî, *ed-Dürrerü'l-müntesire* (nşr. M. Abdülkâdir Atâ), Kahire, ts. (Dârü'l-i'tisâm); İbnü'd-Deyba', *Temyizü't-tayyib mine'l-habîş* (nşr. M. Osman el-Huş), Kahire 1405/1985; İbn Himmât ed-Dimaşkî, *et-Tenkit ve'l-ifâde fi tahrici eḥādîsi Ḥâtîmeti Sifri's-sa'âde* (nşr. Ahmed el-Bezre), Dimaşk 1407/1987; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul 1989, s. 132-136.



BÜNİYAMİN ERUL

KEŞFÜ'İ-MAHCÛB

(كشف المحجوب)

Hücvîrî'nin

(ö. 465/1072[?])

tasavvufun teorik ve pratik konularını sistematik olarak işleyen eseri

(bk. HÜCVİRİ).

KEŞFÜ'Z-ZUNÛN

(كشف الظنون)

Kâtib Çelebi'nin

(ö. 1067/1657)

bibliyografik eseri.

Çok yönlü kişiliğiyle XVII. yüzyıl Osmanlı bilim ve düşünce hayatında önemli bir yer edinen Kâtib Çelebi'nin Arapça yazdığı eser kapsamlı bir bibliyografya ve ilimler ansiklopedisi mahiyetindedir. Alfabetik sıraya göre düzenlenmiş olan eserin ilk adı *Kitâbü İcmâli'l-fuṣûl ve'l-ebvâb fi tertibi'l-ʿulûm ve esmâ'i'l-kitâb*'dır. Müellif yaptığı ilâve ve düzeltmelerden sonra bu ismi *Keşfü'z-zunûn ʿan esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* olarak değiştirmiştir. Kitapta yer alan bilgiler geniş ölçüde Arapça literatürle ilgili olmakla birlikte aralarında Farsça ve Türkçe çalışmalar hakkında olanlar da vardır. *Keşfü'z-zunûn*'un telifi yirmi yılda gerçekleşmiş, Kâtib Çelebi bu zaman zarfında eserini, Halep sahafalarında başladığı (1043/1633) araştırma ve incelemelerini çeşitli şehirlerin sahaf ve kütüphanelerinde sürdürerek tamamlamıştır.

Keşfü'z-zunûn, adından da anlaşıldığı gibi kitapların (kütüb) yanında ilmi disiplinleri de (fünûn) ele almış, yani ilimlerin sayımı ve taksimini de konu edinmiştir. Eserin, Kâtib Çelebi'nin ilim anlayışını yansıtmaya bakımından önem taşıyan beş bölümlü mukaddimesinde bilginin tanımı, ilimlerin İslâm dünyasında ortaya çıkışı ve gelişmesi, alanlarıyla sınırları ve medeniyetle olan ilişkileri, kitap telif biçimleri ve şerh geleneğinin çeşitli tarzları gibi konular işlenmiştir. Kitabın yazımında tekrarlardan olabildiğince uzak durulmuş, ismi bilinen bir eserin yeri geldikçe müellifi, biliniyorsa telif tarihi, gerektiğinde bab ve fasılları, varsa üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler geçtikleri yerde verilmiş yahut geçecekleri yere işaret edilmiştir. Türkçe ve Farsça eserler özellikle belirtilmiş, bizzat görülen kitapların başlangıç cümleleri aktararak benzer isimler taşıyan çalışmaların birbirine karıştırılmasının önüne geçilmiştir. Eser ve mü-

ellifler hakkında incelenen kitaplar dışında tarih ve tabakat literatüründen de faydalanılmıştır. İlim dalları -meselâ il-mü'l-fikhın "f" harfinde ele alınması gibi- ait oldukları harf sırasında konu edilmiştir. Kâtib Çelebi'nin ilimler hakkında verdiği bilgilerde Hafîdû's-Sa'd olarak tanınan Ahmed b. Yahyâ et-Teftâzânî'nin *Mecmû'atü'l-ʿulûm*'u (*Mecmû'atü'l-Hafîd*), Taşkoprizâde'nin *Miftâhu's-sa'âde'si*, Molla Lütfî'nin *el-Meṭâlibü'l-ilâhiyye fi mevzû'âtü'l-ʿulûm*'u ve Sadred-dinzâde eş-Şirvânî'nin *el-Fevâ'idü'l-hâkaniyye'si* gibi ilimler taksimine dair literatürden yararlandığı anlaşılmaktadır (bk. I, 2-3; II, 1905-1906). Eserde uygulanan yöntemin özellikle alfabetik bibliyografya usulünü takip etmek, müelliflerin ölüm ve eserlerin telif tarihlerini vermek, bizzat görülen eserlerin başlangıç cümlelerini aktarmak, bir kitabın bab ve fa-

Keşfü'z-zunûn'un ilk iki sayfası (TSMK, Revan Köşkü, nr. 2059)



sılları hakkında bilgi vermek gibi yenilikler taşıdığı görülmektedir. *Keşfü'z-zunûn*'da 15.000'e yakın kitap ve risâle, 10.000 kadar da müellif adı geçmekte, 300'ü aşkın ilim dalı hakkında bilgi verilmektedir. Eser, malzemesinin birbirinden çok farklı sahalarla ait olması ve başvurulacak kaynaklardaki eksiklik ve hataların aynen aktarılması yüzünden bazı aksaklıklar içerse de bunlar hacminin büyüklüğü ve kapsamı karşısında önemsiz kalmaktadır. Kâtib Çelebi'nin kaynakları arasında İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i, İbnü'l-Kiftî'nin *İḥbârü'l-ulemâ'*, Taşköprizâde'nin *Miftâhu's-sa'âde*'si, İbn Haldûn'un *Mukaddime*'si, Sübkî'nin *Ṭabaḳât*'ı ve İbn Hallikân'ın *Vefeyâtü'l-a'yân*'ı başta gelmektedir.

Keşfü'z-zunûn'a çeşitli zamanlarda birçok zeyil yazılmış, muhtevası yeni bilgiler ışığında ikmal edilmeye çalışılmıştır. Başlıca zeyil müellifleri arasında olan Halepli Hüseyin el-Abbâsî en-Nebhânî, Vişnezâde İzzetî Mehmed Efendi, Riyâzizâde Abdülatîf b. Muhammed Kâtib Çelebi'nin çağdaşlarıdır. Hanîfzâde Tâhir Ahmed Efendi'nin de (ö. 1802) *Âşâr-ı Nev* adında bir zeyli vardır. Esere yazılan en son ve en meşhur zeyil ise Bağdatlı İsmâil Paşa'nın (ö. 1920) *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*'udur.

Keşfü'z-zunûn'un ilk ilmi neşrini Gustav Leberecht Flügel, Latince tercümesiyle birlikte yedi cilt halinde gerçekleştirmiştir (I-II, Leipzig 1835-1837; III-VII, London 1842-1858; tıpkıbasımları Beyrut, ts. [Dâru Sâdir]; Beyrut 1992). Mısır (1274) ve İstanbul'da (1310) aynen basılan eserin diğer ilmi neşri, M. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge tarafından mevcut yazma ve basma nüshalarla zeyiller gözden geçirilip müellif nüshasıyla kar-

şılaştırılarak yapılmıştır (İstanbul 1941-1943, 1971-1972; tıpkıbasım, Tahran 1387/1967). Hanîfzâde'nin *Âşâr-ı Nev*'i *Keşfü'z-zunûn*'un Flügel neşrinin VI. cildinin sonunda, Riyâzizâde'nin *Esmâ'ü'l-kütübi'l-mütemmim li-Keşfi'z-zunûn*'u Muhammed Altuncî tarafından Kahire'de (1977), Bağdatlı İsmâil Paşa'nın *İzâhu'l-meknûn*'u ise I. cildi M. Şerefettin Yaltkaya ve Kilisli Rifat Bilge, II. cildi Kilisli Rifat Bilge neşri olmak üzere *Keşfü'z-zunûn* ile birlikte İstanbul'da basılmıştır (1945-1947, 1972; tıpkıbasım, Tahran 1387/1967).

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'z-zunûn, I-II; ayrıca bk. Şerefettin Yaltkaya'nın mukaddimesi, I, 7-16; a.m.f., *Mizânü'l-hak: İslâm'da Tenkit ve Tartışma Usûlü* (s. nşr. Süleyman Uludağ - Mustafa Kara), İstanbul 2001, s. 143, 148; İbn Haldûn, *Mukaddime*, III, 1119-1125; Orhan Şaik Gökyay, *Kâtip Çelebi: Yaşamı, Kişiliği ve Yapıtlarından Seçmeler*, Ankara 1982, s. 32-33, 331-383; a.m.f., "Kâtip Çelebi: Hayatı, Şahsiyeti, Eserleri", *Kâtip Çelebi: Hayatı ve Eserleri Hakkında İncelemeler*, Ankara 1985, s. 3-90; İsmail Güleç, *Bir Bibliyografik Biyografi Denemesi*, *Kâtip Çelebi: Hayatı, Kişiliği, Eserleri ve Keşfü'z-Zunûn*'u, İstanbul 1998, s. 35-49.



İLHAN KUTLUER

KEŞİŞ

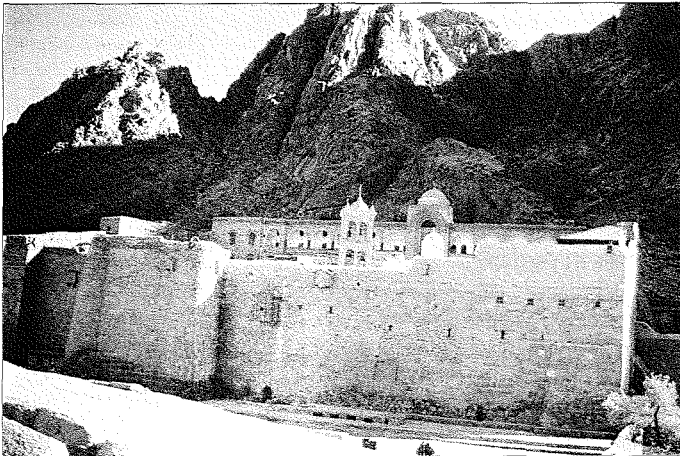
Bazı dinlerde ıssız bir yerde tek başına veya manastırda cemaat halinde münzevi hayat süren zâhidler için kullanılan terim.

Başta Hristiyanlık ve Budizm olmak üzere birçok dinî gelenekte keşişlik önemli bir yer tutar. Farsça'da hristiyanların âlim, zâhid ve ileri gelen din adamlarını tanımlamak için kullanılan *keşiş* kelimesinin, Süryânîce'de "pîr, şeyh, kâhin" anlamındaki karşılığı *keşişâ*, Ârâmnice'de *keşişâdır* (Muhammed Hüseyin-i Tebrîzî, *Burhân-ı Kâfî*, III, 1657). Arapça'da bu

kelime *kas* ve *kissîs* ile karşılanmış olup Türkçe'de Farsça kullanımı yaygınlık kazanmıştır. Arapça'da ayrıca nefis tezkiyesi için manastırda münzevi hayat yaşayan hristiyan zâhidleri tanımlamak için *râhib* (korkan, çeken) kelimesi de kullanılmaktadır (*Tâcü'l-arûs*, "rhh" md.). Batı dillerinde keşiş ve keşişlikle ilgili kelimeler (İng. monasticism, monk) "ıssız; yalnız yaşayan" anlamlarındaki Grekçe *monos* kelimesinden türetilmiş, *monasterion* ve *monastikos* manastır keşiliğini, *monakhos* erkek keşişi, *monastria* kadın keşişi ifade etmek üzere kullanılmıştır. Budizm'de erkek ve kadın keşişler ortak olarak keşişlik kurumunu da belirten *sangha* kelimesiyle adlandırılır. Ayrıca erkek keşişlere *upāsakas*, kadın keşişlere *upāsikas* denir.

Hayat tarzı açısından keşiliği iki sınıfta ele almak mümkündür. a) Tek başına çöle, dağa ya da ormana çekilerek hiç kimse ile görüşmeden münzevi hayat yaşamayı tercih edenler (hermits). Bunlar arasında bir direğe, sütuna veya bir ağaç tepesine çıkarak ya da bir hücreye kapanarak insanlarla iletişim kurmadan tefekkürle meşgul olanlar da vardır. Günümüzde fazla yaygın olmayan bu keşişlik türüne daha ziyade Hindu ve Jainist geleneğinde rastlanmaktadır. Ayrıca hristiyan literatüründe hermitler denilen Aziz Antony gibi gezgin keşişler de bu gruba girer. b) Umumiyetle manastırlarda bir tarikat disiplinine bağlı olarak cemaat hayatı sürdürmeyi ilke edinenler (cenobites). Genelde Hristiyanlık'taki uygulama için kullanılan "monastisizm" terimi yanında Budizm'deki "sangha" ve Hinduizm'deki "samnyâsin" bu tarz bir keşiliği ifade etmektedir.

Keşişlikte en önemli hususların başında, keşişin sahip olduğu statüye uygun olarak hedeflediği özel amacı gerçekleştirmeye yönelik belirli bir program ve disipline göre yaşaması gelmektedir. Hristiyanlık'ta Benedictine ve Budizm'de Vinaya kuralları keşişlerin yaşantısını tamamen özel bir dinî hedefe yöneltir. Keşişler bu özel statüye genellikle belirli bir giriş töreniyle adım atarlar. Keşişliğe başlayan kişi ayırt edici bir elbise giyer ve bazan vücuduna özel bir şekil verir (Budist keşişlerin başlarını kazıtmaları ya da hristiyan keşişlerin İsa'nın başına konulan dikenli tacın temsili olarak başlarının tepe kısmındaki saçlarını kazıtmaları [tonsure] gibi). Yine keşişliğe başlayan kimse bazan özel birtakım nesneler taşır. Meselâ Budist keşişler bir asâ ve dilenme taşı taşır-



Mısır'da keşiş hayatının yaşandığı Sinâ yarımadasındaki Katherina Manastırı

ken Jainist keşişler yürüdükleri yolu süpürmek için bir süpürge, bulundukları havayı süzmek için burunlarında bir perde ve içtikleri suyu süzmek için bir süzgeç taşırlar.

Açık bir yasaklama olmamasına, hatta Buda gibi manastır keşişliği kurucularının kadınlara keşişlik için izin vermesine rağmen keşişler genelde erkeklerden oluşur. Kadın, kişiyi günaha sevkeden bir varlık olarak kabul edildiği için keşişlerin evlenmesine izin verilmez. Yunanistan'da Athos dağında bulunan manastıra kadınların girmesi yasaktır. Bununla birlikte hem Hristiyanlık'ta hem Budizm'de kadın keşişler ve kadın manastırları var olmuş, ancak kadınlarla erkeklerin birbirine karışması yasaklanmıştır. Keşişliğin ömür boyu sürmesi esas olmakla beraber farklı geleneklerde geçici olarak keşiş hayatı yaşama gibi uygulamalar da mevcuttur.

Bütün keşişlerin uyması gereken kuralların başında yoksulluk, alçak gönüllülük, bekârlık ve iffet gibi ihtirasları kırmayı, teslimiyet ve alçak gönüllülüğe teşvik etmeyi amaçlayan hususlar gelir. Keşişlerin mal mülk edinmesi, dünyaya bağlanması hoş karşılanmaz. Manastırda yaşayan keşişler cemaat kurallarına uymak ve bir yol göstericiye itaat etmek zorundadır. Öte yandan sessizlik, meditasyon, tefekkür, dua, oruç ve nefis terbiyesi gibi hususlara riayetle ilgili, uygulayana ve geleneklere göre değişiklik arzeden kurallar da bulunmaktadır.

Sembolizmin keşişlikte önemli bir yeri olduğu görülmektedir. Birçok âyin ve uygulamada ölüm ve yokluk temaları işlenir. Meditasyonla keşişler melekler, atalar ya da aydınlanmış kişiler âlemiyle temas kurmaya çalışır. İnziva hayatı hem

keşişin kendisinin hem diğer insanların günahları için bir kefarete olarak değerlendirilir. Ilımlı bir inziva hayatını benimseyen keşişler çoğunluktadır; ancak dünya hayatından tamamiyle uzaklaşarak kaçtı bir inziva hayatı yaşayanlar da vardır.

Keşişlerin cemaat halinde ruhban hayatı sürdürdükleri mekânlar olarak manastırlar inşa edilmiştir. Manastırlarda yaşayan keşişlerin (monk) dinî ve seküler meselelerdeki âmiri "abbot" (baba) adını alan rahiptir, rahibelerin (nun) idarî ve dinî açıdan âmiri de "abbess" denilen başrahibedir. Manastırlarda keşişlerin yeme, içme, dua, meditasyon, uyuma, çalışma gibi faaliyetleri belirli kurallara bağlanmıştır. Çan veya zil sesleri ya da başka işaretler keşişleri uyumlu bir programa yönlendirir. Manastırdaki hayat halktan toplanan yardım ve bağışlarla sürdürülebildiği gibi manastırların kendilerine ait sürekli gelirleri de olmuştur.

Manastırlarda yaşayan keşişler belirli bir disiplin içerisinde kutsal metinleri okuma, kopyalama ve araştırma çalışmalarını da yürütürler. Ayrıca dinî esasların manastır içinde ve dışında öğretilmesi, tebliğ edilmesi işini de üstlenirler. Bu konuda Budist viharaları önemli öğrenme merkezleri olmuştur. Belirli kurallara bağlı olarak keşişler normal halkla da ilişki içerisinde olabilirler. Keşişler inanan insanlara çeşitli dinî hizmetler yanında eğitim, sağlık ve tarım gibi alanlarda da yardımcı olur, inanmayanlara ise tebliğ faaliyetlerinde bulunurlar. Hristiyan keşişleri, Ortaçağ'dan itibaren birer misyoner olarak Hristiyanlığın yayılması amacıyla dünyanın en ücra köşelerine kadar her yere gidip faaliyet göstermişlerdir.

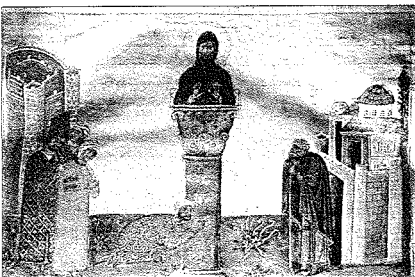
Zühde dayalı bir hayat tarzı, mistik düşünce, meditasyon vb. uygulamalar Hristiyanlık öncesi dönemde, başta çeşitli gnostik gruplar olmak üzere Ortadoğu'nun birçok dinî geleneğinde de mevcut olmakla birlikte Hristiyanlık'ta keşişliğin III. yüzyılda ortaya çıktığı kabul edilir. İskenderiyeli Origen (ö. 250) dua, iffet ve sıkı bir dinî hayata önem vermesinden dolayı "monastik teolojinin babası" diye adlandırılmasına rağmen Hristiyanlık tarihinde münzevi keşişliğin Mısır'da çöle çekilerek zâhidane bir hayatı tercih eden Aziz Antony ile başladığı belirtilir. Manastır hayatına dayalı keşişliğin ise 320 yıllarında yine Mısır'da Pachomius tarafından başlatıldığı ileri sürülür. Keşişlik Mısır'dan Sînâ yarımadasına, Filistin ve Suriye'ye de yayılmıştır. Bu bölgeler müslümanlar tarafından fethedildiğinde de

önemli keşişlik merkezleri olmaya devam etmiştir. Kuzey Mezopotamya'da keşişliğin Pachomius'un talebelerinden Mar Augin tarafından kurulduğu kabul edilir. İzala dağındaki manastır bu bölgede keşişliğin merkezi haline gelmiştir. V. yüzyılın sonlarına doğru yöredeki manastırlarda bekârlık kuralı çiğnenerek erkek ve kadın keşişlerin birbiriyle evlenmeye başlayıp keşişlik kuralları ihlâl edilince bir Nestûrî rahip olan Kâşgarlı Abraham'ın hareketi gibi manastır hayatını düzenleyen kurallara yönelik bazı reform girişimlerinde de bulunulmuştur.

Anadolu'da keşişlik Caesareali Basil (ö. 379) ve kız kardeşi Macrina'nın faaliyetleriyle yaygınlık kazandı. İstanbul ve X. yüzyıldan itibaren Athos dağı birer keşişlik merkezi haline geldi. Keşişler Doğu Avrupa'nın hristiyanlaştırılmasında aktif rol oynadılar. Böylece Anadolu ve Yunanistan'dan keşişlik Doğu Avrupa ve Rusya'ya yayıldı.

Keşişlik kurumu Batı hristiyanları arasında IV. yüzyıldan itibaren yayılmaya başladı. Jerome (ö. 420), Roma'daki aristokratlar içinde zühde dayalı hayat tarzını benimseyen gruplar meydana getirdi. IV. yüzyılın sonlarına doğru İtalya, Fransa ve İspanya'da çeşitli keşiş toplulukları oluşmuştu. Batı Hristiyanlığındaki keşişlik kurumunda, Monte Cassino'da tesis ettiği manastırında keşişlik disipliniyle ilgili bazı kurallar belirleyen Nursialı Benedict'in (ö. 543) ayrı bir yeri vardır. Benedict sonrası dönemde Batı'da keşişlik hızla yayıldı. Papa I. Gregory'nin (ö. 604) bizzat kendisi bir keşişti. Ortaçağ'da birçok kralın keşişleri ve keşişlik teşkilâtını himaye etmesiyle keşişlik önemli bir kurum haline geldi, manastırlar hızla zenginleşti; ancak bunun tesiriyle keşişliğin temel öğretilerinden de uzaklaşmaya başlandı. Bu durum çeşitli reform hareketlerine zemin hazırladı. İlk büyük reform hareketi Anianeli Benedict'e (ö. 821) aittir. Aynı şekilde X. yüzyıldaki Cluny ve XI. yüzyıldaki Cistercianlar hareketi keşişliğin aslına döndürülmesi amacını taşıyordu. Yine XI ve XII. yüzyıllarda Batı keşişliğinde gezgin keşiş vâziliğini tekrar canlandırma yönünde bir dizi atılım gerçekleştirildi. Romuald, Joan Gualbert ve Aziz Bruno gibi kişiler, Benediktinizm'i inzivâya dayalı hayat tarzıyla birleştirmeyi hedefleyen keşiş cemaatleri oluşturdular. XIII ve XIV. yüzyıllarda keşişlik gerilemeye başladı. XVI. yüzyılda Martin Luther ve diğer reformistler bu kuruma bazı eleştiriler yönelttiler. Buna karşı reform hareketleri

X. yüzyılın sonlarında Bizans İmparatoru II. Basileios için hazırlanan *Menologion*'un içindeki bir minyatürde sütun üzerinde keşiş hayatı yaşayan Aziz Simeon Stylites'in tasviri



sırasında keşişlik teşkilâtı yeniden gözden geçirilerek canlandırılmaya çalışıldı. XVIII. yüzyıl Aydınlanma döneminde keşişlik açısından gerileme yeniden başladı. Özellikle Fransız devriminden sonra manastırlar kapatıldı ve yakıldı. XIX ve XX. yüzyıllarda ise keşişlik teşkilâtı tekrar canlanmaya başladı.

Budizm'de keşişlik uygulamasının Buda tarafından başlatıldığı kabul edilir. Geleneksel inanca göre Buda tahtını terkedip münzevi zâhid olarak yaşadı ve etrafında birçok talebe toplandı. Buda sonrası dönemde keşişlik Budizm'in temel kurumu haline geldi; zira keşişler doğru inancın gerçek temsilcisi olarak kabul edildi. Başlangıçta Budist keşişler gezgin zâhid görünümündeydiler. Dilenme bu keşişlerin önemli özelliklerinden biriydi. Buda devrinde gezici keşişler ve yardım toplayıcıların bir araya geldiği bahçeler (aramalar) daha sonra manastır vi-hara halini aldı; mağaralardan oluşan basit ikamet yerleri de zamanla muhteşem mağara manastırlarına dönüştü, cemaat şeklinde bir arada yaşama yaygınlaştı (keşişlik kavramı ve uygulamaları hakkında İslâm'ın görüşü için bk. RUHBAN).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed Hüseyin-i Tefrîzî, *Burhân-ı Kâfi* (nşr. Muhammed Muîn), Tahran 1342 hş., III, 1657; *Tâcü'l-'arûs*, "rhh" md.; E. R. Hardy, "Monasticism", *A Dictionary of Christian Ethics* (ed. J. Macquarrie), London 1967, s. 216-217; M. Southwold, *Buddhism in Life*, Manchester 1983, s. 214-218; P. Harvey, *An Introduction to Buddhism, Teaching, History and Practices*, Cambridge 1990, s. 217-243; A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, New York 1991, s. 291-294; *Documents of the Christian Church* (ed. H. Bettenson), Oxford 1992, s. 116-132; O. Zöckler, "Asceticism, Christian", *ERE*, II, 73-80; F. Cabrol, "Monasticism", a.e., VIII, 781-797; A. S. Geden, "Monasticism, Buddhist", a.e., VIII, 797-802; a.mlf., "Monasticism, Hindu", a.e., VIII, 802-805; G. Weckman, "Monasticism, An Overview", *ER*, X, 35-41; M. Colcut, "Monasticism, Buddhist", a.e., X, 41-44; B. McGinn, "Monasticism, Christian", a.e., X, 44-50.



ŞİNASI GÜNDÜZ

el-KEŞKÛL (الكشكول)

Bahâeddin el-Âmilî'nin
(ö. 1031/1622)

güzel söz, şiir, nükte
ve fıkraları topladığı antolojik eseri.

Farsça'da "dilenci; dilenci çantası, dağarcık, torba" gibi anlamlara gelen **keş-kûl** kelimesi Arapça'da "mecnua, antoloji" mânasını ifade etmekte olup Âmilî'nin

nin bu eseriyle özdeşleşmiştir. Telif tarzı itibarıyla Türk edebiyatındaki cönkleri hatırlatan *el-Keşkûl*, müellifin hayatı boyunca okuduğu eserlerde karşılaştığı güzel ve ilginç parçaların düzensiz biçimde bir araya toplanmasıyla meydana gelmiştir. Âmilî, önsözünde gençlik yıllarında yazdığı *el-Mihlât* adlı kitabından sonra güzel ve parlak latifeler, büyüleyici şiirler, etkili öğütler, zarif fıkralar bulduğunu söylemekte, eseri bu kitabın devamı olarak telif ettiğini belirtmektedir. Ayrıca eserini düzeltme ve bölümlere ayırma fırsatı bulamadığını, çalışmasına, *el-Mihlât*'in ismine uygun olsun diye onun Farsça karşılığı olan *el-Keşkûl* adını verdiğini ve ilkinde zikrettiği hiçbir şeyi burada tekrarlamadığını söylemektedir.

el-Keşkûl'de tefsirle ilgili açıklamalara, hadislerle dair bilgilere, Arap grameri, lugatı ve belâgatına dair kısımlara, düşündürücü fıkralara, ilginç hikâye ve kıssalara, seçme şiirlere, Hz. Ali, Yunan filozofları, hükümdarlar ve bazı ünlülere ait hikmetli sözlerle, vecize ve atasözlerine, gazel, methiye, fahriye ve mersiyelelere, vasiyet, mektup ve hutbelere, tasavvuf, felsefe ve ahlâka, kelâm, tevhid ve ilâhiyâtâ dair bilgilere, matematik ve matematikle ilgili lugazlara, cebir, geometri ve astronomi gibi müsbet ilimlere dair bahislere, müstehcen fıkra ve şiirlere, bazı meşhur âlimlerin vefat, bazı eserlerin yazılış tarihlerine, Hristiyanlık'la ilgili konulara, Kur'an'daki kelime ve harf sayısına vb. hususlara dair bilgilere yer verilmiştir. Eseri iki cilt halinde neşreden Tâhir Ahmed ez-Zâvî (Kahire 1380/1961) her iki cildin sonuna koyduğu indekste bu konuları yetmiş iki başlık altında toplamıştır.

Âmilî'nin kendisine ve babasına ait önemli miktarda şiirle birlikte *el-Keşkûl*'de Arap edebiyatında asırlardan beri şöret bulmuş çok sayıda kaside yer almaktadır. Eserdeki 220 Arap ve 126 İran şairine ait şiirler 5000 beyte ulaşmaktadır (Ömer Ferruh, II, 343). Müellif çeşitli konularda ve özellikle tefsire dair açıklamalarında kendi görüşlerine de yer vermiştir (*el-Keşkûl*, I, 240-241, 272). Beş cilt olarak hazırlanan eserin ciltlerinin başında ve sonunda müellife ait bazı risâleler de yer almaktadır. Tefsire dair açıklamaların birçoğu başta Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'i ile onun bazı hâşiyelerinden, Fahreddin er-Râzî, Beyzâvî, Nisâbü'rî, İbn Cerîr et-Taberî'nin tefsirlerinden, ansiklopedik bilgilerin çoğu da Safedî'den nakledilmiştir. Arap edebiyatında bu tür

eserlerin en iyi örneklerinden olan kitap, müellifin geniş kültürünü, ince zevkini gösterdiği gibi telif edildiği çağın edebiyat ve kültür seviyesine de ışık tutmaktadır.

Eser ilk defa Tahran'da yayımlanmış (1266), bunu Kahire, Bulak, Beyrut, Tahran, Kum ve Bombay'da yapılan baskılar takip etmiştir. Tahran ve Kum neşirlerinde yer alan bazı Farsça şiirler ve matematikle ilgili kısımlar Kahire, Bulak ve Beyrut baskılarında çıkarılmıştır. Kitabın Libya müftüsü Tâhir Ahmed ez-Zâvî tarafından yapılan neşri en mükemmel olanıdır (I-II, Kahire 1380/1961). Bunun sonunda (II, 429-502), Bulak baskısında (1288) olduğu gibi Âmilî'nin *Vesiletü'l-fezv ve'l-emân fi medhi şâhibi'z-zamân* adlı kasideine Şeyh Ahmed el-Menîni'nin 1151'de (1738-39) yaptığı şerh de yer almaktadır.

el-Keşkûl adıyla telif edilen ilk eser, İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye (ö. 726/1325; Haydar el-Abdelî ya da İbnü'l-Mü'mer'e) nisbet edilen, Ehl-i sünnet-Şîa ihtilâfına dair *el-Keşkûl fi mâ cerâ 'alâ (li-) âli'r-Resûl'dûr* (Necef 1372). Ancak edebî ve antolojik nitelikte ilk eser Âmilî'nin *el-Keşkûl*'üdür. Daha sonra *el-Keşkûl* veya *Mecmû'a Keşkûliyye* adıyla değişik konulardaki derlemeleri içeren doksana yakın eser kaleme alınmıştır. Bunların çoğu İranlı Şîi yazarlara aittir (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, XVIII, 70-83; XX, 99-101). Zeynüddin Muhammed b. Hasan el-Âmilî'nin *Ravzatü'l-havâtır ve nüzhetü'n-nevâzır*'ı (*İzâhu'l-meknûn*, I, 594), Şeyh Ali Hâzin'in *Müddetü'l-umûr*'u, Muhammed b. Ali el-Bahrânî'nin *Cami'u's-ş-şetât*'ı (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, XVIII, 79) ve İbn Uşfûr el-Bahrânî'nin *Enîsü'l-müsâfir ve celîsü'l-hâzır*'ı (a.g.e., XVIII, 81) bunlardan bazılarıdır. İbrâhim b. Ali el-Âmilî el-Kef'amî'nin (ö. 905/1500) kaleme aldığı *Mecmû'u'l-garâ'ib ve Mevzû'u'r-reğâ'ib* adlı eser de (a.g.e., XX, 56) *el-Keşkûl* tarzındadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Bahâeddin el-Âmilî, *el-Keşkûl* (nşr. Tâhir Ahmed ez-Zâvî), Kahire 1380/1961, I-II; a.mlf., *Hürmetü zebâ'ihî Ehlil'l-kitâb* (nşr. Züheyr el-A'racî), Beyrut 1410/1990, neşredenin girişi, s. 37, 38-39; Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil* (nşr. Ahmed el-Hüseyinî), Bağdad 1385/1965, I, 156; II, 85, 251, 337; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1263; *İzâhu'l-meknûn*, I, 594; Brockelmann, *GAL*, II, 415; *Suppl.*, II, 596; Abdülmecîd el-Hür, *Me'âlimü'l-edebî'l-Âmilî*, Beyrut 1402/1982, s. 282-283; C. Zeydân, *Âdâb*, II, 346-347; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ teşâni'fi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, XVIII, 70-83; XX, 56, 99-101, 232-233; Ömer Ferruh, *Me'âlimü'l-edebî'l-Arabî fi'l-'aşrî'l-ha-*

dış, Beyrut 1406/1986, II, 341-355; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, III, 423-424; C. E. Bosworth, *Bahâ al-Din al-'Âmilî and his Literary Anthologies*, Manchester 1989; D. J. Stewart, "Şeyh Bahâ'î vü Keşkül-i ô" (trc. Hüseyin Ma'sûmî), *Neşr-i Dâniş*, XI/3, Tahran 1370 hş., s. 44; Ch. Pellat, "Bulletin critique", *Arabica*, XXXVIII/2, Leiden 1991, s. 282-283; D. E. P. Jackson, "Reviews", *JAL*, XXIII/1 (1992), s. 74-76; Cl. Huart, "Keşkül", *JA*, VI, 601; a.mlf., "Kashkûl", *El*² (İng.), IV, 706.



HÜSEYİN ELMALI

KEŞMİR

(کشمیر)

Hint alt kıtasının kuzeyinde
coğrafi bir bölge.

Arapça kaynaklarda Keşmir ve Kaşmir şeklinde geçen Sanskrit kökenli ismi Batlamyus Kaspeiria, 631'de burayı ziyaret eden Çinli seyyah Hiuen Tsiang, Kia-shimi-lo yazılışlarıyla verir; yerli halk ise bölgeye Keşir demektedir. Keşmir aslında Himalayalar'ın kuzeybatı kesiminde bulunan, 135 km. uzunluğa ve 32-40 km. genişliğe sahip verimli bir vadinin adı iken zamanla 222.236 km² yüzölçümlü bir bölgeyi kapsamına almıştır. Bölgenin 78.114 km²'si Pakistan'ın elinde bulunmaktadır. Bunun 11.639 km²'lik bölümü Âzad Keşmir eyaletini teşkil eder (nüfusu 3.210.000, 1998 tah.). 42.685 km²'lik bölümü Çin'in hâkimiyetinde olan bölgenin Hindistan'a ait bölümü ise 101.307 km²'lik Cammû-Keşmir eyaletini meydana getirir (nüfusu 10.069.917, 2001). Âzad Keşmir'in merkezi Muzafferâbâd, Cammû-Keşmir'in merkezi ise Srinagar'dır.

Keşmir'in tarihi büyük Hint Kralı Aşoka ile (m.ö. 269-232) başlatılır. Bölgenin bilinen daha sonraki tarihi ise milâttan sonra 78-248 yılları arasında hüküm süren ve Orta Hindistan'a kadar hâkimiyetini kabul ettiren Orta Asya'daki Kuşana İmparatorluğu dönemine aittir. IV-V. yüzyıllarda Gupta İmparatorluğu'nun hâkimiyet alanına giren bölge, VI. yüzyıldan itibaren bu devleti yıkan Akhunlar'ın (Eftalit) saldırılarına mâruz kaldı. VII. yüzyılın ilk yarısında güçlü bir devlet kurarak Hindistan'da tekrar millî birliği sağlayan İmparator Harşa'nın (606-647) eline geçtiyse de Harşa burayı kendi haline bıraktı ve onun çekilmesinden sonra ortaya bazı küçük krallıklar çıktı.

Hindistan'a İslâmiyet'in girişi VIII. yüzyılda başlamakla birlikte (*DİA*, XVIII, 76) Keşmir'in müslümanlaşması çok sonra gerçekleşmiştir. 714'te Mülta'nı fetheden

Muhammed b. Kâsım es-Sekafî Keşmir'i de almak istemiş, fakat vadiye giremeden geri dönmüştü. Emevî valileri Cüneyd el-Mürri ile Amr et-Tağlibî'nin fetihleri de Arap coğrafyacılarının Dış Keşmir dedikleri, bölgenin dağlık güney, güneydoğu ve batı kesimleriyle sınırlı kaldı. Bu dönemde Keşmir'de hâkim bulunan Karkota hânedanından Lalidatidya Muktapide (724-761) Arap ilerlemesini durdurmak için Çinliler'le ittifak yaptı. Bunun ardından Keşmir sırasıyla Utpala ve Lahora hânedanları tarafından yönetildi. Gazneli Mahmud 1015 ve 1021'de iki defa burayı zaptetme girişiminde bulunduysa da -Büyük İskender gibi- bölgenin zor tabiat şartlarını aşamadı ve geri dönmek zorunda kaldı. Uzun bir süre topraklarına yabancıların, özellikle de müslümanların girmesine karşı koyan Keşmirîliler daha sonra kendi güvenliklerini arttırmak için paralı Türk askeri tutmaya başladılar. Önce Lahora hânedanından Harşa (1089-1101) birkaç yüz Türk asker ve kumandanını maiyetinde görevlendirdi.

Keşmir'deki Hindu idaresine ilk öldürücü müslüman darbesi 1320'de Moğol-Çağatay kumandanı Zulcu tarafından vuruldu. Bu tarihte 70.000 kişilik ordusuyla Keşmir vadisine giren Zulcu sekiz ay kadar bölgede kaldı ve her yeri yağmaladı. Zulcu'nun ayrılmasının ardından hükümler olan Kral Rincana kendisine Şah Mir Sevâtî adında bir müslümanı vezir yaptı. Şah Mir, bir müddet sonra Bülbül Şah lakabıyla tanınan Seyyid Şerîfüddin adındaki bir Sühreverdiyye dervîşi vasıtasıyla kralın ihtidâ etmesini sağladı. Sadreddin unvanını alan Kral Rincana'nın 1323'te ölümü üzerine eşi Kota Rani idareyi üstlendi ve Şah Mir'in yardımıyla o sıralarda Keşmir'i işgal eden Moğollar'ı topraklarından çıkardı. Fakat ardından Kota Rani, Şah Mir'i etkisiz kılma teşebbüsünde bulununca Şah Mir yönetime el koydu ve

Şemseddin unvanıyla sultan oldu (1338-1342). Onun kurduğu, iki asırdan fazla hüküm süren hânedandan Sultan Şehâbeddin (1354-1373) vadideki Hindu kabilelerini kendisine bağlayarak hâkimiyetini sağlamlaştırdı ve ardından Gilgit, Baltistan ve Dardistan ile Pencap'taki bazı dağlık kesimleri fethetti. Bunun oğlu Sultan Kutbüddin (1373-1389) babasının kurduğu idareyi güçlendirdi. Torunu Sultan İskender ise (1389-1413) Delhi'yi yağmalayan Timur'un Keşmir'e girmesini önledi. Bu dönemde İran topraklarından kaçan çok sayıda mülteci Keşmir'e sığındı; bunlar zamanla idarenin İran tesirine girmesine yol açtılar. İskender'in oğlu Zeynelâbidîn (1420-1470) uzun süre devlete hükmetti. Hânedanın iktidar sahibi son sultanı Hasan Şah'tır (1472-1484). Onun ardından gelen sultanlar zamanında rakip kabileler arasında başlayan güç mücadeleleri devletin otoritesini sarstı. 1540'ta Bâbü Şah'ın yeğeni Haydar Mirza Duğlat önemli bir direnişle karşılaşmadan Keşmir'e girdi ve hânedanı himayesi altına aldı. Onun 1551'de öldürülmesinden sonra hâkimiyet Şiî Gazi Han Çak hânedanına geçti. 1586'da Bâbürlü Sultanı Ekber Şah Keşmir'i topraklarına katarak bir eyalet haline getirdi. 1752'de Ahmed Şah Dürrânî güçlü bir ordu ile buraya girdi; böylece Afganlılar'ın başlattığı son müslüman hâkimiyeti, 1819'da bölgenin Sih mihracesi Ranjit Singh'in eline geçmesine kadar devam etti.

Keşmir'de İslâmiyet'in yayılmasını ve İslâm kültürünün bölgeye yerleşmesini büyük ölçüde, XIV. yüzyılın sonlarına doğru buraya gelmeye başlayan Mir Seyyid Ali Hemedânî ve oğlu Mir Seyyid Muhammed gibi Kübrevî şeyhleriyle Beyhaki Seyyidler etkiledi. Bu yolla bölgede yeşeren tasavvuf kültürü, yerli halk geleneğiyle de etkileşerek bölgeye has bir tasavvuf ekolünün ortaya çıkmasına zemin hazırladı.



Keşmir'deki
Dal gölünden
bir görünüş

ladı. Şeyh Nûreddin Rîşî'nin başlattığı bu ekolün mensupları Hindular gibi et yemiyor, nefsi islah üzerinde duruyor ve hatta bazıları hiç evlenmiyordu. Rîşî tarikatına mensup müridler Hindu köylerine yerleşerek yaşadıkları benzer hayat tarzlarıyla halkın İslâm'a ilgi duymasını sağladılar. Keşmir'de Sühreverdiyye etkisiyle Şii İslâm anlayışı da yaygınlık kazandı. Burada yaşayan önemli Şii tebliğcilerinin başında, 1481'den 1486'ya kadar Sultan Hüseyin Baykara'nın elçisi olarak Keşmir'de bulunan ve bu sürede Nurbahşiyye tarikatinin yanı sıra gizliden gizliye İsnâaşeriyye Şîilîği'nin yayılmasına da çalışan Mîr Şemseddin Irâkî gelir. 1501'de Keşmir'e dönen Mîr Şemseddin vefatına kadar (1526) Srinagar'da yaşamış, bu arada birçok Budist köyünün İslâmlaşması'nda etkili olmuştur. Daha sonra Bâbürlü fethinin ardından Semerkant'tan gelip Keşmir'e yerleşen Nakşibendî şeyhi Hâce Hâvend Mahmûd Lâhûrî (ö. 1052/1642) ile onun arkasından oğlu Muînüddin'in önderliğinde Sünnî anlayışın yayılması için faaliyet başlatıldı. Bunların takipçisi olan Şeyh Ahmed-i Sirhindî, Muhammed Sâdık Hemedânî Keşmirî, Şeyh Mehdî Ali ve Hacı Yûsuf Keşmirî gibi tanınmış müridleri bu faaliyeti sürdürdüler. Keşmir'e göç eden Kâdirî şeyhlerinden Molla Şah Muhammed Bedahşî de (ö. 1071/1661) Bâbürlü şehzadesi olan müridi Dârâ Şükûh'un belirttiğine göre Keşmir'de Sünnî İslâm anlayışının yaygınlaşmasında önemli rol oynamıştır.

Keşmir'in müslüman idarecileri de daha öncekiler gibi mimariye önem vermişler, yeni şehirler kurup çeşitli yapılar ve sula ma kanalları inşa ettirmişlerdir. Bunların en önemlileri Sultan Zeynelâbidin'in annesinin türbesi, Şah Hemedânî Camii, Srinagar Cuma Camii, Hari Prabat Kalesi, Molla Şah Camii ve Hadratbal Şah Cihan Camii ile Şalimar, Nişâdbağ, Nesîmbağ, Çeşme-i Şâhî Car Cenar ve Açal bahçeleridir. Ekber Şah'ın saray tarihçisi Ebû'l-Fazl'a göre Keşmirîler hat sanatında da büyük gelişme kaydetmişlerdir. Ekber Şah, Keşmirli Muhammed Hüseyin adlı bir hattata "altın kalem" unvanını vermiştir.

Sih hâkimiyeti döneminde pek çok caminin ibadete kapatılması, bazı yerlerde ezan okunmasının yasaklanması ve büyük çoğunluğunu müslümanların oluşturduğu halka ağır vergiler konulması, Leknev civarında İslâmî islah hareketini başlatan Seyyid Ahmed Birîlvî'yi Keşmir ve Pen-



Srinagar'da Şah Hemedânî Camii – Keşmir

cap'ı kurtarmak için Sihler'e karşı savaş açmaya sevketti (Aralık 1830). Fakat Seyyid Ahmed katıldığı bir çarpışmada şehid düştü (6 Mayıs 1831). Bu olaydan sekiz yıl sonra Sih Krallığı dağıldı ve Gulab Sing adında bir Hindu kumandanı İngilizler'in Pencap'ı almasına yardım ettiği için onların himayesinde Keşmir'e hâkim oldu; daha sonra da 7.5 milyon rupi karşılığında mihrace unvanıyla Cammû - Keşmir bölgesinin hâkimiyetini tamamen ele geçirdi (1846). 1891'de Keşmir'de yapılan ilk sayıma göre büyük çoğunluğu müslüman olmak üzere nüfus 814.241 idi. Bu rakam 1921'de 1.407.086'ya yükselmisti. 1924'te İngiliz genel valisinin Keşmir'e yaptığı seyahat sırasında, çoğunluğu teşkil etmelerine rağmen ezilen müslümanların önderleri kapalı camilerin ibadete açılması ve toprak mülkiyeti haklarının geri verilmesi için müracaatta bulundular. Bu taleplere yönelik herhangi bir olumlu adım atılmadığı gibi müracaat edenlerin bir kısmı cezalandırılarak mallarına el konuldu. Bu dönemde özellikle Aligarh Üniversitesi'nde tahsil görmüş Keşmirli gençler Srinagar'da siyasî faaliyetlere başladılar. Bunlardan Şeyh Abdullah yaptığı konuşmalarla halkın harekete geçmesini sağladı. 1931'de Srinagar halkı polisin ateş açarak yirmi bir kişiyi öldürmesini protesto etmek için sokaklara döküldü. Böylece başlayan siyasî şuur lanma neticesinde mihracelik yönetimine karşı Ekim 1932'de Cammû - Keşmir Müslüman Konferansı'nın kurulduğu açıklandı ve başkanlığına Şeyh Abdullah seçildi. Daha sonra Keşmir'deki bütün dinî- millî grupların ortak bir cephe oluşturmaya karar verildi ve 1939'da Keşmir Millî Konferansı teşekkül etti. Mayıs 1946'da Şeyh Abdullah, mihracenin İngilizler'le yaptığı antlaşmanın geçersiz olduğunu ileri sürerek onun Keşmir yöne-

timinden ayrılması gerektiğini söyledi; ancak eğer halk isterse Cammû'da idaresini sürdürebilecekti. Bunun üzerine Şeyh Abdullah ve arkadaşları tutuklandılar. Bu sırada Hindistan'ın bağımsızlığı için İngilizler'le görüşmeler yapmakta olan Nehru, Şeyh Abdullah ve arkadaşlarının serbest bırakılması için müzakereleri yarıda kesti. Ancak o da Keşmir sınırında tutuklandı; fakat ardından serbest bırakılarak mahkemede Şeyh Abdullah'ın avukatlığını yapmasına izin verildi. 1944'te Keşmir'e gelen Hindistan Müslüman Birliği'nin lideri Muhammed Ali Cinnah da buradaki müslümanları ülkelerinin bağımsızlığı için Müslüman Konferansı çatısı altında mücadele etmeye çağırıyordu.

15 Ağustos 1947'de Hindistan ve Pakistan devletlerinin kurulmasından sonra İngiliz himayesindeki 500 kadar irili ufaklı nizamlık, nevvâblik, prenslik, mihracelik ve krallık nüfus yoğunluğu, dinî ve etnik yapı, coğrafi konum gibi özelliklerine ve halklarının arzularına göre bu iki devletten birine katılmaları veya bağımsızlığı seçmeleri hususunda serbest bırakıldılar. Bunlardan biri olan Cammû - Keşmir Mihraceliği'nin 1941 sayımına göre toplam 4.021.616 kişilik nüfusunun 3 milyonu müslüman, 809.000'i Hindu idi ve bu durum mihraceyi tercih açısından sıkıntıda bırakıyordu. Önce Punç ve Mirpûr müslümanları ayaklandılar. Arkasından 22 Ekim 1947'de Pakistan'ın Kuzeybatı Serhad eyaletinden gelen gruplar Keşmir'i kurtarmak istediler; ancak mihracenin kuvvetleri onları durdurdu. Çatışmaların devam etmesi üzerine mihrace Hindistan Başbakanı Nehru'dan yardım istedi; İngiliz genel valisi Lord Mountbatten, bu yardımın ancak Cammû - Keşmir'in Hindistan'a katılmasıyla mümkün olabileceğini belirtince 26 Ekim 1947'de katılım antlaşmasını imzaladı. Bu arada Lord Mountbatten, Keşmir'in nihai tercih meselesinin işgalcilerin çekilmesinden sonra yeniden ele alınacağını belirtti. Antlaşmanın imzalanmasının ardından Hindistan birlikleri Srinagar'a girdiler; bu sırada çatışmalar Pakistan topraklarına da sıçradı. Hindistan hükûmeti 1 Ocak 1948'de Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ne başvuruda bulunarak Pakistan'ın işgalcilere yardım ettiğini ileri sürdü; Pakistan ise bu iddialara şiddetle karşı çıktı. Nihayet 1 Ocak 1949'da Birleşmiş Milletler gözetiminde taraflar arasında ateşkes antlaşması imzalandı; fakat antlaşmanın çarpışan kuvvetlerin Keşmir'den çekilme-

sini isteyen ikinci bölümü hiçbir zaman uygulanmadı. Birleşmiş Milletler 5 Ocak 1949'da yeni bir kararla halk oylaması konusuna açıklık getirdi.

Ateşkes hattının belirlenmesinden sonra Cammû kesimindeki Âzad Keşmir bölgesinin varlığı Birleşmiş Milletler'in ilgili komisyonu tarafından kabul edildi. Ancak Hindistan yetkilileri buraya Pakistan işgali altındaki Keşmir derken Pakistanlılar da Hindistan'ın Cammû-Keşmir eyaletini Hindistan işgali altındaki topraklar olarak tanımlamaya başladılar. 1947 sonrasında hapisneden çıkarılarak başbakanlığa getirilen Şeyh Abdullah, bağımsızlık arayışları yüzünden 9 Ağustos 1953'te Hint yetkililerince tekrar tutuklandı ve başbakanlığa Bahşî Gulâm Muhammed tayin edildi. 1963'te Bahşî Gulâm, Muhammed Nehru'nun yeni düzenlemelerine zemin hazırlamak üzere görevinden ayrıldı. Aynı yıl Hindistan Parlamentosu, Cammû-Keşmir yönetiminden devlet başkanlığı statüsünü kaldırarak yerine eyalet valiliğini getirdi; başbakanlık da bakanlığa dönüştürüldü. Nisan 1964'te Şeyh Abdullah serbest bırakıldı ve Nehru tarafından Keşmir meselesini görüşmek üzere Pakistan'a gönderildi; fakat iki ay sonra Nehru'nun ölümü üzerine geri çağırıldı. Bu arada Keşmir meselesi yüzünden Pakistan ve Hindistan arasında 1965 ve 1971'de iki büyük savaş yaşandı. Ocak 1975'te Şeyh Abdullah yirmi iki yıllık aradan sonra bakan sıfatıyla tekrar Keşmir'in idaresini eline aldı ve Eylül 1982'deki ölümüne kadar bu görevde kaldı.

Şeyh Abdullah'ın ölümünün ardından görevini devralan oğlu Fâruk'un uygulamaları ve Hindistan ile yürüttüğü ilişkiler Keşmirililer tarafından tasvip edilmeyerek kendisine hain gözüyle bakılmasına ve sonuçta görevinden ayrılmasına yol açtı. Ocak 1990'dan itibaren Keşmirli müslümanlar Hindistan'ın bölgeyi terketmesi için gittikçe yoğunlaşan silahlı bir mücadeleye başladı; çıkan çatışmalarda Hint askerleri binlerce Keşmirli'yi öldürdü. 1990'dan beri meydana gelen çatışmalarda ölenlerin sayısı bildirilmeyenlerin dışında 50.000'den fazladır ve en az bir o kadar Keşmirli'nin de mülteci olarak başka ülkelere gittiği hesaplanmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri'nin 1995 yılı insan hakları raporu, Hindistan kuvvetlerinin Cammû-Keşmir'deki siyasî katliamlarının sürdüğünü ifade etmektedir. Birleşmiş Milletler'in çeşitli kararlarına rağmen 1947'den beri halledilemeyen Keşmir meselesi, bugün de her an Pakistan ile Hindistan

arasında savaş çıkmasına yol açabilecek durumdadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- İbn Rüste, *el-A'lâku'n-nefise*, s. 89; Büzürg b. Şehriyâr, *'Acâ'ibü'l-Hind* (nşr. P. A. van der Lith), Leiden 1883-86, s. 2; Bîrûnî, *Alberuni's India* (trc. E. C. Sachau), London 1914, s. 206-207; Müstevfî, *Nüzhetü'l-kulûb* (trc. G. Le Strange), London 1919, s. 254; Mirza Haydar Duglat, *Târîh-i Reşîdî* (trc. E. D. Ross, nşr. N. Elias), London 1895, s. 417-483; Ebû'l-Fazl el-Allâmî, *Ekbarnâme* (nşr. H. Blochmann), Kalkûta 1873-87, s. 710-715; Haydar Mâlik, *Târîh-i Keşmir*, India Office Library, nr. 2846; Muhammed A'zam, *Târîh-i A'zamî*, Lahor 1890, s. 77-97; W. H. Lawrence, *The Valley of Kashmir*, London 1893; A. Lamb, *Birth of a Tragedy* (Kashmir 1947), Hertingfordbury 1994; P. N. Bazaz, *Azad Kashmir*, Lahore 1951; Aziz Ahmad, *Kashmir Dispute*, Karachi 1959; Mohibbul Hasan, *Kashmir under the Sultans*, Calcutta 1959; a.mlf., "Kashmir", *El²* (İng.), IV, 706-710; S. Maqbul Ahmad, *India and the Neighbouring Territories*, Leiden 1960, s. 99-100; R. K. Parmu, *A History of Muslim Rule in Kashmir*, New Delhi 1969; P. N. K. Bamzai, *A History of Kashmir*, New Delhi 1973; S. A. A. Rizvi, *A History of Sufism in India*, New Delhi 1983, I, 289-300, 349-351; a.mlf., *A Socio-Intellectual History of Isnâ 'Ashari Shi'is in India*, Canberra 1986, I, 101-136; A. G. Noorani, *The Kashmir Question Revisited*, New Delhi 1991; Ethem Cebecioğlu, "Seyyid Ali Hemedani'nin Keşmir'de İslâm'ı Yayma Faaliyetleri ve Siyasî Düşünceleri", *Tanımı Kaynakları ve Tesirleriyle Tasavvuf* (haz. Coşkun Yılmaz), İstanbul 1991, s. 101-132; *Perspectives in Kashmir* (ed. R. G. C. Thomas), Oxford 1992; L. Longworth Dames, "Keşmir", *İA*, VI, 601-608; Recep Uslu, "Cammu", *DİA*, VII, 137-138; Azmi Özcan, "Hindistan", *a.e.*, XVIII, 76.



SAİYİD ATHAR ABBAS RIZVİ

KEŞMİRİ

(کشمیری)

Muhammed Enver Şâh Hüseyinî Keşmirî
(1875-1933)

Hadis, fıkıh ve kelâm âlimi.

26 Kasım 1875'te Keşmir'in Vodvân kasabasında doğdu. Ataları Bağdat'tan Hindistan'a göç etmiş, Mûltan ve Lahor'da bir süre ikamet ettikten sonra Keşmir'e yerleşmiştir. Babası Muazzam Şâh, Sühreverdiyye tarikatı şeyhiydi (M. Yûsuf Bennûrî, s. 1, 299). Keşmirî ilk eğitimini babasından aldı. Mevlânâ Gulâm Muhammed'den sarf, nahiv, fıkıh ve usûl-i fıkha dair Arapça ve Farsça kitaplar okudu. 1888'de tahsil için Keşmir yakınında Hezâre bölgesine gitti. Burada kaldığı üç yıl içerisinde usûl-i fıkıh, fıkıh, ilm-i felek (astronomi), mantık ve felsefe dersleri aldı. 1891'de Diyûbend'e geçti. Dârululûm-i Diyûbend'de başmüderis Şeyhülhind

Mahmud Hasan Diyûbendî, Muhammed İshak Keşmirî ve Halîl Ahmed Sehâren-pûrî'den temel hadis kitaplarını okudu. 1896'da buradan mezun oldu. Ayrıca Reşîd Ahmed Gengûhî'den hadis senedi ve tasavvuf dersleri aldı. Hâkim Vâsıl Han'dan geleneksel tıp öğrendi.

Delhi'deki Medrese-i Abdürrab'da ilk hocalığını yaparken Medrese-i Emîniyye'yi kurdu ve buranın yöneticisi oldu; hadis, tefsir ve fıkıh gibi dersler okuttu. 1901'de Keşmir'e gitti, ıslah ve eğitim çalışmaları için Medrese-i Feyz-i Âm'ı tesis etti. 1905'te hac görevini yerine getirdi. Birkaç ay Mekke'de kaldıktan sonra Medine'de Şeyhülislâm Ârif Hikmet ve Mahmûdiye kütüphanelerinde el yazmaları üzerinde çalıştı. Hüseyin el-Cisr et-Trablusî'den hadis icâzeti aldı (a.g.e., s. 10, 296). Keşmirî, Hicaz'dan dönünce iki yıl kadar Medrese-i Feyz-i Âm'da öğretim faaliyetine devam ettiyse de ilgisizlik yüzünden Medine'ye yerleşmeye karar verdi. Ancak hocası Şeyhülhind'in Dârululûm-i Diyûbend'de ders okutmasını istemesi üzerine bu kararından vazgeçerek Diyûbend'de hocalığa başladı; başmüderislik ve şeyhül-hadîslik makamına kadar yükseldi. Şeyhülhind Mahmud Hasan'ın İngiliz yönetimine karşı verilen mücadele çerçevesinde ülkeden ayrılmasından (1915) sonra Dârululûm-i Diyûbend'in yönetimi tamamen Keşmirî'ye kaldı.

Dârululûm-i Diyûbend'i daha aktif ve yeni ilimlere açık bir yapıya kavuşturmak isteyen Keşmirî burada ıslah çalışmaları yapmak istiyordu. Ancak diğer yöneticilerle arasında anlaşmazlık çıkınca bazı hocalar ve bir kısım öğrenciyle birlikte 1927 yılı sonunda medreseden ayrıldı; çalışmalarına Sûrat'a bağlı Dabil'deki Câmia-i İslâmiyye'de devam etti ve hizmetlerini 1931 yılına kadar sürdürdü. Ayrıca telif ve neşriyat için bir ilim meclisi kurdu. Fakat sağılığının bozulması üzerine Diyûbend'e geri döndü; 28 Mayıs 1933'te burada vefat etti.

Bölgenin önde gelen muhaddisleri arasında sayılan ve güçlü hafızasıyla tanınan Keşmirî'nin belli başlı talebeleri arasında Menâzir Ahsen Geylânî, Bedr-i Âlem Mir'âtî, Muhammed İdris Kandehevî, Muhammed Şefî ve Muhammed Yûsuf Bennûrî gibi şahsiyetleri zikretmek mümkündür (Abdûrreşîd Erşed, s. 297-298).

Keşmirî fıkıh ilmine de ilgi duymuş, Hanefî fıkının belli başlı eserlerini ve İmam Şâfiî'nin *el-Üm* adlı kitabını incelemiş, bölgenin geleneğine uyarak Hanefî fıkına bağlılık göstermiştir. Abdül-

fettâh Ebû Gudde, İslâm âleminin XX. yüzyıldaki altı büyük fakihini tanıttığı eserinde ilk olarak Keşmîrî'ye yer vermiştir. Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi, Keşmîrî'nin *Ḍarbü'l-hâtem 'alâ hudûs-i'l-âlem* adlı risâlesini Sadreddîn-i Şîrâzî'nin *el-Esârü'l-erba'a'sına* tercih ettiğini söylemiş, M. Zâhid Kevserî ondan övgü ile söz etmiş (M. Yûsuf Bennûrî, s. 305), Muhammed İkbâl müşkil aklî ve felsefî konularda kendisine başvurmuş (Muhammed Ezher Şah, s. 163-166; Seyyid Mahbûb Rizvî, II, 75). Keşmîrî tasavvufî hayattan hiç ayrılmamıştır. Babasından başka Reşîd Ahmed Gengûhî ve Mahmûd Hasan Diyûbendî'den de icâzet almıştı. Müridlerinin durumuna göre Çiştîyye, Sühreverdiyye ve Nakşibendiyye'nin ezkârını öğretirdi. Şîr ve edebiyatla da ilgilenmiş, 15.000 beyitten fazla şiiri olduğu belirtilmiştir (M. Yûsuf Bennûrî, s. 176-194).

Gulâm Ahmed Kâdiyânî'nin başlattığı hareketi yakından takip eden Keşmîrî bu harekete şiddetle karşı çıkmıştır (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 82). Hayatının son dönemlerini Kâdiyânîliğin reddi konusuna ayırmış, Kâdiyânîlik ile ilgili on kadar eser telif etmiştir. 25 Ağustos 1932'de meşhur Bahâvelpûr davasında (Mukaddime-i Bahâvelpûr) raportör sıfatıyla Kâdiyânîliğin İslâm dışı bir hareket olduğunu ispat için beş gün boyunca konuşma yapmıştır (mahkeme zabıtları, *Mukaddime-i Mirzâ'îye Bahâvalpûr Rôdâd-ı 1926-1935* adıyla üç cilt halinde bir araya getirilmiştir [haz. Hâkim Muhammed Ekber, Lahor 1988]). Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind'in Peşâver'deki toplantısında İngiliz siyasetini açıkça eleştirmiş, İngilizler'e karşı kurtuluş savaşı başlatan Mustafa Kemal'in başarı haberleri üzerine 1922'de onu öven Arapça bir kaside yazmıştır (M. Yûsuf Bennûrî, s. 188-190). Keşmîrî, Diyûbendî ekolü için de itidali temsil etmiş, değişik fikirlerle hoşgörülle bakmıştır. Onun İbn Teymiyye, İbn Hacer el-Askalânî ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye hayranlık duyduğu belirtilmektedir (Abdülhay el-Hasenî, VIII, 82).

Eserleri. 1. *Feyzû'l-bârî 'alâ Şaḥîḥi'l-Buḥârî* (I-IV, Kahire 1357). Müellifin *Şaḥîḥ-i Buḥârî* derslerindeki takrirlerinin öğrencilerinden Bedr-i Âlem Mir'âtî ve Muhammed Yûsuf Bennûrî tarafından kaleme alınması ile oluşturulmuş bir eserdir. 2. *Ma'ârifü's-Sünen: Şerḥu Süneni't-Tirmizî* (nşr. Muhammed Yûsuf el-Bennûrî, Karaçi, ts. [el-Mektebetü'l-Bennûriyye]). 3. *el-'Arfû's-sezî 'alâ Câmi'i't-Tirmizî* (nşr. Muhammed Çerâğ, Diyû-

bend, ts.). 4. *Mukaddimetü Envârî'l-bârî* (I-II, Guçrânvalâ 1981). 5. *Envârü'l-bârî Urdu şerḥu Şaḥîḥi'l-Buḥârî* (I-II, Guçrânvalâ 1988; bu iki eser, Keşmîrî'nin verdiği derslerin Ahmed Rizâ Bicnôri tarafından kitap haline getirilmiş şeklidir). 6. *Da'vet-i Hıfz-i İmân* (I. Bölüm, Kanpûr 1351; II. Bölüm, Bicnûr 1351). 7. *en-Nûrû'l-fâ'iz 'alâ nâẓımı'l-ferâ'iz* (baskı yeri yok, 1355). 8. *Felsefetü'l-İzdivâc* (Peşâver 1360). 9. *Hâtemü'n-nebiyyîn* (trc. Muhammed Yûsuf Ludhyânevî, Mül-tan 1398). 10. *Âkîdetü'l-İslâm fi hayâtî 'İsâ 'aleyhisselâm* (Dabil 1961). Hz. İsâ'nın halen yaşayıp yaşamadığı konusyla ilgili olarak Kur'an'da ve hadis kaynaklarında yer alan bilgilerle ulemânın görüşlerini ihtiva etmektedir. Eser, önce bazı açıklamalar ve yeni konular ilâve edilerek *Tahîyyetü'l-İslâm ḥaşiyyetü 'Âkîdeti'l-İslâm* adıyla neşredilmiştir (Dabil 1932). 11. *Müşkilâtü'l-Kur'ân* (Delhi 1938; Mül-tan, ts. [İdâre-i Te'lîfât-ı Eşrefiyye]). Kırk sekiz sûrede yer alan 190 müşkil âyetin açıklandığı eser Muhammed Yûsuf Bennûrî tarafından neşredilmiş olup nâşir eserin başına bir giriş ve *Yetîmetü'l-beyân li-müşkilâtü'l-Kur'ân* adıyla bir risâle eklemiştir (tanıtımı için bk. Muhyiddin el-Elvâî, XXXVIII/9-10 [1967], s. 978-981). 12. *İkfârü'l-mülhidîn fi zarûriyyâtü'd-dîn* (Dabil 1931). İslâm'ın temel inanç konularını reddeden veya

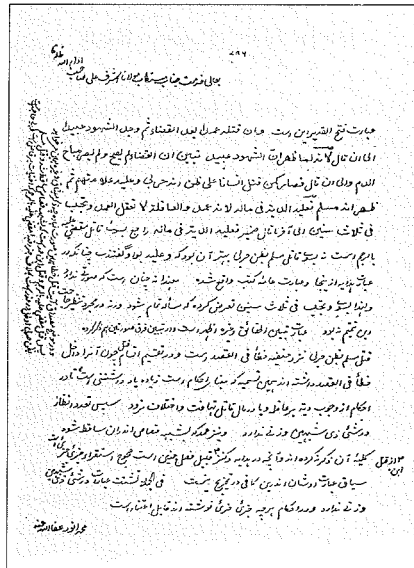
te'vile yönelenlere karşı yazılmıştır. 13. *Faşlû'l-ḥiṭâb fi mes'eleli Ümmi'l-kitâb* (Dabil 1931). Namazda Fâtîha sûresinin okunmasına dairdir. 14. *Neylû'l-ferkadeyn fi ref'î'l-yedeyn* (Dabil 1931). Namazda ellerin kaldırılmasıyla ilgili olup ḥâşiyesi *Bestü'l-yedeyn li-Neyli'l-ferkadeyn* ile birlikte de basılmıştır (Dabil 1932). 15. *Mirkâtü't-târem li-ḥudûs-i'l-âlem* (Dabil 1932). 16. *Ḍarbü'l-hâtem 'alâ ḥudûs-i'l-âlem* (Dabil 1935). 17. *İnâs bi-ityân-i İlyâs* (Dabil 1961). Yahudilerin Hz. İlyâs'ın yeniden dünyaya geleceğine dair iddialarına cevap niteliğindedir. 18. *et-Taşriḥ bimâ tevâtere fi nüzûli'l-Mesîḥ*. Muhammed Şeffî'nin tertibiyle Abdülfettâh Ebû Gudde tarafından neşredilmiştir (Halep 1965; 2. bs., Halep-Beyrut 1982). 19. *Keşfü's-sitr 'an mes'eleli'l-vitr* (Dabil 1934). Son on eser bir arada *Mecmû'atü Resâ'ili'l-Keşmîrî* adıyla da basılmıştır (I-IV, Karaçi 1416/1996).

Keşmîrî'nin diğer eserleri de şunlardır: *Hâtîmetü'l-ḥiṭâb fi Fâtîhati'l-Kitâb; el-İthâf li-mezhebi'l-aḥnâf* (Zahîr Ahsen en-Nîmevî el-Bihârî'nin *Âşârü's-sünen* adlı eseri üzerine yapılan ḥâşîye ve ta'likattan oluşan kitap el-Meclisü'l-ilmî tarafından yayımlanmıştır); *Sehmü'l-ğayb fi kebîdi ehli'r-rayb; Emâli 'alâ Süneni Ebî Dâvûd* (Abdülfettâh Ebû Gudde, s. 49-50); *Kitâb fi'z-zebbi 'ân Kurratü'l-ayneyn* (Şah Feliyyullah ed-Dihlevî'nin *Kurratü'l-ayneyn fi tafdîli's-seyyḥayn* adlı kitabını savunmak amacıyla Farsça olarak yazılmıştır; bk. M. Yûsuf Bennûrî, s. 128); *Emâli 'alâ Şaḥîḥ-i Müslim* (a.g.e., s. 291); *Hâşiye 'alâ Sünen-i İbn Mâce* (kaybolmuştur). Keşmîrî'nin çeşitli konularda henüz yayımlanmamış kitap, ta'likat, ḥâşîye ve risâleleri de bulunmaktadır (Tâceddin Medenî, s. 152).

BİBLİYOGRAFYA :

Keşmîrî, *et-Taşriḥ bimâ tevâtere fi nüzûli'l-Mesîḥ* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Kahire 1402/1982, neşredenin girişi, s. 32; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhethü'l-havâṭir*, VIII, 82; Muhammed Ezher Şah, *Hayât-ı Enver*, Delhi 1955, s. 163-166; M. Yûsuf Bennûrî, *Nefḥatü'l-anber fi hayâtî imâmî'l-aşr eş-Şeyḥ Enver*, Karaçi 1389/1969, s. 1-6, 10, 48-93, 128, 130-132, 135, 176-207, 291, 296, 299, 305-313; M. Habîbullah Muhtâr, *el-Mukaddimâtü'l-Bennûriyye*, Karaçi 1400/1980, s. 135-136; Seyyid Süleyman Nedvî, *Yâd-ı Reftegân*, Karaçi 1983, s. 146; Enzâr Şah Mes'ûdî, *Nakş-ı Devâm*, Lahor 1989, s. 207-274; Abdürreşîd Erşed, *Bis Barey Mûselmân*, Lahor 1990, s. 297-298; Tâceddin Medenî, *Allâme Enver Şâh Keşmîrî aḥr unki 'İlmî Hîdmât*, Kerek 1991, s. 43-51, 80-82, 91-122, 152; Abdülfettâh Ebû Gudde, *Terâcimü sittetin min fukahâ'i'l-âlemi'l-İslâmî fi'l-karni'r-râbi'aşer ve âşâruhümü'l-fikhiyye*, Halep-Beyrut

Keşmîrî'nin Eşref Ali Tehânevî'ye yazdığı mektup (Bennûrî, s. 320)



1417/1997, s. 13-81; Seyyid Mahbûb Rizvî, *Mû-kemmel Târîh-i Dârü'l-‘ulûm-i Diyûbend*, Karaçi, ts. (Mîr Muhammed Kütübhâne-i Merkez-i İlm ü Edeb), II, 75; Bedrû'l-Hasan el-Kasimî, *İmâm-ü'l-‘aşr eş-Şeyh Muhammed Enver Şâh el-Keşmîrî*, Diyûbend, ts.; Ahmed Rızâ Bicnôrî, *Melfûzât-ı Muḥaddiş Keşmîrî*, Lahor, ts.; Muḥ-yiddin el-Elvâî, “el-Mü’elleftûl-‘Arabiyye li-‘ulemâ’i'l-Hindî'l-müslimîn”, *ME*, XXXVIII/9-10 (1967), s. 976, 978-981; “Muḥammed Enver Şâh”, *İDMİ*, XIX, 376.



ABDÜLHAMİT BİRİŞİK
KHALID ZAFARULLAH DAUDİ

el-KEŞŞÂF

(الكَشَّافُ)

Mu'tezile âlimlerinden Zemahşerî'nin
(ö. 538/1144)
ağırlıklı olarak
dirayet metoduyla yazdığı tefsiri.

Tam adı *el-Keşşâf ‘an ḥakā’iki ğavâ-mîzi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücû-hi’t-te’vîl* dir. Bazı kaynaklarda *el-Keşşâf ‘an ḥakā’iki’t-tenzîli’n-nâṭik ‘an de-kā’iki’t-te’vîl* veya sadece *el-Keşşâf ‘an ḥakā’iki’t-tenzîl* adıyla zikredilir. Zemahşerî, Adliyye fırkasına mensup âlimlerin bir tefsir yazması hususundaki ısrarları-nın yanı sıra hayatının son döneminde Mekke’de mücâvir olarak bulunduğu sıra-da Emîr Ebû'l-Hasan İbn Vehhâs’ın da isteği üzerine eserini 526 (1132) yılında yazmaya başlamış ve iki yılda tamamlamıştır. Tefsirini öven Zemahşerî kitabını iki yılda tamamlamasını, otuz yılda yapı-labilecek işleri iki yılda gerçekleştiren Hz. Ebû Bekir’in başarılı hizmetlerine benze-terek bunun Kâbe’nin feyziyle mümkün olduğunu söyler. Müellif, eserinin mukad-dimesinde Kur’an’ı tefsir etmenin zorlu-ğuna dikkat çekerek bunu yapacak kişi-nin Arap dili ve belâgatında, bedî’ ve be-yân ilimlerinde derin vukuf sahibi olması yanında diğer ilimlerde de geniş bilgi bi-rikiminin bulunması, zihnî melekelerinin ve sezgi yeteneğinin güçlü olması, çalış-ma disiplinine sahip bulunması gibi özel-likler taşıması gerektiğini belirtir (*el-Keşşâf*, I, 3-4).

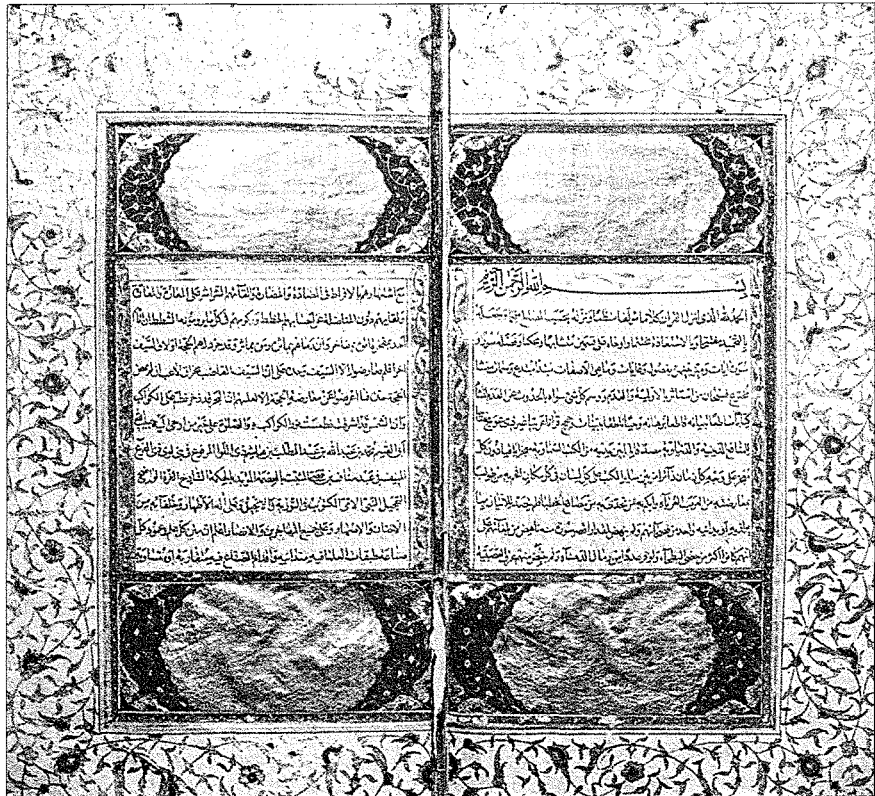
Zemahşerî çalışmasını hazırlarken da-ha önce yazılan belli başlı tefsir, kıraat ve belâgat kitaplarına başvurmuştur. Şem-seddin el-İsfahânî, *el-Keşşâf*’ın temel kaynağının Zeccâc’a ait *Me‘âni’l-Kur’ân* adlı eser olduğunu söyler (*Keşfü’z-zunûn*, II, 1482); İbn Tağrıberdî ise *el-Keşşâf*’ta Rummânî’nin metodunun takip edildi-ğini kaydeder. Rivayet tefsiri konusunda Mücâhid, Amr b. Ubeyd, Ebû Bekir el-Esam ve Rummânî’nin yanı sıra Müşeb-

bihe, Râfıza ve mutasavvifeye ait tefsir-ler; kıraat ilimlerinde Abdullah b. Mes-‘ûd, Hâris b. Süveyd ve Übey b. Kâ’b’ın mushafı; dil ve edebiyat alanında Sîbe-veyhi’nin *el-Kitâb*’ı, Müberred’in *el-Kâ-mil*’i, Ebû Ali el-Fârisî’nin *Kitâbü’l-Hüce-ce*’si ile *Kitâbü’l-Halebiyyât*’ı, Câhiz’in *Kitâbü’l-Hayevân*’ı, müellifin *Nevâbi-ğu’l-kelim*’i ve *en-Neşâ’ihu’s-sığârı*; ta-savvufta ise İbn Havşeb, Tâvûs b. Keysân ve Mâlik b. Dînâr’a isnat edilen sözler ve menkıbeler *el-Keşşâf*’ın belli başlı kay-nakları arasında yer alır.

Dirayet metoduna göre yazılan eserde rivayetlere de yer verilerek iki metot bir-leştirilmiştir. Âyetler tefsir edilirken çe-şitli hadisler nakledildiği halde Müslim’in *el-Câmi’u’s-şâhih*’i dışında kaynak zikre-dilmez. Âyetler, öncelikle dil ve belâgat kaideleriyle eski Arap şiirleri dikkate alı-narak aklın ilkeleri ışığında tefsir edilirken çok ince tahlillerle kelimelerin ihtiva et-tiği mecazi mânalar keşfedilmeye çalışı-lır. Bununla birlikte nüzûl sebepleri üze-rinde durulurken hem hadislerle hem sa-

hâbe sözlerine başvurulur. Bu arada özellikle sûrelerin fazileti hakkında zayıf ve uydurma rivayetlere yer verilir; bazan rivayetlerin zayıf olduğu da belirtilir. Mü-ellif kıraat farklılıklarına dikkat çekerek bunlar arasında Kur’an’ın üslûbuna uy-gun düşenleri tercih eder. Eserde neshin hikmetine temas edilerek nâsîh ve men-suh âyetler belirlenmeye çalışılır. Ahkâm âyetlerinden müellifin fıkhîta mensup ol-duğu Hanefî mezhebine uygun hüküm-ler çıkarılırken Şâfiî mezhebine ait görüş-lere de yer verilir. Eserde uygulanan akılcı metodun bir gereği olarak çelişkili gibi görünen âyetlerin te’vîli üzerinde durul-lur, Kur’an’da çelişkili bilgiler bulunma-dığı belirtilerek bu husustaki itirazlar ce-vaplandırılır. Bu tür konular açıklanırken Kur’an’ın Kur’an’la ve sünnetle tefsirine ilişkin örnekler de zikredilir. Eserde Mu’t-ezile mezhebinin ilkelerine uygun olan âyetler muhkem, aykırı olanlar ise müte-şâbih sayılarak müteşâbihler muhkem-lerin ışığında te’vîl edilir; nahiv ve belâ-gat kaideleri de bu mezhepçi hedefi ger-

el-Keşşâf’ın ilk iki sayfası (Saraybosna Gazi Hüsrev Bey Ktp., nr. 211)



çeleştirme vasıtası olarak kullanılır; hat-
ta aynı amaçla zayıf hadisler de nakledilir.
İrşad bakımından faydalı olacağı düşün-
cesiyle asılsız olup olmadığına bakılmak-
sızın çeşitli kıssaların yer verildiği eser, ta-
savvufî düşüncenin tenkidi açısından da
önemli bir kaynak değeri taşımaktadır.

Yazıldığı dönemden başlayarak müfes-
sirlerin ilgisini çeken *el-Keşşâf* Kur'an'ı
lugat, nahiv ve belâgat ilkelerini dikkate
alarak yorumlaması, Kur'an-ı Kerim'in
i'caz yönlerini, özellikle taşıdığı edebî üs-
tünlüğü ve erişilmez nazım güzelliğini or-
taya koyması, Kur'an'da mânaların tasvir
ve temsil yoluyla anlatılmasının etkili bir
metot olduğunu göstermesi gibi özellik-
leriyle çok beğenilmiş ve hemen bütün
müfessirlerce kaynak olarak alınmıştır.
Fahreddin er-Râzî'ye göre Zemahşerî'nin
sadece, meleklerin Allah'a iman ettiğini
bildiren âyetten hareketle Allah'ın arş
üzerinde bulunduğu yolundaki teşbihî gö-
rüşü çürütmesi bile eserin değerli bir kay-
nak kabul edilmesi gerektiğini gösterir
(*Mefâtihu'l-gayb*, IV, 152). Başta Fahred-
din er-Râzî olmak üzere Beyzâvî, Nisâbü-
rî, Ebû'l-Berekât en-Neseî, Ebüssuûd
Efendi, Elmalılı Muhammed Hamdi gibi
Sünnî müfessirler *el-Keşşâf*'tan fayda-
lanmışlardır. Hatta bazı müellifler Beyzâvî'nin
Envârü't-tenzîl'ini *el-Keşşâf*'ın bir
özeti kabul etmiştir (*Keşfü'z-zunûn*, II,
1481). Buna karşılık söz konusu Sünnî
âlimlerin çoğunluğu, sırf Mu'tezile'nin il-
kelerine uygun düşen mânalara ulaşmak
amacıyla zâhirî mânaların terkedilip yer-
siz te'villere sapıldığı, velâilerin yer yer ağır
ifadelerle eleştirildiği ve bu eleştirilerin
Kur'an'a dayandırıldığı, ayrıca Ehl-i sün-
net'e üstü kapalı ifadelerle ağır isnatlar-
da bulunduğu gibi gerekçelerle *el-Keş-
şâf*'ı eleştirmiştir. İbnü'l-Müneyyir, Kâdî
İyâz, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Hüseyin b.
Muhammed et-Tîbî gibi müellifler *el-
Keşşâf*'taki i'tizâlî fikirleri tenkit edenler
arasında yer alır. Takıyyüddin İbn Teymiyye,
Zehebî, Tâceddin es-Sübkî ve İbn Ha-
cer el-Askalânî gibi bazı âlimler ise Mu'-
tezile'ye ait görüşlerin belâgata dair açık-
lamalar içinde ve Kur'an'ın gölgesinde
sunulması yüzünden *el-Keşşâf*'ın okun-
masını dahi câiz görmemişlerdir. İbn Hi-
şâm en-Nahvî de eserin nahve ilişkin bazı
yanlış tevcihler ve hatalı tahliller ihtiva
ettiğini belirterek onu eleştirmiştir. *el-
Keşşâf*'ın çeşitli baskıları gerçekleştiril-
miştir (Kahire 1925, 1980; Beyrut, ts.).

Şerh, hâşiye ve ta'liklerinin yapılması,
i'rab vecihlerinin gösterilmesi, şevâhidi-
nin açıklanması, i'tizâlî fikirlerin ayıklanıp

geri kalan bilgilerin özetlenmesi ve hadis-
lerinin tahrîc edilmesi gibi hususlarda ol-
mak üzere *el-Keşşâf* üzerinde elliye aşkın
çalışma yapılmıştır (a.g.e., II, 1476-1482).
Muhammed b. Ali el-Ensârî'nin *Muhta-
şarü'l-Keşşâf*'ı, Abdullah b. Hâdî ez-Zey-
dî'nin aynı adlı eseri, M. Sıddîk Hasan
Han'ın *Hulâsatü'l-Keşşâf*'ı, Kutbüddin-i
Şîrâzî, Ahmed b. Hasan Cârberdî, Cemâ-
leddin Aksarâyî, Teftâzânî, Seyyid Şerîf el-
Cürcânî ve Sun'ullah Efendi gibi âlimle-
rin Hâşiye 'ale'l-Keşşâf başlığını taşıyan
çalışmaları, İbnü'l-Müneyyir'in *el-İntişâf
mine'l-Keşşâf*'ı, Takıyyüddin es-Sübkî'nin
Sebebü'l-inkifâf'an ikrâ'i'l-Keşşâf'ı, Sekûnî'nin
*el-Mukteḍab mine't-temyiz li-mâ fi'l-Keşşâf
mine'l-i'tizâl fi'l-Kitâbi'l-'aziz*'i (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr.
351), Abdülkerim b. Ali el-İrâkî'nin *el-
Muḥâkemat 'ale'l-Keşşâf beyne's-Sey-
ḥayn Kutbü'r-Râzî ve'l-Aksarâyî'si*, Cemâ-
leddin Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî'nin
Tahrîcü'l-eḥâdîs ve'l-âşâr el-vâkı'a fi Tefsiri'l-Keşşâf'ı
(Riyad 1993), bu ese-
rin bir muhtasarı olan İbn Hacer el-As-
kalânî'nin *el-Kâfi's-şâf fi tahrîci eḥâdî-
si'l-Keşşâf*'ı, Hıdır b. Abdullah el-Mevsi-
lî'nin *el-İs'âf bi-şerhi ebyâtî'l-Keşşâf*'ı,
Muhammed b. Tayyib el-Fâsî, Muhibbüd-
din Efendi'nin *Şerḥu şevâhidi'l-Keşşâf*
adlı eserleri, Muhammed Mijinyawa'nın
*Al-Zamakhshari's of Mu'tazilite Prin-
ciples in al-Kashshaf* adlı çalışması (Ka-
hire 1970), Fazlurrahman'ın *Zemahşerî
ki Tefsîrü'l-Keşşâf ik Tahlîlî Câ'ize'si*
(Aligarh 1982) ve Abdülmün'im Abdullah
Hasan'ın *el-Lehecâtü'l-'Arabîyye fi kı-
râ'ati'l-Keşşâf li'z-Zemahşerî'si* (Man-
sûra 1991) bu çalışmalardan bazılarıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), I, 15-22; Fah-
reddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, İstanbul 1307,
IV, 152; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'ade*, II, 98;
Keşfü'z-zunûn, II, 1475-1484; Brockelmann,
GAL Suppl., I, 507, 509; M. Hüseyin ez-Zehebî,
et-Tefsîr ve'l-müfessirîn, Kahire 1976, I, 429-
482; Kays Âl-i Kays, *el-İrâniyyûn*, I, 308-311,
325; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, *Menhecü'z-Ze-
mahşerî fi tefsiri'l-Kur'an ve beyânü i'câzih*,
Kahire 1984, tür.yer.; Ali Fevde Nîl, *İbn Hişâm
el-Ensârî: Âşâruhu ve mezhebühü'n-naḥvî*, Ri-
yad 1406/1985, s. 432; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir
Tarihî*, Ankara 1988, I, 350-386; a.mlf., "Ze-
mahşerî ve Tefsiri", *AÜİFD*, XXVI (1983), s. 68-
95; Murtazâ Âyetullahzâde Şîrâzî, "el-İtticâhâtü'l-
belâgiyye ve'n-nez'atü'l-i'tizâliyye fi tefsiri'l-
Keşşâf", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*, X/4, İslâmâbâd
1975, s. 53; XI/3 (1976), s. 9; M. Abdurrahman
el-Kürdî, "Suver mine'l-belâga fi tefsiri'l-Keşşâf",
ME, XLIX/4 (1977), s. 759-770; Şa'bân Salâh
Hüseyin, "ez-Zemahşerî ve'l-Kırâ'ât", *Havliyyâtü
Külliyeti dâri'l-ʿulûm*, XI, Kahire 1988, s. 2.



ALİ ÖZEK

KEŞŞÂFÜ İSTİLÂHÂTİ'FÜNÜN ve'l-ULÛM (كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم)

Tehânevî'nin
(ö. 1158/1745'ten sonra)
çeşitli ilimlere ait
terimler ansiklopedisi.

Hayatı hakkında eserinin önsözünde
yer alan ve kaynaklarda tekrarlanan sı-
nırlı mâlûmattan başka bilgi bulunma-
yan müellifin tam adı Muhammed A'lâ b.
Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed
Sâbir el-Ömerî el-Fârûkî et-Tehânevî'dir.
Hindistan'da Delhi şehrinin 170 km. ku-
zeybatısındaki Tehâne'de (Tahâne) doğdu.
Nisbeleri onun Hz. Ömer'in soyundan
geldiğini, mezhep bakımından Ehl-i sün-
net'e mensup, amel yönünden ise Hane-
fî olduğunu gösterir. Ayrıca babasının
"seyh", dedesinin "kâdî" ve büyük dede-
sinin "mevlânâ" ve "etka'l-ulemâ" sıfatla-
rıyla anılması Hindistan'da tanınmış bir
ilim ailesinden geldiğini ifade eder. Te-
hânevî'nin de Bâbürlü Sultanı Evrengzîb
Âlemgîr'in (1658-1707) son zamanlarında
Tehâne'de kadılık yaptığı kaydedilir (Ab-
dülhay el-Hasenî, VI, 278). Müellif Arapça
ve dinî ilimleri babasından tahsil ettikten
sonra başka hocalara gitmemiş, mantık,
hikmet, felsefe, tıp, hey'et, hesap, hen-
dese gibi ilimlere dair topladığı eserleri
okuyarak kendini yetiştirmiştir. Bu ara-
da terimlere merak saran Tehânevî her
ilmin özel terimleri bilindiği takdirde ilim
ve fenlerin tahsilinde hocalara "teberrü-
ken" ihtiyaç kalacağını düşünerek bütün
ilimleri kapsayan bir terimler ansiklope-
disi telif etmeye karar vermiştir. Eserin
müsveddesi 1158'de (1745) tamamlan-
mıştır. XVIII. yüzyılın ortalarında vefat
eden müellifin kabri Tehâne'de olup gü-
nümüzde de ziyaret edilmektedir; hatta
onun yanında kitap okuyanlara ince mâ-
naların keşfolunduğuna dair yaygın bir
söylenti de vardır (a.g.e., a.y.).

Keşşâf ilimlere dair uzun bir mukaddi-
me ile başlar. Müellif burada ilim ve âlim-
le ilgili kısa tariflerden sonra ilimleri çe-
şitli bakımlardan tasnife tâbi tutmuş,
haklarında ansiklopedik bilgi vererek bun-
ları üç ana başlık altında toplamıştır. 1.
Arap dili ve edebiyatıyla ilgili ilimler (sarf,
nahiv, belâgat, beyân, bedî, aruz, kafiye,
hat, inşâ, muḥâdarât gibi). 2. Şer'î ilimler
(kelâm, tefsir, kıraat, hadis, fıkıh ve ahlâk
gibi). 3. Hakiki (aklî) ilimler (mantık, hik-
met, ilâhiyyât, matematik ve tabii ilimler).
Ayrıca fizik, kimya, tıp, veterinerlik, ziraat

ve astronomiyle birlikte rüya tabiri, sihir, tılsım ve simya gibi birçok ilim de bu başlığın altına girmiştir. Elli beş kadar ilim konusu, çeşitli bölümleri, amacı ve faydası, diğer ilimler arasındaki yeri, öğretim notları gibi yönleriyle tanıtılmıştır.

Mukaddimeden sonra bu ilimlerin terimlerinin alfabetik olarak sıralandığı kitabın asıl kısmına geçilmiş, terimler sözlük anlamları ve çeşitli ilimlerdeki özel anlamlarıyla açıklanmıştır. Bu terimler Arapça ve Farsça olmak üzere iki temel kategoriye ayrılmış, eserin sonunda çok az yer tutan Farsça terimlerin tamamı bu dille açıklanmıştır. Arapça terimlerde alfabetik sistem kelimelerin kök harflerinden ilki bab, sonuncusu fasıl, ortadakilere de kendi sırası içinde olmak üzere kurulmuştur. Farsça terimlerde ise kelimelerin ilk harfi bab, ikinci harfi fasıl kabul edilerek alfabetik dizime tâbi tutulmuştur. Eserin tamamında Arapça açıklamalar ağırlıkta olmakla birlikte yer yer Farsça izahlara da yer verilmiştir. Eserde 3045 terim açıklanmıştır.

Tehânevî bu çalışmasında birçok eseri kaynak olarak kullanmıştır. Bunlardan bazıları şöyle sıralanabilir: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *et-Ta'rifât* ve *Şerhu'l-Mevâkıf*; Teftâzânî'nin *el-Muṭavvel*, *Muḥtaşarü'l-Me'ânî*, *et-Telvîh*, *Tehzîbü'l-manṭık* ve *'l-keḷâm* ve *Şerhu's-Şemsiyye'si*; Kâdî Beyzâvî'nin *Tavâli'u'l-envâr*, *Lübbü'l-elbâb* ve *Minhâcü'l-vüṣûl*'ü; Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-ülûm*'u; Hatîb el-Kazvî'nin *Telhîşü'l-Miftâh*'i ile onun bazı şerhleri; Mahmûd b. Abdurrahman el-İsfahânî'nin *Meṭâli'u'l-enzâr*'ı; Sirâceddin el-Urmevî'nin *Meṭâli'u'l-envâr*'ı; Burhâneddin el-Merginânî'nin *el-Hidâye'si* ile *Bidâyetü'l-mübtedî'si*; Tâcüş-Şerîa'nın *Viḳâyetü'r-rivâye'si*; Kuhistânî'nin *Câmî'u'r-rumûz*'u; Nasîrüddîn-i Tûsî'nin *Telhîşü'l-Muḥaṣṣal*, *Şerhu'l-İşârât* ve *Şerhu'l-İlâhiyyât*'ı; İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ı; İsmâüddîn el-İsferâyînî'nin *el-Aṭvel fî şerhi't-Telhîş*'i; İbnü'l-Hâcib'in *el-Kâfiye fî'n-nahv*'iyle onun bazı şerhleri; Zemahşerî'nin *el-Mufaṣṣal fî'l-'Arabiyye'si* ile tefsiri; Sâgânî'nin *el-'Ubâb*'ı; Firûzâbâdî'nin *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*'i; Mutarrizî'nin *el-Muḡrib*'i. Müellifin, kendisinden bir asır önce yaşamış olan Osmanlı ulemâsından Ebû'l-Bekâ'nın *el-Külliyât*'ından nakil yapmamış olması ilgi çekicidir. İlimlerin tanım, taksim ve terminolojisine dair ansiklopedik eserlerin telifi IV. (X.) yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkmış, *İḥşâ'ü'l-ülûm* (Fârâbî), *er-Resâ'il* (İhvân-ı Safâ), *Mefâ-*

tîhu'l-ülûm (Hârizmî) ve *Câmî'u'l-ülûm* (Havrânî) gibi kitaplar kaleme alınmışsa da Tehânevî'nin bu çalışması en kapsamlı olanıdır.

Keşşâf ilk defa, Aloys Sprenger ile William Nassau Lees'in nezâreti altında Mevlî M. Vecîh, Mevlî Abdülhak ve Mevlî Gulâm Kâdir'in tashihleriyle Bengal Asya Cemiyeti tarafından iki cilt olarak Kalkûta'da basılmıştır (1278/1862). II. cildin sonunda Necmeddin el-Kâtibî'nin *er-Risâletü's-şemsiyye fî'l-kavâ'idü'l-manṭıkiyye* adlı eserinin metniyle, bunun Sprenger tarafından yapılmış İngilizce tercümesi ve eserde geçen terimlerin indeksi de yer almaktadır. Musahhihlerin aynı yöntemle yeni maddeler ekleyip ilâveler yaptığı bu neşir, eserin en mükemmel baskısı olup bundan birçok ofset baskı gerçekleştirilmiştir. 1967 Tahran ve ayrıca Beyrut (ts., Dârü Sâdır) baskısı ile Ahmed Hasan Besic neşri de (I-IV, Beyrut 1418/1998) bu baskıya dayanır. Son baskının orijinal yanı terimlerin kırmızı renkte yazılması, asıl nüshada metinle karışmış olan âyet, hadis ve şiirlerin ayırt edilip dipnotlarda tahrirlerinin yapılması, imlâ işaretleriyle gerekli hareketlerin konulması, her cildin sonunda terimlerin indeksinin yer almasıdır. 1317'de (1899) yapılan İstanbul baskısı sâd harfinin sonuna kadar olup tek cilttir. 1382 (1963) Kahire neşri (I-IV), Emîn el-Hülî nezâretinde Lutfi Abdülbedî ve Abdünnâim M. Haseneyn tarafından gerçekleştirilmiş, Aligarh Üniversitesi Liton Kütüphanesi'nde kayıtlı (nr. 9/1) müellif nüshası esas alınarak Kalkûta ve İstanbul baskıları ile karşılaştırılıp farklar dipnotlarda belirtilmiş, Farsça kısımlar Arapça'ya çevrilmiş, Farsça orijinal metinler dipnotlara alınmış, bazı terimler yazarın kaynaklarına dayanılarak dipnotlarda daha ayrıntılı biçimde açıklanmıştır. Ancak bu baskı da sâd harfinin sonuna kadar gelebilmiştir. *Keşşâf*'ın son zamanlarda yapılan mükemmel neşirlerinden biri Refik el-Acem nezâretinde Ali Duhrûc'ün tahkiki, Abdullah el-Hâlidî'nin Farsça metinleri Arapça'ya nakli ve Curc Zinâtî'nin terimlerin İngilizce, Fransızca ve kısmen Latince karşılıklarını bulmasıyla gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1416/1995, I-II). Bu neşrin baş tarafında Refik el-Acem imzasıyla istilâh, mustalah, delâlet, lafız-mâna kavram ve ilişkilerinin açıklandığı, yazarın ve eserin tanıtıldığı, tahkik yönteminin anlatıldığı kırk üç sayfalık bir mukaddime yer aldığı gibi sonunda da çeşitli indeksler bulunmaktadır. Neşrin orijinal yanı, terimlerin

kökleri dikkate alınmadan yazıldıkları şekilde alfabetik olarak dizilmiş olmasıdır. Ayrıca Kalkûta baskısı esas alınarak Kahire ve İstanbul baskısıyla karşılaştırılıp farklar gösterilmiş, âyetler belirtilmiş, hadis, şiir ve atasözlerinin tahrirleri yapılmış, fırka, kabîle, yer ve şahıs adları açıklanmış, Farsça metinler dipnotlara alınıp yerlerine farklı karakterde Arapça tercümeleri konulmuş, terim başlıkları mavi ile belirginleştirilmiştir.

Tehânevî'nin ayrıca, özellikle Hindistan toprakları dikkate alınarak dinî açıdan arazi mülkiyetiyle vergilendirme sisteminde bahseden *Aḥkâmü'l-arâzî* (Levy, *Catalogue*, II/3 [fıkıh], nr. 1730) ve tefsire dair *Sebku'l-ğâyât fî neşki'l-âyât* adlı iki eseri daha vardır. İkinci eser Serkis'e göre 1316'da (1898) Hindistan'da basılmıştır (*Mu'cem*, I, 645).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (nşr. A. Sprenger v.dğr.), Kalkûta 1278/1862, I, 1-6; a.e. (nşr. Lutfi Abdülbedî v.dğr.), Kahire 1382/1963, I, 1-2; a.e. (Dahrûc), I, 1-69; ayrıca bk. Refik el-Acem'in girişi, I, s. I-XLIII; a.e. (nşr. Ahmed Hasan Besic), Beyrut 1418/1998, neşredenin girişi, I, 3-4; Serkis, *Mu'cem*, I, 645; R. Levy, *Catalogue of the Arabic Manuscripts*, London 1937, II/3 (fıkıh), nr. 1730; Brockelmann, *GAL*, II, 555; *Suppl.*, II, 628; Abdülhay el-Hasenî, *Nüzhetü'l-havâṭir*, VI, 278; *Ma'a'l-Mektebe*, s. 69-70; R. Sellheim, "al-Tahânawî", *El²* (İng.), X, 98; C. E. Bosworth, *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. I. S. Meisami - P. Starkey), London 1998, II, 752.



NASUHI ÜNAL KARAARSLAN

KEŞT

(الكشف)

Kitapta yanlış yazılan veya metinde bulunmayan bir ilâveyi kazmak suretiyle düzeltme usulü için kullanılan hadis terimi

(bk. DARB).

KETEBE

(bk. KÂTİP).

KETEBE

(كتبه)

Bir hattatın yazdığı yazının altına koyduğu imza

(bk. HATTAT).

KETEBE KAYDI

(bk. FERÂĞ KAYDI).

KETHÜDÂ

Osmanlı devlet
ve esnaf teşkilâtlarındaki
bazı görevliler için kullanılan
bir unvan.

Kelimenin Pehlevîce'den geldiği ve aslinin **katak-xvatai** olduğu belirtilir. Farsça'da **kedhudâ** şeklini almış, Türkçe'de hem bu şekilde hem de bundan gelen **kâhya** biçiminde kullanılmıştır. Kedhudanın Farsça'da "ev, köy; taht" anlamındaki **ked** ile "sahip ve mâlik, efendi" mânasına gelen **hudâ** kelimelerinden oluştuğu ileri sürülür. Kedhüdânın Osmanlı Türkçesi'ne **kehaya**, **kâya** şekillerinde geçip halk ağzında **kâhya** biçiminde kullanıldığı yolundaki görüşe rağmen **kâhya** kelimesinin menşei henüz kesin olarak aydınlanmamış değildir.

Kâhya ve **kethüdâ** hemen daima eş anlamlı olarak kullanılmakla birlikte devlet hizmetlerini ifa eden **kethüdânın** daha eski olduğu, sivil kuruluşlardaki hizmetlilerin unvanı olan **kâhyanın** ise çok sonra Osmanlılar zamanında ortaya çıktığı veya en azından resmî devlet hizmeti olarak pek kullanılmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim IV. Murad'ın, "Al bre **kâhya**" şeklindeki emrinin yeniçeri **kethüdâsı** tarafından hemen anlaşılmamış olması (Hammer, IX, 248) bu görüşü destekler mahiyettedir. Bu iki terim işlev açısından hemen aynı görevleri ifade etse de kullanım alanları bakımından aralarında küçük farklar bulunduğu görülmektedir. Hazine **kethüdâsı**, bostancılar **kethüdâsı**, kapıcılar **kethüdâsı**, baltacılar **kethüdâsı**, defter **kethüdâsı**, sadâret **kethüdâsı**, tersane **kethüdâsı** ve kul **kethüdâsı** örneklerinde görüldüğü gibi arşiv kayıtlarında ve Osmanlı kaynaklarında **kethüdâ** daha ziyade resmî devlet görevlileri için geçerken **kâhya** tabiri Osmanlı toplum ve idare hayatında oldukça uzun bir süre "haciheci", "muhtar-kocabaşı" ifadelerindeki gibi genellikle gayri müslim **kethüdâlar** için kullanılmıştır. XVII ve XVIII. yüzyıllarda Osmanlı ülkesine askerî uzmanlık, elçilik gibi görevlerle gelen ve Osmanlı teşkilâtı üzerinde çalışmalar yapan Batılılar bu iki kelimeyi eş anlamda kullanmışlar, ancak resmî devlet görevlileri için **kethüdâ** yerine **kâhyayı** tercih etmişlerdir. Dinî kurumlar ve esnaf kuruluşlarındaki görevliler için de aynı ayırımı gidilmiştir. Sıradan halk için olan bu ayırım II. Mahmud döneminde müslümanların yaşadığı mahallelere muhtar, diğerlerine ise **kâhya** tayiniyle devam etmiştir.

Kethüdâ tabiri çeşitli değişimler içerisinde köklü ve uzun bir geçmişe sahiptir. Bu terimin en eski kullanım şekline İran'da II. Pers Krallığı (Partlar) zamanında hükümete karşı köyün temsilcisi olarak rastlanmaktadır. Safevîler devrinde ise önceleri "ev sahibi, aile reisi, evin yaşlısı ve büyüğü" demek iken zamanla anlamı genişleyerek mahalle yahut kabile reisi, hâkim, bir şehir veya köyün idarî hizmetlerinden sorumlu muhtar, vali, vergi toplamakla yükümlü kimseler olarak kullanıldığı görülmektedir. İran'da **kethüdâların** durumuyla ilgili olarak XIX. yüzyılın ikinci yarısında bazı hukukî düzenlemeler yapılmıştır. 1935'te **kethüdâ** toprak sahiplerinin hükümete karşı temsilinden sorumlu tutulmuştur.

Bu terimin Türk devletlerinde en erken kullanımı XIII. yüzyılda Anadolu Selçukluları'nda görülmektedir (Turan, s. 13, 62). Osmanlılar'da ise kuruluş yıllarından itibaren mevcut olduğu anlaşılmakla birlikte bilinen en eski kullanımına XV. yüzyıla ait kaynaklarda rastlanır. Meselâ Şeyh Bedreddin'in yanında bulunan Börklüce Mustafa, "Şeyhin katında **kethüdâ** idi" şeklinde anılırken "kazasker **kethüdâsı**, mahalle **kethüdâsı**" gibi tabirler de geçer (Anonim *Tevârih-i Âli-Osmân*, s. 57, 68). Gerek Anadolu Selçukluları'nda gerekse daha sonra Osmanlılar'da bölge, yer ve zaman farklılığı göstermek suretiyle **kethüdâ** ve **kâhya** karşılığı olarak şeyh, emin, baş, bey ve muhtar tabirleri de görülür. 1826 yılından sonra İstanbul'da muhtarluk teşkilâtının kurulması halk tarafından, "Mahallelere köy **kâhyaları** (**kethüdâları**) dikildi" şeklinde algılanmıştır.

Kethüdâ tabiri, Osmanlı devlet teşkilâtında XV. yüzyıldan itibaren "bazı devlet görevlilerinin işlerini yürüten yardımcı" anlamını da kazanmıştır. Devletin en üst kademesinde görev yapan sadrazamdan en alt seviyedekine kadar mülki ve askerî erkândan pek çok görevlinin **kethüdâ** unvanını taşıyan yardımcısı bulunmaktaydı. Sivil hayatta da büyük konakların veya çiftliklerin işlerini yönetenler daha ziyade **kâhya** unvanıyla anılırdı. Osmanlı devlet teşkilâtındaki **kethüdâlar** arasında en önemlisi sadâret **kethüdâsı** idi. 1799 yılına kadar bu görevli sadrazamın Dîvân-ı Hümayun'daki işleri yanında diğer vezirlerin işleriyle de ilgilenirken bu yıl içinde sadâret **kethüdâsı** Seyyid Mehmed Efendi'nin başvurusu üzerine kendisine sadece sadrazamın işleriyle meşgul olması bildirilmiştir (BA, HH, nr. 13283).

Mülki erkân içerisinde sadâret **kethüdâsından** sonra beylerbeyi veya valilerin, bunların da altında sancak beylerinin özel **kethüdâları** gelmekteydi. Fâtih Sultan Mehmed veya II. Bayezid zamanında Anadolu ve Rumeli vilâyet **kethüdâlarının** teşekkül ettiği anlaşılmaktadır. Vilâyet **kethüdâlarının** başlıca görevleri bağlı oldukları beylerbeyine özellikle vergi tahsili zamanlarında yardım etmektir. Devletin büyümesine paralel olarak beylerbeyi **kethüdâlıkları** da artmıştır. XVI. yüzyılda Şam beylerbeyinin birden fazla **kethüdâsı** bulunmakta, bunlar suçluların tutuklanmasıyla da görevlendirilmekteydi (Bakhit, s. 208). **Kethüdâların** seçim ve tayinleri tamamen valinin takdirindeydi. Bazılarının kendisine ait sarayı ve şahsına intikal eden davalar için ayrı bir divanı dahi bulunmaktaydı. Halep vali **kethüdâsı** aynı dönemde yardımcılık yanında **deli*** sınıfinın yöneticisi olarak da görev yapmıştı. Mısır'da valinin yardımcısı olan **kethüdâların** Türk asıllı olmaları zorunlu idi. Valilerin sancak beyleri yanında da bazı **kethüdâları** vardı. Mısır'da validen sonra en yetkili kimse, 1737 cizye reformunun ardından nâib veya vekili durumundaki **kethüdâsıydı**.

Beylerbeyi ve sancak beylerinin maiyetlerindeki **kethüdâlardan** başka birimleriyle ilgili işleri takip ve onları Bâbîâlî'deki gelişmelerden haberdar etmek amacıyla



Kethüdâ beyi
padişahın huzurunda
gösteren bir tasvir
(İÜ Ktp.,
Album,
nr. 90600)

İstanbul'da ikamet eden özel yardımcılar da bulunur ve bunlara "kapı kethüdâsı" denirdi. Merkezde ayrıca bazı vilâyet defterdarlarının, Rodos kadısının, Kırım hanlarının, Eflak ve Boğdan voyvodalarının kapı kethüdâları da olurdu. XVI. yüzyılda Eflak ve Boğdan voyvodalarının özel yardımcılar için kethüdâ değil "âdem" ifadesi geçer (BA, MD, nr. 3, hk. 80, 102, 130). Gayri müslim olan bu kimselere daha sonraları kâhya denilmiştir.

Askerî teşkilâtta kethüdâ unvanını taşıyan görevlilerin en önemlileri, İstanbul'da bulunan kul kethüdâsı ile onun yardımcısı ve vekili durumundaki kethüdâyeri idi. Taşradaki yeniçerilerin başında görev yapan yeniçeri kethüdâları da vardı. Yine taşrada akıncı beylerinin kethüdâsı olup beyin bulunmadığı zamanlarda ona vekâlet ederdi.

Osmanlı sarayının harem teşkilâtında câriyelerin âmirine "kâhya (kethüdâ) kadın" denirdi. Vâlide sultan dairesine mensup olan bu görevli âmirlik âlâmeti olarak gümüş kaplı bir değnekle hünkâr dairesindeki eşyaları mühürlemek için padişahın mührü bulunurdu. Yardımcısına "hazinedar usta" denirdi. Başta sadrazam olmak üzere vezirlerin ve diğer erkânın konaklarında da harem kısmının sorumlusu olarak kâhya kadınlar vardı.

Taşra defterdarlarından bazılarının merkezdeki kapı kethüdâlarından başka görev yerlerinde "kethüdâ-yı defterdar" adlı bir yardımcısı daha olurdu. Meselâ Şam defterdarına zeâmet sahibi bir kethüdâ tarafından danışmanlık yapılmaktaydı (Bakhit, s. 144-145). Bedreddin Simâvî örneğinde görüldüğü gibi kazaskerlerin, hatta yüksek rütbeli kadıların da kethüdâları bulunurdu. Mısır kadısının maiyetinde sekreteri durumundaki kethüdâsı divan toplantılarına âmiriyle birlikte katılır ve bu sırada işlemeli bir başlık giyerdi. Mısır'da çavuşların, gönüllülerin, tüfekçilerin ve çerkezlerin de ayrı ayrı kethüdâları vardı.

Kethüdâ ve kâhyalar maaş karşılığı çalışırlar, bunlara ayrıca atıyye verilir. Başarılı kethüdâlar hizmetlerine karşılık daha üst memuriyetlere tayin edilir, kendilerine çeşitli nişanlar takılırdı. Gerek İstanbul'da gerek taşrada görevli kethüdâlarla ilgili şikâyetlerde devlet gayet hassas davranırdı. Kethüdâlar bağlı oldukları devlet görevlisinin durumuna göre itibar veya ceza görürlerdi.

XVII ve XVIII. yüzyıllarda kaza yöneticileri arasında kethüdâlar önemli yere sahipti. Şehirlerde sancak müteselliminin

fonksiyonunu icra eden voyvodaların da kethüdâsı veya vilâyet kethüdâsı denilen yardımcılar vardı. Şehir kethüdâsı olarak da bilinen bu görevli halkın hizmetlerini görmek üzere seçilirdi. Buna "şehir âyanı" da denmiştir. XVII. yüzyılda şehir kethüdâsı sadece tüccar ve seçkin esnaftan değil askerî sınıf üyeleri ve şehir âyanı arasından da seçilebiliyordu. Bâbîâlî tarafından 1786'da şehir âyanlığı lağvedildi, bunların yerine seçimle iş başına şehir kethüdâlarının getirilmesi kararlaştırıldı. Böylece merkezî hükümet âyanlar tarafından yapılan işleri bu kethüdâlara yüklemiştir. Halkın serbestçe seçtiği kethüdâlar, mahallî kadı veya yöneticilerden berat alma zorunluluğuyla yükümlü tutulmadıklarından idarecilerle halk arasındaki temsil işlevini daha rahat bir şekilde yapma imkânı elde etmişlerdir (İnalçık, *Studies in Eighteenth Century*, s. 45-50). Şehir kethüdâsı önemli bir görevli konumuna gelerek hukukî davalarda hazır bulunduğu gibi şehrin vergi, iltizam ve memur tayini işlerinde de etkili olmuştur. Beledî hizmetlerin çoğu kethüdâ tarafından yerine getirilir, bunun için kendisine "kethüdâiyye" adı altında bir ücret ödenirdi. Şehirlerin dışındaki yerleşim birimlerinin temsil görevini yerine getiren, vergi toplamada mahallî otoriteye yardımcı olan köy kethüdâları bulunurdu.

Göçebe aşiretler ve gayri müslim taşra cemaatlerinin de merkezî hükümetle olan münasebetlerinde aracılık ve vergi tahsili amacıyla aşiret / cemaat kethüdâları vardı. Oymak kethüdâları bağlı bulundukları boy beyi tarafından tayin edilmekte, haklarında ahalinin kefalet ve rızâsı istenmekte, idarede acziyeti ve vergi toplama da ihmalleri görülenler halkın şikâyeti üzerine azledilmektedir (Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı*, s. 15). XVII-XVIII. yüzyıllardaki iktisadî ve siyasî istikrarsızlık neticesinde sivil gruplar da kendilerini temsil etmek üzere kethüdâ veya kâhyalar seçmişlerdir.

Esnaf kethüdâ veya kâhyalarının başlıca görevleri, loncaı hükümete karşı temsil etmek ve hükümetin emirlerini üyelere bildirerek uygulanmasını sağlamak, esnaf arasındaki anlaşmazlıkları halletmek, birikimliler uygun şekilde kullanmak, yönetim kuruluna başkanlık etmek, esnafı girişte ve burada yükselişte törenler düzenlemek, esnafa verilecek narhların belirleneceği toplantılara katılarak bu narhlar üzerinden satış yapılmasını, haksız rekabete girilmemesini sağlamak ve bunun için tedbir almak, hükümetin istediği hizmet, ihtiyaç ve iş gücü ile esnaf

ve sanatkârlara gerekli ham maddeyi temin ve tevzi etmek şeklinde özetlenebilir.

Gayri müslim esnaf kâhyaları esnafın cizye vergilerini toplayıp devlete vermekle de yükümlü tutulmuşlardı. Sorumlulukları alınan kararlarda yönetim kuruluyla birlikte, yürütmeye ise yalnız başlarına idi. Seçimle göreve gelen, kötü tutum ve davranışları görülmedikçe ömür boyu iş başında kalabilen esnaf kâhyalarının ölümlü veya görevden ayrılması halinde yerine yenisi seçilirdi. Kethüdâ, önceleri esnaf kuruluşlarında şeyhin yardımcısı durumunda iken XVI ve özellikle XVII. yüzyılda teşkilâtın gerçek başkanı haline gelmiştir. Kethüdâ usta ve ihtiyarlar arasından muhtemelen bir yıllığına seçilmekte, yeniden seçilmesi de mümkün olmaktadır. 1657'de külâhçılar kethüdâlığında görüldüğü gibi müslüman ve gayri müslimlerin birlikte bulunduğu kuruluşlarda bazan seçimler tartışmalı olabiliyordu. Kethüdâlık çekişmelerinde kadıların oldukça yetkili olduğu anlaşılmaktadır. İşinin fazlalığı dolayısıyla esnaf kethüdâsı veya kâhyasına yiğitbaşı, davetçi, sancaktar, bekçi, duacı gibi görevliler yardım ederdi. Esnaf kethüdâları hak ve sorumluluklarını zamanla yiğitbaşılarla paylaşmışlardır. Esnaf kâhyalarının oluşturduğu kurul tarafından ömür boyu başkan seçilen kimseye "kâhyabaşı" denirdi. Bu görevli kâhya ve loncaların durumunu incelemek, esnaf davalarının durumunu çözümlemek, devlet yetkilileriyle temasta bulunmak, hükümetin emir ve kararlarını duyurmak, halkın şikâyetlerini merkeze iletmek, kurul adına devlet törenlerine katılmakla yükümlüyüdü.

Osmanlı hâkimiyeti döneminde Kuzey Afrika'da kethüdâ tabiri kullanılmamış, buna karşılık Tunus'ta vali yardımcılar veya idarî birim âmirleri için kâhya terimi yer almıştır. Kâhya yüksek dereceli bir memurun, yöneticinin yardımcısı, ikinci başkan anlamına gelmekte, savcı yardımcısına müdde-i umûmî kâhyası, başbakanlık müsteşarına da vezir kâhyası denilmekteydi. Cezayir'de ise kâhya terimi Cezayir beyinin vekili, aynı zamanda polis müfettişi, zâbita âmiri için kullanılmaktaydı (Bontems, s. 49). Osmanlı Devleti'nde 1826 yılından itibaren merkeze paralel olarak taşrada da yenilikler yapılırken kethüdâ unvanı zamanla terkedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, MD, nr. 2, hk. 390; nr. 3, hk. 59, 80, 102, 130, 240, 465, 495, 1623; nr. 7, hk. 482, 1881, 2341, 2413, 2483, 2509, 2603, 2634; nr. 44, hk.

32, 67, 82; BA, HH, nr. 13283; BA, İrade-Dâhiliye, nr. 4869, 4992, 5434, 5517, 5522, 5750, 5758, 8082; BA, İrade-Hâriciye, nr. 400, 426, 769, 1081, 1129, 1139, 1145, 1764, 1956; BA, İrade-Meclis-i Valâ, nr. 1350, 1498, 1733; II. Bayezid Dönemine Ait 906/1501 Tarihli Ahkâm Defteri (nşr. İlhan Şahin – Feridun Emecen), İstanbul 1994, hk. nr. 60, 222; Anonim Tevârih-i Âl-i Osmân (nşr. F. Giese, haz. Nihat Azamat), İstanbul 1992, s. 57, 68; D'Ohsson, *Tableau général*, VII, 17, 22, 28, 31, 32, 40, 43, 44, 45, 69, 82, 87, 94, 170, 172, 176, 183, 283, 315-316, 319, 324, 336; Hammer (Atâ Bey), IX, 248; Abdurrahman Vefik, *Tekâlif Kavâid*, İstanbul 1328, I, 192-193; Mecelle-i Umûr-ı Belediyye, I, 496-768; Marsigli, *Osmanlı İmparatorluğunun Askeri Vaziyeti*, s. 76, 77, 196; Uzunçarşılı, *Kapukulu Ocakları*, I, 30, 195-199, 209, 211-213; a.mlf., *Saray Teşkilâtı*, tür.yer.; Emir Celâleddin Gaffârî, *Ferheng-i Gaffârî*, Tahran 1336, IV, 741, 742, 743; S. J. Shaw, *The Financial and Administrative Organization and Development of the Ottoman Egypt: 1517-1798*, Princeton-New Jersey 1962, s. 146, 184, 217, 330, 402; H. A. R. Gibb – H. Bowen, *Islamic Society and the West*, London 1967, I/1, s. 60, 84, 284; M. Çağatay Uluçay, *Harem II*, Ankara 1971, s. 33, 97, 136-137, 160, 165; C. Bontems, *Manuel des institutions algériennes de la domination Turque à l'indépendance*, Paris 1976, s. 49; Halil İnalçık, "Centralization and Decentralization in Ottoman Administration", *Studies in Eighteenth Century Islamic History* (ed. T. Naft – R. Owen), Carbondale 1977, s. 30, 35, 37, 45-50; a.mlf., "The Appointment Procedure of a Guild Warden (Kethkuda)", *WZKM*, sy. 76 (1986), s. 135-142; M. Adnan Bakht, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century*, Beirut 1982, s. 96, 129, 144-145, 208; S. Faroqhi, *Peasants, Dervishes and Traders in the Ottoman Empire*, London 1986, s. 166-167; a.mlf., "Crisis and Change: 1590-1699", *An Economic and Social History of the Ottoman Empire: 1300-1914* (ed. Halil İnalçık – D. Quataeret), Cambridge 1994, s. 588, 592; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Aşiretlerin İskânı*, İstanbul 1987, s. 13-15; a.mlf., "Kethkuda", *EP* (İng.), IV, 893-894; Osman Tüuran, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara 1988, s. 13, 62; Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, Ankara 1989, s. 111, 127-134, 213; Tuncer Baykara, *Osmanlı Taşra Teşkilatında XVIII. Yüzyılda Görev ve Görevliler (Anadolu)*, Ankara 1990, s. 7-9; A. K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia*, London 1991, s. 122, 167-168, 175, 190, 290, 338-339, 349, 398; Musa Çadırcı, *Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları*, Ankara 1991, s. 38-39, 41-44, 123-125; M. Winter, *Egyptian Society Under Ottoman Rule: 1517-1798*, New York 1992, s. 24, 39, 57, 195; D. Behrens-Abouseif, *Egypt's Adjustment to Ottoman Rule, Institutions, Waqf and Architecture in Cairo (16th and 17th Centuries)*, Leiden 1994, s. 79, 81, 159, 182; G. J. Koury, "The Ottoman Administration of the Province of Damascus at the end of the Eighteenth Century", *Studies in Islam*, X/1-2, New Delhi 1973, s. 7, 14; Pakalın, II, 140, 251-255; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XXII-A, s. 386, 389-392; Cl. Huart, "Kâhya", *IA*, VI, 101; a.mlf., "Kelân-ter", a.e., VI, 545.



MEHMET CANATAR

KETHÜDÂ HASAN PAŞA

(bk. HASAN PAŞA, Kethüdâ).

KETHÜDÂZÂDE ÂRİF EFENDİ

(1771-1849)

Osmanlı âlimi.

Mehmed Ârif Efendi İstanbul'da doğdu. Büyükbabası Nizâm-ı Cedîd hareketinin önde gelen adamlarından, III. Selim'in annesi Mihrişah Sultan'ın kethüdâsı, Darphâne emini Yûsuf Ağa, babası reîsüllemâ Mehmed Sâdık Efendi'dir. Anne tarafından soyunun Yavuz Sultan Selim'in nedimi Hasan Can'a kadar uzandığı rivayet edilir. Ârif Efendi babasının görevi dolayısıyla bir süre Medine'de kaldı. İstanbul'a döndükten sonra öğrenime başlayıp imtihanla müderrislik ruûsu aldı (1795). Tırnovalı Müftîzâde Abdürrahim Efendi, Müftîzâde Palabyık Mehmed Efendi ve kardeşi Milaşlı Müftîzâde Abdürrahim Efendi, Vak'anüvis Âsım, Kadızâde Mehmed Efendi, Gelenbevi İsmâil Efendi, Hoca Şekib Efendi, Münecimbaşı Mehmed Râkım Efendi, Laz Mehmed Efendi ve Bulgarî İsmâil Efendi gibi dönemin tanınmış hocalarından tasavvuf, edebiyat, felsefe, ri'yâzî ilimler ve astronomi dersleri aldı. Hoca Neş'et'ten de okuduğu için Farsça bilgisi iyi olduğundan Fâtih Camii'nde ders okuduğu hocası Abdürrahim Efendi'ye *Gülistân* okuttu. Tahsilini tamamladıktan sonra tayin edildiği Halep (1822-1823) ve Bursa kadılığı (1832) görevlerinde bizzat bulunurken Mekke (1836), İstanbul (1838) ve Anadolu (1847) kazaskerliği görevlerinin sadece pâyelerini aldı.

Döneminde daha çok İslâm felsefesi alanında şöhret kazanan Kethüdâzâde Ârif Efendi meslekten bir ilim adamı değildir. Ancak XIX. yüzyılın ilk yarısında yaşayan ve hemen her konuda bilgi sahibi olan Osmanlı fikir adamlarının başında gelir. Bu dönemde daha çok ilmi, edebî ve fennî konularda sohbet toplantıları yapılan Beşiktaş Cem'iyet-i İlmiyyesi'nin önde gelen isimlerinden Ârif Efendi bu sohbetlerde felsefî ve edebî konularda konuşmuş, haftada iki gün İsmâil Feruh Efendi'nin Ortaköy'deki yalısında yapılan sohbetlere de katılmıştır.

Yeniçeriliğin kaldırılmasından (1826) önceki dönemlerde Beyoğlu'nda bulunan erganunlu kiliseye gitmesi ve ulemâ kıya-

fetiyle burada erganun dinlemesi, bazan da İngiliz sefârethânesinde verilen balolara katılıp orada eğlenenleri seyretmesi devrin ileri gelenleri arasında çeşitli söylenti ve eleştirilere yol açmış, Morali Ahmed Baba, Sultan Baba, Sâdık Baba, İbrâhim Baba ve Hasan Baba gibi Bektaşî şeyhleriyle yakın dostluğu sebebiyle de kendisinin Bektaşî olduğu ileri sürülmüş ve yeniçeriliğin ilgasından sonra sürgüne yollanmak istenmiştir. Ancak Çerkeşli Mehmed Râfi Efendi'nin araya girmesiyle sürgünden kurtulmuştur. 5 Rebîülâhîr 1265'te (28 Şubat 1849) İstanbul'da vefat eden Kethüdâzâde Beşiktaş'taki Yahyâ Efendi Dergâhı'nın giriş kısmına defnedilmiştir.

Hayatına dair yegâne kaynak olan *Menâkıbnâme*'de, "İran'da ve Turan'da talebelerim var" diyen Kethüdâzâde çok sayıda ve farklı meşrepte talebesi bulunduğunu kendisi ifade ederdi. II. Mahmud'un hediye ettiği, Beşiktaş'ta Arap İskeleyi ci-varındaki konağı âdetâ bir mektep olup burada isteyenlere ri'yâziye, hey'et, felsefe, edebiyat ve Farsça dersleri vermiş ve çok sayıda talebe yetiştirmiştir. Talebeleri arasında sonradan sadrazam olan Saffet Mehmed Esad Paşa, Yûsuf Kâmil Paşa ve Midhat Paşa ile hâcegândan Süleyman Rûhi Efendi, Ahmed Tevhid Efendi, Çerkeşli Mehmed Râfi Efendi, Murad Molla Şeyhi, Münecimbaşı İbrâhim Edhem Efendi ve Şair Saffet Efendi sayılabilir.

Zamanını daha çok okumak, okutmak ve ilmî sohbetlerle geçirdiği için eser telifine yönelmeyen, bu arada şiirle de meşgul olan Kethüdâzâde'nin, talebelerinden Ahmed Tevhid Efendi tarafından *Divân-ı Kethüdâzâde Ârif* adıyla kısa bir tercüme-i hal ve iki mektubuyla yayımlanan (İstanbul 1271) bir divançesi bulunmaktadır. Eserin başında Abdullah Hulûsi'nin Kethüdâzâdenin hayatını anlattığı bir yazısı yer alır. Sünûhat tarzında kaleme aldığı şiirlerinin edebî bir değer taşımadığı ileri sürülmüştür. Şiirlerinde Ehl-i beyt'e duyduğu sevgiyi açıkça ifade etmesinden dolayı Bektaşî olduğu ileri sürülmüşse de çeşitli belgelerden Bektaşîlik'le ilgisi olmadığı anlaşılmıştır (BA, Cevdet-Adliye, nr. 2002, 2002/1; İhsanoğlu, s. 71-73). Sohbetlerinden, hayat tarzından, davranışlarından ve İsmâil Meşûkî'ye olan aşırı sevgisinden dolayı Melâmî-Meşrep olduğu düşünülebilir. Ârif Efendi'nin hayatını ve bazı nüktelerini ihtiva eden *Menâkıb-ı Kethüdâzâde* adlı eser talebelerinden Muzika-i Hümmâ-

yun'dan Emin Efendi tarafından Hoca Neş'et'in hayat hikâyesi de eklenerek neşredilmiştir (İstanbul 1294; genişletilmiş 2. baskı 1305).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Cevdet-Adliye, nr. 2002, 2002/1; Cevdet, *Tarih*, XII, 183-185, 213-214; Lutfi, *Tarih*, I, 168-172; Mustafa Necib, *Sultan Selim Tarihi*, İstanbul 1280, s. 62; Muallim Nâci, *Mecmûa-i Muallim*, İstanbul 1305, s. 81-83; a.mlf., *Osmanlı Şairleri* (haz. Cemal Kurnaz), Ankara 1986, s. 168-172; *Osmanlı Müellifleri*, II, 325-326; Mahmud Cevad, *Maârif-i Umûmiyye Nezâreti Tarihçe-i Teşkilât ve İcrââtı*, İstanbul 1338, I, 69; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 34-39; Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Political Thought*, Princeton 1962, s. 231; Ekmeleddin İhsanoğlu, "19. Asrın Başlarında -Tanzimat Öncesi- Kültür ve Eğitim Hayatı ve Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi Olarak Bilinen Ulema Grubunun Buradaki Yeri", *Osmanlı İlmî ve Meslekî Cemiyetleri* (haz. Ekmeleddin İhsanoğlu), İstanbul 1987, s. 43-74; M. Sabri Koz, "Kethüdâzâde Ârif Efendi Menâkıbı'nda Folklor ve Halk Edebiyatı", *VI. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri*, Eskişehir 1996, s. 113-120; Ebûzzîyâ Tefvik, "Beşiktaş Cemiyet-i İlmiyesi", *Mecmûa-i Ebûzzîyâ*, IV/39, İstanbul 1302, s. 1236-1239; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Nizâm-ı Cedid Ricalinden Valide Sultan Kethüdâsi Meşhur Yusuf Ağa ve Kethüdâzâde Ârif Efendi", *TTK Belleten*, XX/79 (1956), s. 485-525; Kâzım Yetiş, "Beşiktaş Cem'iyyet-i İlmiyesi", *DİA*, V, 552-553.



SALİM AYDÜZ

KETTÂNÎ, Muhammed Abdülhay

(محمد عبدالحی الكتانی)

Muhammed Abdülhay
b. Abdülkebîr b. Muhammed el-Hasenî
el-İdrîsî el-Kettânî
(1886-1962)

Hadis âlimi ve mutasavvıf.

1303'te (1886) doğdu. İdrîsî şeriflerinin olup hadis âlimi, edip ve fakihler yetiştiren Kettânî ailesine mensuptur. İlk eğitimini babasından aldı. Birçok ilim adamının gelip gittiği Fas'taki zâviyelerinde babasından Münâvî'nin *Şerhu's-Şemâ'il*'i ile diğer hadis kitaplarını, Begavî, İbn Kesîr ve Âlûsî tefsirlerini, Süyûtî'nin *ed-Dürri'l-menşûr*'unu, İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn, *Kütü'l-kulûb*, *Avârifü'l-ma'ârif*, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Füşûşü'l-hikem* ve *el-İbrîz* gibi tasavvufî kitapları okudu. Daha sonra Fas'ın tanınmış âlimlerinin derslerini takip etti. Dayısı Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî'den hadis, fıkıh, tasavvuf, tarih ve ensâba dair eğitim görerek 1318'de (1900) ondan icâzet aldı. Ağabeyi ve Kettâniyye tarikatının kurucusu Muhammed b. Abdülkebîr el-Ket-

tânî'den *Şaḥîḥ-i Buḥârî*, *eş-Şifâ*, *Süne-nü'n-Nesâ'i*, *el-Mevâhibü'l-ledüniyye*, *eş-Şemâ'il*, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Kütü'l-kulûb* ile *İhyâ'*ın büyük bir kısmını ve ayrıca kelâm, dayısının oğlu Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'den *Şaḥîḥayn*, *el-Muvaṭṭa'*, *Sünenü Ebî Davûd*, *el-Elfiyye*, Hafîl b. İshak el-Cündî'nin *el-Muḥtaşar'ı* ve *Cem'u'l-cevâmi'* gibi eserleri okudu. Ebû'l-Abbâs İbnü'l-Hayyât, Ebû Abdullah Muhammed b. Kâsım el-Kâdirî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdüsselâm Kennûn, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Tâlib b. Sûde ve Ebû Abdullah Muhammed b. Fudayl ez-Zerhûnî'den ders aldı. Zerhûnî'nin *Şaḥîḥ-i Buḥârî* şerhi olan *el-Fecrû's-sâtî'* ondan yalnız Kettânî rivayet etmiştir.

Bizzat ders okuduğu hocaları yanında İslâm dünyasının çeşitli yerlerindeki hadis âlimleriyle de yazışarak mükâtebe yoluyla icâzet alan Kettânî, 1905'te yaptığı Mısır ve Hicaz yolculuğu sırasında Mısır'da Abdurrahman eş-Şirbînî, Selîm el-Bişrî, Ahmed er-Rifâî'den; Hicaz'da Hüseyin el-Habeşî el-Bâ Alevî, Fâlih ez-Zâhirî, Ahmed b. İsmâil el-Berzencî'den; Şam'da Abdullah es-Sükkerî, Muhammed Emîn el-Baytâr, Abdürrezzâk el-Baytâr gibi âlimlerden icâzet aldı. Beyrut'ta Yûsuf en-Nebhânî ile birbirlerine icâzet verdiler. Bu seyahati esnasında Medine'de Harrem-i şerif'te Tirmizî'nin *eş-Şemâ'il*'ini ve *Şaḥîḥ-i Müslim*'in mukaddimesini, Cennetü'l-bakî'da İmam Mâlik'in türbesinde *el-Muvaṭṭa'*, Remle'de Nesâî'nin türbesinde onun *es-Sünen*'ini, Şam'da İbnü'l-Arabî'nin türbesinde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'yi ve Kudüs'te İbn Ebû'd-Dünyâ'nın *el-Ferec ba'de's-şiddet*'sini okuttu.

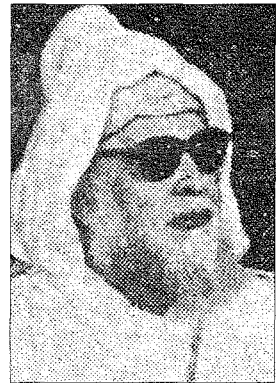
1906'da ülkesine dönünce burada başlıyan ıslahat ve uyanış hareketlerine katılarak idarî, iktisadî ve siyasî konularda görüşler ortaya koydu. Sömürgeci güçlere ve yönetimde İslâmî ıslahat yapacağına söz verdiği halde bunları gerçekleştir-meye yanaşmayan Fas Kralı Abdülhafız el-Alevî'ye karşı verdiği mücadelede ağabeyinin yanında yer aldı. 1909'da ağabeyi, babası ve bazı aile fertleriyle birlikte hapse atıldı. Ağabeyinin aynı yıl hapiste işkence sonucu ölümünden bir süre sonra serbest bırakıldı. Karaviyyîn Üniversitesi'nde hocalık ve kütüphane yöneticiliği yaptı. Karaviyyîn Kütüphanesi'nin tanzimi ve ilk katalogunun hazırlanmasında (1915) önemli katkıları oldu. Üniversitenin ıslahı meselesinde mücadele verdi.

1915'te babası vefat edince Kettâniyye tarikatının başına geçti. 1921'de Cezayir, Tunus ve Kayrevan'a gitti. Kayrevan'da İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin türbesinde onun *er-Risâle* ve *en-Nevâdir*'ini, Kâbisî'nin türbesinde *el-Mûlaḥḥaş*'ını ve Sahnûn'un türbesinde *el-Müdevvenetü'l-kubrâ*'yı okuttu.

Kötü yönetimi ve Batı etkisi altında İslâmî esaslardan ayrılması sebebiyle Kral Abdülhafız ile ilişkileri bozulan Kettânî tarikatlarına ait zâviyelerin kapatılması, ağabeyinin öldürülmesi ve kendi hayatının da tehdit altında bulunması gibi gerekçelerle kral ailesine ve yönetim kadrosuna karşı yürüttüğü mücadelede 1920'lerden itibaren Fransızlar'la yakınlık kurmaya ve onların desteğini sağlamaya çalıştı. Bu yüzden ağır tenkitlere muhatap oldu. Ailesinin İslâmî ilimlerdeki geleneğini devam ettirmesi yanında bir İdrîsî şerifi olarak bu dönemde Fas'ta hüküm süren Alevî hânedanına karşı şiddetli bir muhalefet sürdürdü ve 1953 yılında Kral V. Muhammed'in tahttan uzaklaştırılıp sürgüne gönderilmesine yol açan hareketlerde önemli rol oynadı. Daha sonra V. Muhammed geri dönüp Fas bağımsızlığını kazanınca (1956) Kettânî de Fransa'da yaşamak zorunda kaldı ve 28 Eylül 1962'de Paris'te vefat etti.

Kettânî özellikle hadis ilminde derinleşti. Kendisinden icâzet aldığı hocalarıyla diğer birçok âlim onu asrın muhaddis ve hâfızı, asrın müsnidi gibi vasıflarla anmışlardır. İslâm tarihi, tasavvuf, ensâb, tabakat ve fıkıh konularında da bilgi sahibiydi. Batı İslâm dünyasının en büyük özel kütüphanesine sahipti. Birçok nâdide yazmayı da ihtiva eden Kettâniyye Kütüphanesi bugün Rabat Umumi Kütüphanesi içinde ayrı bir bölüm olarak bulunmaktadır.

Eserleri. Kettânî, bir kısmı risâle şeklinde olan çeşitli ilimlere dair 130 kadar eser kaleme almış olup bunlardan bazıları şun-



Muhammed
Abdülhay
el-Kettânî

lardır: 1. *et-Terâtübü'l-idâriyye* (Nizâmü'l-hükûmeti'n-nebeviyye). Tam adı *et-Terâtübü'l-idâriyye ve'l-'amâlât ve's-sınâ'ât ve'l-metâcîr ve'l-hâletü'l-'il-miyye elletî kânet 'alâ 'ahdi te'sîsi'l-medeniyyeti'l-İslâmiyye fi'l-Medîneti'l-münevvereti'l-'aliyye*'dir. İslâm medeniyetinin orijinal olmayıp diğer medeniyetlerden alındığını ileri sürebilmek için bazı araştırmacıların Kur'an ve Sünnet'e dayanan köklerini göz ardı ederek İslâm medeniyetini Abbâsîler'den başlattıklarını belirten Kettânî, Emevî ve Abbâsîler'den itibaren İslâm tarihi boyunca kurulan müslüman devletlerdeki siyasî, idarî, askerî, adlî, ilmî ve iktisadî kurumların bir şekilde Hz. Peygamber zamanında mevcut olduğunu, İslâm uygarlığının temellerinin Resûl-i Ekrem ve ilk müslüman nesil zamanında atılmış bulunduğunu ortaya koymak için bu eseri kaleme almıştır. Kitapta Ali b. Muhammed el-Huzâî'nin (ö. 789/1387) *Tahrîcü'd-delâlati's-sem'iyye 'alâ mâ kâne fi 'ahdi Resûlil-lâh mine'l-hiref ve's-şanâ'ic ve'l-'amâlâtî's-şer'iyye* adlı çalışması esas alınmış ve yeni konuların ilâvesiyle genişletilmiştir. Huzâî'nin eserindeki tertibe uygun olarak kitabını on bölüme ayıran Kettânî, elde edebildiği *Tahrîcü'd-delâlat* nüshasında son bölüm mevcut olmadığından bu kısa bölümün yerine Hz. Peygamber zamanındaki ilmî ve içtimâî durumu ele alan ve bütün eserin yaklaşık üçte birini oluşturan bir bölüm eklemiştir. Kettânî eserini klasik tarzda kaleme almış, iktibasta bulunduğu yaklaşık 500 kaynağın cilt ve sayfa numaralarını genellikle göstermemiştir. İki cilt halinde Fas'ta basılan (1346-1347/1927-1928) ve birçok matbaa hatası yanında iktibaslarda yanlışlar bulunan eserin bugüne kadar ilmî bir neşri gerçekleştirilmemiştir. Abdullah el-Hâlidî tarafından yapılan tek ciltlik neşirde (Beyrut 1416/1996) eserin yeniden dizilmesi, birkaç özensiz notun ilâvesi ve farkedilebilen bazı imlâ hatalarının tashihiinden başka bir şey yapılmamış, ilk baskıdaki matbaa ve bilgi hataları tekrar edilmiştir. Asr-ı saâdet'te yönetim, yargı, ordu, diplomatik ilişkiler, dinî ve iktisadî hayatla ilgili düzenlemelerle düşün ve eğlenceye varıncaya kadar bütün bir sosyal hayat konusunda en önemli başvuru kitabı sayılan *et-Terâtübü'l-idâriyye*, Ahmet Özel tarafından kaynaklarının tesbiti ve bir nevi edisyon kritiği yapılarak Türkçe'ye çevrilmiştir (*et-Terâtübü'l-idâriyye: Hz. Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, I-III, İstanbul 1990-

1993). 2. *Fihrisü'l-fehâris*. Tam adı *Fihrisü'l-fehâris ve'l-esbât ve mu'cemü'l-me'âcim ve'l-meşyâhât ve'l-müselleslât*'tır. İbn Nâsirüddin ve Süyûtî'nin *Ta-bakâtü'l-huffâz*'larının bir zeyli mahiyetinde olan ve IX. (XV.) yüzyılın ortalarından müellifin zamanına kadar hadis sahasında eser vermiş âlimlerin biyografilerini ihtiva eden eserde 1300 kadar fehrese zikredilmiş, 662 şahıs ve 563 kitap ayrı başlıklar halinde ele alınmıştır. İki cilt olarak Fas'ta basılan eseri (1346-1347/1927-1928) daha sonra İhsan Abbas neşretmiştir (I-III, Beyrut 1402/1982).

Kettânî'nin diğer bazı eserleri de şunlardır: *Müfâkehâtü zevi'n-nübl ve'l-icâde hazretü müdri cerîdeti's-Sa'âde* (Fas 1326; çeşitli dillere tercüme edilmiştir), *Telhîşü'n-Nefhi'l-miskî fi şüyûhi Ahmed el-Mekkî* (Fas 1325), *Keşfü'l-lebs 'an hadîsi vaz'i'l-yed 'ale'r-re's* (Tanca 1326), *Mâ 'alleka bi'l-bâl eyyâme'l-i'tikâl* (Fas 1327), *Münyetü's-sâ'il* (İhtisârü's-Şemâ'il, Fas 1331), *Tebliğu'l-emâne fi mazârri'l-isrâf ve't-teberrüc ve'l-kehâne* (Fas 1352), *el-İcâzetü's-suğrâ*, *el-Yevâkîti's-semîne fi'l-eḥâdişi'l-kâdiye bi-zuhûri sikketi'l-hadîd ve vüḥûlihâ ile'l-Medîne*, *Vesiletü'l-melhûf ilâ ceddihi'r-raḥîmi'l-'atûf*, *İnâretü'l-ağvâr ve'l-encâd bi-delîli mu'tekadi vilâdeti'n-nebî mine's-sebîli'l-mu'tâd* (Tunus 1340), *el-Beyânü'l-mu'rib 'an me'âni ba'zi mâ verede fi ehli'l-Yemen ve'l-Mağrib* (Fas 1331), *er-Raḥmetü'l-mürsele fi şe'ni hadîsi'l-besmele* (Bulak 1323; eserlerinin bir listesi için bk. *Fihrisü'l-fehâris*, I, 24-32; *et-Terâtübü'l-idâriyye*, tercüme edenin girişi, I, s. XXIII).

BİBLİYOGRAFYA :

Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 5-33; II, 1171, 1174; a.m.f., *et-Terâtübü'l-idâriyye* (Özel), tercüme edenin girişi, I, s. XI-XXIII; Nebhânî, *Kerâmâtü'l-evliyâ*, Beyrut 1329, I, 226-229; Michaux-Bellaire, *Essai sur l'histoire de confréries marocaines*, Rabat 1921, I, 141-159; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 437; Serkis, *Mu'cem*, II, 1546; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 891; Ch. A. Julien, *l'Afrique du nord en marche*, Paris 1952, s. 143; Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Sûde, *Delîl mü'errifi'l-Mağribi'l-aḫşâ*, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 68, 107, 167, 176, 198, 232-233, 235-236, 238, 242; II, 290, 300-304, 307, 308, 320, 359, 435-436, 440, 444, 445, 449, 458, 482; M. Bâkir el-Kettânî, *Tercemetü's-Şeyḫ Muhammed el-Kettânî*, Rabat 1962, s. 239-242; R. Landau, *Târîhu'l-Mağrib fi'l-karni'l-'işrin* (trc. N. Ziyâde), Beyrut 1963, s. 143-145, 380-386; M. I. Cohen - L. Hahn, *Morocco*, London 1966, s. 53; Abdelaziz Amin, *Vers le protectorat-La crise marocaine*, Paris 1968, s. 322-325; Abdülkerim Gallâb, *Târîhu'l-hareke-*

ti'l-vaṭaniyyeti'l-Mağribiyye, Dârülbeyzâ 1976, I, 6-47; Abdullah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocaine* (1830-1912), Paris 1977, s. 381, 387-399, 404-406, 451; Muhammed Beşir el-İbrâhîmi, *Uyûnû'l-beşâ'ir*, Cezayir 1978, s. 615-626; J. M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, Cambridge 1980, s. 366, 368, 376; Zirikî, *el-'Alâm* (Fethullah), VI, 187-188; Kehhâle, *Mu'cemü muşannifi'l-kütübî'l-'Arabiyye*, Beyrut 1406/1986, s. 506; Fevzî Abdürrezzâk, *el-Maṭbû'âtü'l-haceriyye fi'l-Mağrib*, Rabat 1406/1986, s. 169; Muhammed el-Menûni, *el-Meşâdirü'l-'Arabiyye li-târîhi'l-Mağrib*, Muhammediye 1410/1989, I-II, bk. İndeks; Muhammed b. Abdullah et-Telidî, *Türâşü'l-Megâribe fi'l-hadîsi'n-nebevi*, Beyrut 1416/1995, bk. İndeks; "el-Mektebâtü'l-hâṣṣatü'l-kebîre: 1. Mektebetü'l-Kettânî", *MMMA* (Kahire), V/1 (1959), s. 174-190; Mustafa Fayda, "el-Huzâî'nin Tahrîc'inin Neşredilmeyen Son Bölümü", *ACİFD*, XX (İng.), s. 173-177; A. Faure, "al-Kattânî", *EP* (İng.), IV, 774-775.



AHMET ÖZEL

KETTÂNÎ, Muhammed b. Abdülkebîr (محمد بن عبد الكبير الكتاني)

Ebü'l-Feyz Muhammed b. Abdilkebîr b. Muhammed el-Kettânî el-Hasenî (1873-1909)

Derkâviyye tarikatının
Kettâniyye kolunun kurucusu,
âlim ve mutasavvıf.

1873 Mayıs'ında doğdu. İdrîsî şeriflerindendir. Babasından, dayısı Ca'fer b. İdrîs el-Kettânî'den, Muhammed b. Tihâmî ve Ahmed b. Hayyât'tan ders aldı. Mâulayneyn, Muhammed Nûrû'l-Haseneyn el-Leknevî, Ahmed b. İsmâil el-Berzencî, Ahmed b. Sâlih es-Süveydî gibi birçok âlim kendisine icâzet verdi. Başta hadis ve tasavvuf olmak üzere tefsir, usul-i fıkıh ve kelâm alanında derinleşti. Hadis hafızı olması yanında tasavvufî konularda geniş bilgi sahibiydi. Kettânî ilk tasavvuf eğitimini babasından aldı. Muhammed Hüseyin el-İlâhâbâdî vasıtasıyla Çiştîyye, Ali b. Ahmed el-Mostârî vasıtasıyla da Derkâviyye tarikatına intisap etti. Seyrû sülûkünü tamamlayıp irşad faaliyetine başladı.

Kettânî, dedesi Muhammed b. Abdülvâhid el-Kettânî'nin XIX. yüzyılın ortalarında Fas'ta kurduğu, bir süre sonra kapanmaya yüz tutan Kettâniyye Zâviyesi'ni yüzyılın sonuna doğru etkin bir şekilde faaliyete geçirdi. Genç yaşta kazandığı nüfuz ve şöhritle de dikkatleri üzerine çekti. Kendisini kıskananların Fas tahtında gözü olduğu ve sultanın aleyhine konuştuğu yolundaki iddiaları üzerine sul-

tan Mevlây Abdülazîz el-Alevî ile arası açıldıysa da bir süre sonra ilişkileri tekrar düzeldi. Yabancılar ve onlarla iş birliği yapanlara, gayri İslâmî düzenlemelere karşı mücadele başlatan Kettânî, 1907'-de Dârülbeyzâ (Kazablanka) ve Vücd'e'yi ele geçiren Fransızlar'a karşı gerçekleştiren ayaklanmalara öncülük etti. Mevlây Abdülazîz bu olaylar karşısında hareketsiz kalınca güneydeki kabileler tarafından azledilip Merakeş'teki kardeşi Mevlây Abdülhafîz tahta geçirildi. Abdülhafîz'in kendisinden de biat istemesi üzerine Kettânî, Fas ulemâsı ile yaptığı uzun mücadelelerden sonra Fransızlar'a karşı mücadele etmek, İslâmî ölçülere uygun ve özellikle şûrâya dayalı bir yönetim gerçekleştirmek hususunda öne sürdüğü bazı şartlar kabul edilince Abdülhafîz'e biat etti ve ona biat etmeleri için kabilelere ve bağlılarına mektuplar yazdı.

Sultanın biat sırasında ileri sürülen şartlarla yetkilerinin kısıtlandığını düşünmesi, kardeşi Mevlây Abdülazîz'in taraftarlarına şiddet uygulaması, Abdülazîz'e karşı birlikte savaşmayı teklif etmesi ve bu teklifin Kettânî tarafından reddedilmesi üzerine bir süre sonra Kettânî ile arası açıldı. Fransızlar da bu ayrılığı körüklediler. 1909'dan itibaren Abdülhafîz'in Fransızlar'la ilişkileri düzeldiği ölçüde Kettânî ile kötüleşti. Çeşitli baskılara mâruz kalan Kettânî taşrada münzevi bir hayat yaşamak üzere babası, kardeşi Abdülhay ve ailesiyle birlikte Fas'tan ayrıldı (17 Mart 1909). Ancak yeniden harekete geçmek üzere hazırlık yapacağı düşünceyle yolda tutuklanarak geri getirildi ve yanındakilerle birlikte hapsedildi; biattan geri dönmekle ve sultanı azle çalışmakla suçlandı; Kettânîye zâviyeleri kapatıldı. Kettânî yapılan işkenceler sonucunda 4 Mayıs 1909'da hapiste öldü. Babası, kardeşi ve oğlu bir süre sonra serbest bıraktı.

Kettânî'nin ölümünden sonra tarikat faaliyetleri babası Abdülkebîr'in liderliğinde gizli olarak sürdürüldü. Abdülhafîz'den sonra kardeşi Mevlây Yûsuf tahta geçince Kettânîye zâviyeleri tekrar açıldı. Abdülkebîr 1915'te vefat edince yerine diğer oğlu Abdülhay el-Kettânî geçti. Bu tarihten itibaren kral ailesine karşı Fransızlar'la iş birliği yapan Abdülhay ile kral ailesine bağlı kalan ağabeyinin çocukları arasında tarikat liderliği konusunda görüş ayrılığı belirdi ve mücadeleler oldu.

Kettânî'nin dinî ilimler yanında geniş bir tasavvuf kültürüne sahip olduğu, İb-

nû'l-Arabî, Abdülkerîm el-Cîfî, İbn Seb'în ve İbnü'l-Fârîz gibi mutasavvıfları takip ettiği, özellikle İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini anlama ve izahta benzersiz olduğu kaydedilir (Abbas b. İbrâhim, VII, 162-163). Tarikatını Derkâviyye'nin genel prensipleriyle kendi tecrübelerine dayandıran Kettânî gerçek müridinin bizzat Hz. Peygamber olduğunu, müridlerine telkin ettiği evrâd ve salavatı (es-salâtü'l-ünmûzeciyye) bizzat Resûlullah'tan aldığını ve kendisinin hatm-i velâyet olduğunu ileri sürmüş, Seyyid Ahmed et-Ticânî'nin aynı konudaki iddiası sebebiyle Kettânî ile Ticânîler arasında sert tartışmalar olmuştur. Muhammed Kennûn *ed-Dürri'l-manzûm fi'z-zeb 'ani'l-kuṭbi'l-mektûm*'da Kettânî'yi tenkit etmiş, Kettânî de *el-Kemâlû'l-mütelâli ve'l-istidlâlâtü'l-âvâli fi'r-red 'alâ ehli't-tefrîṭ ve't-teḡâlî* adlı eseriyle buna cevap vermiştir.

Eserleri. Kettânî'nin basılmış eserleri şunlardır: *Laḳṭatü 'aclân: Şerḥu's-Şalâti'l-ünmûzeciyye* (Fas 1314); *el-Kemâlû'l-mütelâli ve'l-istidlâlâtü'l-âvâli* (Fas 1318); *Lisânü'l-hücceti'l-burhâniyye* (Fas 1319); *İrtişâtâtü's-sedyi'l-Muḥammedî* (Fas 1321); *el-Hikemü'l-kudsiyye* (Fas 1321); *el-Keşf ve't-tibyân 'ammâ ḥufiye 'ale'l-a'yan* (Fas 1332); *ed-Dürerü's-seniyye fi'l-icâzât ve'l-vasıyyeti'l-Kettâniyye* (Fas 1333). Muhammed Hamza el-Kettânî tarafından *Min resô'ili'l-İmâm Muhammed b. 'Abdülkebîr el-Kettânî fi'l-âdâb ve's-sülûk* adıyla yayımlanan (Beyrut 1419) on bir küçük risâlesi ve yine matbu olan birçok dua, hizb ve evrâdından başka (Fevzî Abdürrezzâk, s. 171-172) *Rûḥu'l-Fuṣûs*, *el-Mevâkıfû'l-ilâhiyye fi't-taṣavvurâtü'l-Muḥammediyye*, *ed-Dürretü'l-beyzâ fi ma'na's-şalâhi'llezî taṭlûbühü'l-enbiyâ*, *Ḥayâtü'l-enbiyâ*, *es-Sırru's-Şamedânî*, *el-Baḥrû'l-ḥidam fi şurûti'l-ictimâ' bi'n-nebiyyi'l-a'zam*, *ed-Dîvâniyye fi vaḳti şübûti'l-feth li'z-zâti'l-Muḥammediyye*, *Tefsîru sûreti'd-ḡuḥâ*, *el-İstibâkât ilâ ḥuḏûri'l-ḥaḳ li'l-mevcûdât*, *Tevâlî'u's-su'ûd* gibi çalışmaları da vardır.

Kettânîye tarikatıyla ilgili başlıca eserler olarak Kettânî'nin yukarıda anılan *ed-Dürerü's-seniyye*'si ile Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî'nin yayımlanmamış *en-Nebzetü'l-yesîretü'n-nâfi'ati'lleti hiye li-estâri aḥvâli's-şu'beti'l-Kettâniyye râfi'a*, Hasan el-Kettânî'nin *el-Feyzü'r-raḥmânî fi sülûki't-tariḳi'l-Kettânî*, M. Bâkır el-Kettânî'nin *Tercemetü's-Şeyḥ*

Muḥammed el-Kettânî (Rabat 1962) ve Georges Pujol'un *La confrérie des Kittâniyyîn* (Rabat 1930) adlı çalışması anılabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Nebhânî, *Kerâmâtü'l-evliyâ*, Beyrut 1329, I, 226; Michaux-Bellaire, *Essai sur l'histoire des confréries marocaines*, Rabat 1921, I, 141-159; Muhammed Bâkır el-Kettânî, *Tercemetü's-Şeyḥ Muḥammed el-Kettânî*, Rabat 1962; R. Landau, *Târîḥu'l-Mağrib fi'l-ḳarni'l-işrîn* (trc. N. Ziyâde), Beyrut 1963, s. 143-145, 380-386; J. M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya*, London 1965, s. 13, 24-25, 29, 94-95; J. S. Trimmingham, *The Suḫ Orders in Islam*, Oxford 1971, s. 112, 217; Abbas b. İbrâhim, *el-İ'lâm*, VII, 155-168; Abdullah Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*, Paris 1977, s. 102, 108, 375-376, 397, 399, 405; İbrâhim Harekât, *el-Mağrib 'abre't-târîḥ*, Dârülbeyzâ 1405/1985, III, 569-571; Fevzî Abdürrezzâk, *el-Matbû'âtü'l-haceriyye fi'l-Mağrib*, Rabat 1406/1986, s. 171-172; J. Cagne, *Nation et nationalisme au Maroc*, Rabat 1988, s. 422-435; Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Sûde, *İḥḫâfû'l-mütâli' bi-vefeyâti a'lâmi'l-ḳarni's-şâliṣ 'aşer ve'r-râbi'* (Mevsû'atü a'lâmi'l-Mağrib içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VIII, 2856-2857.



AHMET ÖZEL

KETTÂNÎ, Muhammed b. Ca'fer (محمد بن جعفر الكتاني)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ca'fer
b. İdrîs el-Kettânî el-Hasenî
(1857-1927)

Hadis âlimi.

Fas'ta doğdu. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrahman el-Alevî, Ebû Abdullah İbn Sûde (Muhammed b. Abdülvâhid), Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed es-Sicilmâsî, Ebû Abdullah İbn Cellûn, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed el-Bennânî ve Ebû'l-Hasan Ali b. Zâhir el-Veterî gibi âlimlerden ders aldı. Babasından yaklaşık yirmi defa *Şaḫîḥ-i Buḫârî*'yi dinledi. Bu hocalarından ve diğer bazı hocalardan birçok hadis kitabı dinleyerek icâzet aldı, bu alanda derinleşti. 1904'te Hicaz'a seyahat etti. Habîbürrahman el-Hindî el-Medenî, Ahmed b. İsmâil el-Berzencî; Şam'da Muhammed Emîn el-Baytâr, Cemâleddin el-Kâsımî, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî; Mısır'da Selîm el-Bişrî, Abdurrahman eş-Şirbînî ve Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Mîrgânî gibi âlimlerden faydalandı. 1907'de tekrar hacca gitti ve ertesi yıl memleketine döndü. 1910'da ailesini de alarak Medine'ye göç etti; burada on yıl kaldıktan sonra Şam'a yerleşti. 1926 sonlarında Fas'a döndü ve 21 Mart 1927'de vefat etti.

Özellikle hadis sahasında zamanın en önde gelen âlimlerinden biri olan Kettânî, diğer birçok eser yanında *Kütüb-i Site*'nin büyük kısmını semâ yoluyla almış ve aynı şekilde rivayet etmiştir. Tasavvuf alanında da bilgi ve tecrübe sahibi olup Batı ve Doğu İslâm dünyasında birçok şeyh ile tanışmış, onlar vasıtasıyla çeşitli tarikatlara intisap etmiştir. *et-Terâtîbü'l-idâriyye* ve *Fihrisü'l-fehâris* adlı eserleriyle tanınan halasının oğlu Abdülhay el-Kettânî'nin dedesi Şeyh Muhammed b. Abdülvâhid, babası Abdülkebîr b. Muhammed el-Kettânî, Mâulayneyn, Ebû Bekir el-Haddâd, Şemseddin el-Mîrgânî ve Abdülhâdî el-Avvâd bunlardan bazılarıdır. Kendisinden ders veya icâzet alanlar arasında Abdülhay el-Kettânî, Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Muhammed Zâhid Kevserî, Saîd Tayyib el-Cezâirî ve Muhammed b. Muhammed Mahlûf gibi âlimler yer almıştır. Selef akidesine bağlı olan Kettânî müteşâbihâtı te'vil etmez, bunlarla ne kastettiğini ancak Allah'ın bileceğini söylerdi. Fıkhta Mâlikî mezhebini takip etmekle birlikte müctehid bir âlimdi ve zaman zaman mezhep fıkına aykırı da olsa kendi ictihadına göre amel ederdi. Taklit düşüncesinin özellikle son yüzyıllarda fikhin donuklaşmasına yol açarak müslümanların problemlerinin çözümünü zorlaştırdığını, bunu aşmak için temel kaynaklara dönmek gerektiğini belirtmiştir (Kettânî, neşredenin girişi, s. dâd-ğ). Başta hadis olmak üzere İslâmî ilimlerin çeşitli dallarındaki vukufu ve eserleriyle şöhret bulan Kettânî'ye dair irili ufaklı muhtelif çalışmalar yapılmış, birçok kaynaktan biyografisine yer verilmiştir (bir listesi için bk. a.g.e., neşredenin girişi, s. v-y).

Eserleri. Kettânî hadis, tarih, fıkıh, tasavvuf, ahlâk ve tefsir konularında bir kısmı risâle mahiyetinde altmış aşkın eser kaleme almış olup (bir listesi için bk. a.g.e., neşredenin girişi, s. ğ-v) bunlardan basılı olanların belli başlıları şunlardır: 1. *el-Ezhârü'l-âtıretî'l-enfâs bi-zikri bâzı mehâsini Kutbi'l-Mağrib ve tâci medîneti Fâs* (Fas 1307, 1314). İdrîsîler Hükümdarı II. İdrîs'in biyografisine dairdir. 2. *Selvetü'l-enfâs ve muhaddesetü'l-ekyâs bi-men ukbire mine'l-ulemâ' ve's-sulehâ' bi-Fâs* (I-III, Fas 1316). On altı yılda telif edilen eser, aslen Faslı olan veya dışarıdan Fas'a gelip orada medfun bulunan ulemâ ve meşâyihin biyografisiyle ilgili olup şehrin mahallelerine göre düzenlenmiştir. Fas'ın dinî ve tarihî geli-

şimi, topografyası bakımından önemli bir kaynak olmakla birlikte hurafe mahiyetinde bazı kıssalar ihtiva etmesi sebebiyle eleştirilmiştir (Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Sûde, I, 68). Abdülhay el-Kettânî'nin *İ'lâmü'l-hâzır ve'l-ât bi-mâ fi's-Selve mine'l-henât* adıyla bu esere yazdığı zeylin Merakeş'te özel bir kütüphanede olduğu (Muhammed el-Menûnî, II, 216), Kettânî'nin ayrıca matbu bir nüshanın üzerine notlar düştüğü (Rabat, el-Hizânetü'l-âmme, Matbuat, nr. 1671 K) kaydedilmektedir (bu çalışma ve eser üzerine yapılan diğer bazı çalışmalar için bk. Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Sûde, I, 68; Muhammed el-Menûnî, II, 209-210). René Basset *Selvetü'l-enfâs*'ın kaynaklarıyla ilgili bir çalışma yapmış (*Recherches sur les sources bibliographiques de la Salwat el Anfâs*, Alger 1908), Rabat el-Hizânetü'l-âmme de eserin şahıs indeksini hazırlamıştır (Rabat 1966). 3. *Bülûğu'l-merâm bi-beyâni mâ tenfiru minhü'l-melâ'iketü'l-kirâm* (Fas 1321; Kahire 1325; Medine 1329). 4. *Şifâ'ü'l-eskâm ve'l-âlâm bi-mâ yükeffiru mâ tekdâdeme ve mâ te'ahhare mine'z-zünûbi ve'l-âşâm* (Fas 1321; Kahire 1325). 5. *Naşihatü ehli'l-İslâm*. İslâm devletinin çöküşünün ve yeneden yükselmesinin sebepleri üzerine ilmî bir araştırmadır (Fas 1326/1908; nşr. İdrîs el-Kettânî, Rabat 1409/1989). 6. *Naẓmü'l-mütenâsir mine'l-hadîsi'l-mütevâtir* (Fas 1328; Beyrut 1400, 1403/1983; Kahire 1983). Lafız veya mâna bakımından mütevâtir kabul edilen 310 hadisin yer aldığı eser, Süyûtî'nin aynı konudaki *el-Ezhârü'l-mütenâsire*'sinin tekmilemesi mahiyetinde olup onda bulunmayan 200'den fazla hadis ihtiva etmektedir. 7. *ed-Di'âme fi aḥkâmi sünneti'l-imâme* (Kahire 1328; Şam 1342). 8. *el-Ekâvilü'l-mufaşşale li-beyâni ḥâli ḥadîsi'l-ibtidâ' bi'l-besmele* (Medine 1329). 9. *er-Risâletü'l-müstetrafe li-beyâni meşhûri kütübî's-sünneti'l-müserrefe*. Klasik hadis literatürüne dair en geniş çalışma olup eserde, II-XIV. (VIII-XX.) yüzyıllar arasında yaşayan 600 kadar müellif ve bunlara ait 1400 civarında eser hakkında bilgi verilmiştir. Telifinden dört yıl sonra yayımlanan *er-Risâletü'l-müstetrafe* (Beyrut 1332) daha sonra da basılmış (Karaçi 1379/1959) ve müellifin torunu Muhammed Muntasir el-Kettânî tarafından da bir neşri gerçekleştirilmiştir (Beyrut 1383/1964, 1400, 1406). Eseri Türkçe'ye çeviren Yusuf Özbek (*Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-Mustatrafe*, İstanbul 1994) kitapların baskıları, kütüphane numaraları veya

anıldıkları kaynakları dipnot halinde belirtmek, yanlış bilgileri tashih etmek ve müellifin söz etmediği birçok kitap hakkında bilgi vermek suretiyle eserin hacmini oldukça genişletmiştir. 10. *İ'lânü'l-hüccce ve ikâmetü'l-burhân 'alâ men'î mâ 'amme ve feşâ min isti'mâli 'uşbeti'd-duḥân* (Dimaşk 1411/1990). Sigara içmenin haramlığının ileri sürüldüğü bir eserdir. 11. *en-Nebzetü'l-yesiretü'n-nâfi'a elleti hiye li-estâri aḥvâli's-şu'beti'l-Kettâniyye râfi'a*. Müellifin mensup olduğu Kettânî ailesine dair olup sonunda kendi hayatıyla ilgili bilgilere de yer verilmiştir. 1900 yılında kaleme alınan eserin müellif hattı nüshası el-Mektebetü'l-Ahmediyye'de bulunmaktadır (Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Sûde, I, 109). 12. *el-Mevlidü'n-nebevî*. Fas ve Rabat'ta birçok defa basılmıştır. 13. *el-Yümn ve'l-is'âd bi-mevlidi ḥayri'l-ibâd* (Rabat 1926).

BİBLİYOGRAFYA :

Kettânî, *er-Risâletü'l-müstetrafe*, neşredenin girişi, s. e-y; Mahlûf, *Şeceretü'n-nûr*, s. 436-437, 468; Serkis, *Mu'cem*, II, 1545-1546; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 890-891; Abdüsselâm b. Abdülkâdir İbn Sûde, *Delilü mü'errifi'l-Mağribi'l-akşâ*, Dârülbeyzâ 1960-65, I, 68, 109, 123-124; II, 356; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., *İthâfû'l-müṭâli' bi-vefeyâtî a'lâmi'l-karni's-şâliḥ 'aşer ve'r-râbi'* (*Mevsû'atü a'lâmi'l-Mağrib* içinde, nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1417/1996, VIII, 2961-2964; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-fehâris*, I, 515-518; a.mlf., *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), tercüme edenin önsözü, I, s. XV; Fevzi Abdürrezzâk, *el-Matbû'âtü'l-haceriyye fi'l-Mağrib*, Rabat 1406/1986, s. 171; M. Abdüllatif Sâlih el-Ferfûr, *A'lâmü Dimaşk*, Dimaşk 1408/1987, s. 286-287; Muhammed el-Menûnî, *el-Mesâdirü'l-Arabiyye li-târihi'l-Mağrib*, Muhammediye 1410/1989, II, 209-210, 216, 221, 223, 226, 265; M. Zâhid el-Kevserî, *et-Tahrîrü'l-veciz fi mâ yebtegihi'l-müsteciz* (nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde), Halep 1413/1993, s. 78-79; Zeki M. Mücâhid, *el-A'lâmü's-Sarkıyye*, Beyrut 1994, I, 367-368; Muhammed b. Abdulah et-Telîdî, *Türâşü'l-Megâribe fi'l-hadîsi'n-nebevî*, Beyrut 1416/1995, s. 73, 83, 143, 150, 197, 289; ayrıca bk. İndeks; Muhyiddin Atıyye v.dğr., *Delilü mü'ellifâti'l-hadîs*, Beyrut 1416/1995, I, 320; II, 578, 643; F. J. Harahap, "The Fatwâ of Muhammad Bin Ja'far al-Kattânî Concerning the Wearing of the Turban", *IQ*, XLII/3 (1998), s. 188-199; A. Faure, "al-Kattânî", *EP* (İng.), IV, 774.



AHMET ÖZEL

KETTÂNİYYE (الكَتَّانِيَّة)

Muhammed b. Abdülkebîr el-Kettânî'ye
(ö. 1327/1909)
nisbet edilen bir tarikat
(bk. KETTÂNÎ, Muhammed b. Abdülkebîr).

KEVÂKİBİ,**Abdurrahman b. Ahmed**

(عبد الرحمن بن أحمد الكواكبي)

Seyyid Abdurrahmân b. Ahmed

b. Mes'ûd el-Kevâkibî

(1854-1902)

Osmanlı yönetimine karşı
reformcu düşünceleriyle tanınan
gazeteci ve yazar.

Halep'te dünyaya geldi. Doğumuyla ilgili olarak 1848-1855 yılları arasında çeşitli tarihler kaydedilmekle birlikte kaynakların çoğunda verilen tarih 1854'tür. Küçük yaşta annesini kaybettiği için çocukluk yıllarının bir kısmını Antakya'daki teyzesinin yanında geçirdi. Türkçe'yi burada öğrenmeye başladı. 1865'te Halep'e dönerek Kevâkibî ailesi tarafından kurulmuş olan, o yıllarda müdürlüğünü babasının yaptığı el-Medresetü'l-Kevâkibiyye'de öğrenimine devam etti. Türkçe ve Arapça'nın yanı sıra Farsça öğrendi. 1872-1876 yıllarında Halep vilâyeti resmî yayını olan ve Arapça-Türkçe çıkan *Fırat* gazetesinde muharrir olarak çalıştı. 1877'de Hâşim Attâr ile birlikte Halep'in ilk özel Arapça gazetesi olan haftalık *eş-Şehbâ*'yı çıkardı. Reform yanlısı bir tavır takınan ve zaman zaman Halep Valisi Kâmil Paşa'nın uygulamalarını eleştiren gazete on altı sayı yayımlandıktan sonra vilâyet emriyle kapatıldı. Bunun üzerine Kevâkibî, Temmuz 1879'da yine haftalık olarak Türkçe ve Arapça *İ'tidal* gazetesini çıkarmaya başladı. Bu gazete de 6. sayısında *Mısır* ve *Cennet* gazetelerinden naklettiği, Tunuslu Hayreddin Paşa'nın sadâretten istifası hakkında Avrupa'da neşredilen bazı gazetelerdeki haberlerden oluşan eleştirel yazı üzerine Ekim 1879'da kapatıldı. Kevâkibî'nin adı geçen gazetelerdeki makaleleri John Daye tarafından *Şihâfetü'l-Kevâkibî* adıyla kitap haline getirilmiştir (Beyrut 1984).

Kevâkibî gazetecilikten vazgeçerek 1880'li yılların başından 1898'e kadar Halep vilâyetinde Menâfî Sandığı vekilliği, Ticaret Mahkemesi üyeliği, Ticaret Odası reisliği, Belediye reisliği, Mahkeme-i Şer'iyye başkâtipliği gibi görevlerde bulundu. Resmî görevleri sırasında vilâyet üst düzey yöneticileriyle hep ters düştü, onların icraatlarını eleştirdi. Bir ara valinin hayatına kastettirmek suçundan birkaç ay hapsedildi. Zaman zaman serbest mesleğe atılan Kevâkibî bütün ticaretinde ve hukuk bürosu çalıştırma deneme-

lerinde başarısız oldu. 1892 yılında, Vali Ârif Paşa'yı zor duruma düşürmek maksadıyla bir kısım müslüman gençleri organize ederek Fransa, İngiltere ve İtalya konsolosluklarını taşlatmakla suçlanmış, bunun üzerine Sultan Abdülhamid, Kevâkibî hakkında soruşturma başlatılmasını istemiştir. 1895'te ise Şeyhülislâm Hâlidefendizâde Cemâleddin Efendi tarafından Kevâkibîzade Abdurrahman Efendi'ye dördüncü rütbeden Mecidî nişanı verilmesi teklif edilmiştir. Sultanla doğrudan görüşebilen Halepli Şeyh Ebü'l-Hüdâ es-Sayyâdî aracılığı ile kadılığa tayinini isteyen Kevâkibî, bundan bir sonuç alamayınca Osmanlı yönetimiyle ilişkisini keserek Kahire'ye gitmek üzere Halep'ten ayrıldı (1898).

1897-1898 kışında Kahire'ye gelen M. Reşid Rızâ vasıtasıyla reformcu çevrelerle görüşen Kevâkibî Halep'te iken yazdığı, ancak muhtevâsından dolayı yayımlanmadığı yazılarını bir hayli genişleterek neşretti. Bunlardan ilki Seyyid Furâtî takma adıyla basılan *Ümmü'l-kurâ* adlı kitabıydı. Eser *el-Menâr*'da Nisan 1902 – Şubat 1903 tarihleri arasında tefrika edilmesiyle geniş okuyucu kitlesine ulaştı. İkinci eseri *Tabâ'i'ü'l-istibdâd ve meşârî'ü'l-isti'bâd* ise önce Rehhâle K. takma adıyla *el-Mü'eyyed* gazetesinde tefrika edildi (1900), ardından kitap haline getirildi. Kevâkibî bu yazılarıyla Hidiv Abbas Hilmi'nin dikkatini çekti. XIX. yüzyılın sonlarına doğru Mısır'ı II. Abdülhamid muhaliflerinin bir nevi sığınağı haline getiren Abbas Hilmi, Abdülhamid rejimine karşı olan Kevâkibî ile ilgilendi. Hatta yaygın bir söylentiye göre kendi propagandasını yaptırmak amacıyla Kevâkibî'ye aylık 50 Mısır lirası maaş bağladı; 1901 yılında onu Kuzey Afrika, Arap yarımadası ve Hindistan'ı içeren bir seyahate gönderdi. Kevâkibî bu seyahatten Kahire'ye döndükten birkaç ay sonra vefat etti (Haziran 1902). Kardeşi Mes'ûd Kevâkibî, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra oluşturulan mecliste Halep mebusu olarak görev yaptı.

Kevâkibî yönetim aleyhtarı tavırlarıyla, özellikle de Osmanlı ve Abdülhamid karşıtı fikirleriyle tanınmaktadır. *Ümmü'l-kurâ* adlı eserindeki hilâfet karşıtı fikirlerinden dolayı Abdülhamid çok endişelenmiş, kitabın Osmanlı Devleti dahilinde dağıtımını yasaklamanın ötesinde Şeyh Ebü'l-Hüdâ aracılığı ile Kevâkibî'yi İstanbul'a getirterek pasifize etmeye çalışmıştır. Ancak Kevâkibî, sultanın yönetimiyle bağlarını tamamen kopararak doğrudan Abdülhamid'in şahsî idaresini konu alan

Tabâ'i'ü'l-istibdâd'ı yayımlamıştır. Kitabın ismi dahi muhaliflerinin müstebitlikle suçladığı Abdülhamid'in endişelerini arttırmaya yetmiştir. Başlangıçta dar bir çevreye ulaşabilen Kevâkibî'nin eserleri, onun XX. yüzyılın ikinci yarısında Arap milliyetçilerinin fikirlerine itibar ettiği önemli isimlerden biri haline gelmesiyle birçok defa basılmış ve önce Muhammed Amâre tarafından *el-A'mâlû'l-Kâmile li-'Abdurrahmân el-Kevâkibî* adıyla (Kahire 1970), daha sonra gazete yazılarını da içeren bütün çalışmaları Muhammed Cemâl Tahrân tarafından *el-A'mâlû'l-Kâmile li'l-Kevâkibî* başlığıyla (Beyrut 1995) neşredilmiştir.

Muhteva bakımından W. Scamen Blunt'in, Muhammed Abduh ve çevresinin fikirlerinden etkilenecek hazırladığı *The Future of Islam* adlı eseriyle benzerlikler taşıyan *Ümmü'l-kurâ*, mühtedi bir İngiliz'in de aralarında bulunduğu yer-yüzündeki farklı müslüman toplumları temsil eden hayal mahsulü yirmi iki delegenin 1899 hac mevsiminde Mekke'de Mu'temerü'n-nehdâti'l-İslâmiyye adlı on iki oturumluk bir toplantıya katılarak İslâm dünyasının içinde bulunduğu şartlar, geri kalış sebepleri ve gelecekte yapılması gerekenler konusunda gerçekleştirdikleri müzakereleri ve aldıkları kararları ihtiva etmektedir. Eserdeki fikirler aslında sadece Kevâkibî'ye ait değildir. Reşid Rızâ'nın kendi ifadesine göre (*el-Menâr*, XXXII/2, s. 114) Kevâkibî Kahire'ye geldikten sonra Reşid Rızâ ve çevresi tarafından kitabın orijinal metni üzerinde uzun müzakereler yapılmış ve eser bir bakıma reformcu çevrenin tasvip ve katkısını içeren bir metin haline getirilmiştir.

Kevâkibî müslümanların ve özellikle Araplar'ın geri kalmasından Osmanlılar'ı sorumlu tutar. Ona göre Osmanlılar en güçlü oldukları dönemde bile İslâm'a hizmet etmemişler, aksine Abbâsî hilâfetine son vererek ve Araplar'ın eserlerini yok ederek dine büyük zarar vermişlerdir. Kevâkibî'nin düşüncesinde Osmanlı karşıtlığı o kadar merkezî bir yere sahiptir ki İspanya'nın, Hindistan'ın ve Orta Asya'nın gayri müslimlerin yönetimine girmesinden de Osmanlılar'ı sorumlu tutar. Kevâkibî'nin Türkler'e karşı ön yargısı Türkler'in Araplar'ı sevmediği var sayımına dayanmaktadır. Buna delil olarak da Türkler'in İslâmiyet'i kabul etmelerine rağmen Arapça'yı ve Arap kültürünü benimsememelerini gösterir. Zira ona göre Araplık ve İslâm birbirinden ayrılmaz. Yazılarında Araplığa vurgu yapmakta ve İslâmî uya-

nışın ancak Araplar'ca sağlanabileceğini söylemektedir. Türkler'i uyguladıkları merkeziyetçi politikadan dolayı da eleştiren Kevâkibî, adem-i merkeziyetçi yönetim anlayışının hâkim kılınmasını ve Osmanlı Devleti'nde Türkler'le Araplar'ın hak ve sorumluluklar bakımından eşit olmasını savunmaktadır.

İslâmî uyanışın sağlanabilmesi için Araplar'a çok merkezî bir yer atfeden Kevâkibî, hilâfetin Kureyş kabilesine mensup bir Arap'a verilmesini ve hilâfet merkezinin de Mekke olmasını açıkça teklif eden ilk Arap olma özelliğini taşımaktadır. Halife, müslüman toplumlardan seçilecek üyelerden oluşacak bir hey'et-i şûrâ tarafından belirlenecektir. Belli bir süre için seçilen halifenin siyasî ve idarî anlamda otoritesi Hicaz'la sınırlı kalacak, ancak hey'et-i şûrâ vasıtasıyla bütün İslâm dünyasının dinî işleriyle ilgilenebilecektir.

Muhteva ve tertip bakımından Vittorio Alfieri'nin *Della Tirannide* adlı eserinden belirgin şekilde etkilenmiş olan *Tabâ'î'u'l-istibdâd* isim vermeden Abdülhamid rejimini hedef alan bir eserdir. Bir bakıma *Ümmü'l-kurâ'*ı tamamlayıcı nitelikte olan bu kitabında Kevâkibî istibdâdî din, bilim, eğitim, ahlâkî değerler, refah ve ilerleme gibi konular açısından inceler. İslâm dünyasının en önemli probleminin cehalet olduğunu, cehaletin ise siyasî istibdattan kaynaklandığını, istibdâdın bilginin yayılmasını engellediğini, dinî prensipleri tahrip ederek ahlâkî değerleri bozduğunu, insanların kendi menfaatlerini düşünerek müstebit idarecilere itaat ettiklerini ileri sürmektedir. İstibdâd korkunun hâkim olduğu öyle bir ortam hazırlar ki bundan müstebit dahil kimse kurtulamaz. Korku ise cehaletin bir sonucudur. Kevâkibî, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemlerinde siyasî hürriyet anlayışına dayalı demokratik yönetimler kurulduğunu, zira Kur'an'ın adalete, eşitliğe ve şûraya önem verdiğini, daha sonra İslâm devletlerinde saltanat anlayışının hâkim olduğunu, bunun ise kişisel yetenekleri körelttiği için müslümanların geri kalmasına sebep olduğunu vurgulamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, İrâde -Dâhiliye, nr. 64342, 14 Şevval 1296; BA, Y.MTV, nr. 62/77, 19 Mayıs 1308; BA, Y.A.RES, nr. 78/5, 8 Rebiülâhîr 1313/16 Eylül 1311; Abdurrahman b. Ahmed el-Kevâkibî, *Ümmü'l-kurâ'*, Beyrut 1986; a.mlf., *Tabâ'î'u'l-istibdâd ve mesâri'u'l-istîbâd*, Beyrut 1406/1986; Filib dî Tarrâzî, *Târîhu's-şihâfeti'l-'Arabîyye*, Beyrut 1913, II, 221-223; Mahmud Nedim Bey,

Arabistan'da Bir Ömür (der. Ali Birinci), İstanbul 2001, s. 173-177, 193-201; Khaldun S. al-Husry, *Three Reformers: A Study in Modern Arab Political Thought*, Beyrut 1966, s. 55-112; Abbas Mahmûd el-Akkâd, *'Abdurrahmân el-Kevâkibî*, Beyrut 1969; Muhammed Amâre, *el-A'mâlû'l-kâmile li-'Abdurrahmân el-Kevâkibî*, Kahire 1970; a.mlf., *'Abdurrahmân el-Kevâkibî*, Kahire 1984; M. Abdurrahman Berc, *'Abdurrahmân el-Kevâkibî*, Kahire 1972; E. Kedourie, "The Politics of Political Literature: Kawakibi, Azoury and Jung", *Arabic Political Memoirs and Other Studies*, London 1974, s. 107-123; J. Daye, *Şihâfeti'l-Kevâkibî*, Beyrut 1984; a.mlf., *el-İmâm el-Kevâkibî*, London 1988; George Katture, *Tabâ'î'u'l-Kevâkibî fi Tabâ'î'i'l-istibdâd*, Beyrut 1407/1987; E. Tauber, *The Emergence of the Arab Movements*, London 1993, s. 25-32; a.mlf., "Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of Abd al-Rahman al-Kawakibi, Najib Azuri and Rashid Rida", *BRISMES*, XXI/2 (1994), s. 190-198; M. Cemâl Tahhân, *el-A'mâlû'l-kâmile li'l-Kevâkibî*, Beyrut 1995; *el-Menâr*, V, Kahire 1320/1902, s. 237-240, 276-280; XXXII (1350/1932), s. 114-115; S. G. Haim, "Alfieri and al-Kawakibi", *OM*, XXXIV/7 (1954), s. 321-334; a.mlf., "Blunt and al-Kawakibi", *a.e.*, XXXV/3 (1955), s. 132-143; a.mlf., "al-Kawakibi", *EP* (İng.), IV, 775-776; R. Raz, "Interpretations of Kawakibi's Thought, 1950-1980s", *MES*, XXXII/1 (1996), s. 179-190; J. G. Rahme, "Abd al-Rahman al-Kawakibi's Reformist Ideology, Arab Pan-Islamism, and the Internal Other", *Journal of Islamic Studies*, X/2, Oxford 1999, s. 159-177.



ŞİT TUFAN BUZPINAR

KEVÂKİBİ, Muhammed b. Hasan (محمد بن الحسن الكواكبي)

Şemsüddîn Muhammed b. el-Hasen
b. Ahmed el-Kevâkibî el-Halebî
(ö. 1096/1685)

Hanefî fakihî.

1018 (1609) yılında Halep'te doğdu ve orada yetişti. Babasının amcası Muhammed b. Muhammed el-Kevâkibî ve Cemâleddin el-Bâbüfî başta olmak üzere birçok âlimden ders aldı. Akfî ve naklî ilimlerde kendisini yetiştirerek genç yaşta eser vermeye başladı. Halep müftülüğüne tayin edildi. Ömrünün sonuna kadar devam ettirdiği görevi boyunca öğretim faaliyetlerini de sürdürdü ve aralarında Bahşî ve Berzencî gibi önemli şahsiyetlerin bulunduğu birçok talebe yetiştirdi. Devrinin ilim ve devlet adamlarının övgü ve saygısını kazanan Kevâkibî'nin bunlardan bazılarıyla istişarî mahiyetli yazışmaları olmuştur. Şeyhülislâm Minkârîzâde Yahyâ Efendi tarafından kendi makamına lâîk görüldüğü de rivayet edilir. Şair ruhlu bir kişiliği olan Kevâkibî, nezaket ve alçak gö-

nüllülüğü yanında herkesin seviyesine hitap edebilme kabiliyeti sayesinde köklü beşerî ilişkiler geliştirmeyi başarmıştır. Zillet ve acziyet hissi doğuran bazı günahların kibre sevkeden taatlerden evlâ olduğunu söyleyerek nezih eğlence ve mûsiki meclislerine katıldığı da belirtilir. Kevâkibî 3 Zilkade 1096 (1 Ekim 1685) tarihinde vefat etti.

Eserleri. 1. Manzûmetü'l-Kevâkib. Ebû'l-Berekât en-Neseffî'nin fıkıh usulüne dair *Menârü'l-envâr*'ının manzum şeklidir (Kahire 1317). **2. İrşâdü't-tâlib ilâ Manzûmeti'l-Kevâkib.** Bir önceki eserin bizzat müellifi tarafından yapılan şerhidir (Kahire 1322; I-II, Bulak 1322-1324). Oğlu Ahmed de bu şerhe *el-Mebâhişü'l-'acâ'ib 'alâ şerhi Manzûmeti'l-Kevâkib* adıyla bir hâşiye kaleme almıştır. **3. el-Ferâ'idü's-seniyye.** Sadrüşşerîa'nın *en-Nukâye*'sinin manzum şeklidir (İstanbul 1329). **4. el-Fevâ'idü's-semiyye.** Bir önceki eserin Kevâkibî tarafından yapılan şerhidir. Oğlu Ahmed'in bu kitap üzerine de bir hâşiyesi vardır. Kevâkibî'nin yukarıdaki dört eseriyi Abdullah b. Abdurrahman el-Hanbelî'nin *el-Levâmî'u'z-zi-yâ'iyye*'si bir arada neşredilmiştir (I-II, Bulak 1322-1324). **5. el-Fetâva'l-Kevâkibiyye.** İbrâhim b. Muhammed el-Bahşî tarafından derlenmiştir. **6. Hâşiye 'alâ Şerhi'l-Mevâkıf.** Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Adudüddin el-İcî'nin *el-Mevâkıf*'ine yaptığı şerhin hâşiyesidir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1618). **7. Hâşiye 'alâ Hâşiyeti Sa'dî 'alâ Envârî't-tenzîl.** Beyzâvî'nin tefsirine Sâdullah Sâdî Çelebî'nin yaptığı hâşiye üzerine eleştirel bir çalışma olup Süleymaniye Kütüphanesi'nde birçok yazma nüshası mevcuttur (meselâ bk. Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 61; Âşir Efendi, nr. 16; Ayasofya, nr. 316). **8. Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-'İşâm 'alâ Envârî't-tenzîl.** İsmâüddin el-İsferâyînî'nin Beyzâvî tefsiri hâşiyesinin hâşiyesidir. Bunun da Süleymaniye Kütüphanesi'nde çeşitli yazmaları bulunmaktadır (meselâ bk. Amcazâde Hüseyin Paşa, nr. 60; Âşir Efendi, nr. 15; Ayasofya, nr. 358). **9. Tefsîrû Kavlihi Te'âlâ "İnne'llâhe yüdhlû'lle-zîne âmenû ..."** (Süleymaniye Ktp., Reîsü'l-küttâb Mustafa Efendi, nr. 1195, vr. 1-5). **10. Risâle fî kevnî'n-nebi hayyen 'ale'd-devâm** (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 1348; Reşid Efendi, nr. 447; yukarıdaki eserlerin yazmaları için ayrıca bk. Hitti, s. 394; Brockelmann, *GAL*, II, 251, 409; *Suppl.*, II, 433; Mach, s. 34, 94).

BİBLİYOGRAFYA :

Muhibbî, *Hulâsatü'l-eşer*, III, 437-439; İbnü'l-Gazzî, *Divânü'l-İslâm* (nşr. Seyyid Kesrevî Hasan), Beyrut 1411/1990, IV, 77-78; M. Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-nübelâ' bi-târîhi Halebi's-şehbâ'*, Halep 1344/1926, VI, 380-387; Serkîs, *Mu'cem*, II, 1576; Philip K. Hitti v.dğr., *Descriptive Catalog of the Garret Collection of Arabic Manuscripts in the Princeton University Library*, Princeton 1938, s. 394; Brockelmann, *GAL*, II, 251, 409; *Suppl.*, II, 433; *İzâhu'l-meknûn*, I, 61, 142, 311; II, 583; *Hedyyetü'l-ârifîn*, II, 298-299; Karatay, *Arapça Basmalar*, s. 397; Ziriklî, *el-A'lâm*, VI, 321; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*, IX, 182; a.mlf., *el-Müstedrek*, Beyrut 1406/1985, s. 623; M. Cemâleddin eş-Şurbacı, *Kâ'ime bi-evâ'ilî'l-ma'âbü'âtî'l-'Arabîyyeti'l-ma'fûza bi-Dâri'l-kütüb*, Kahire 1383/1963, s. 84, 90, 105; R. Mach, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Garret Collection Princeton University Library*, Princeton 1977, s. 34, 94; Nüveyhiz, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, II, 516; Ahmet Özel, *Haneî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990, s. 135; Abdullah Mustafa el-Merâgî, *el-Fethu'l-mübîn fi şabakâti'l-uşûliyyîn* (nşr. Abdülhamîd Ahmed Haneî), Kahire, ts., III, 109.



AHMET YAMAN

el-KEVÂKİBÜ'd-DERÂRÎ

(الكواكب الدراري)

Şemseddin el-Kirmânî

(ö. 786/1384)

tarafından yazılan *Şahîh-i Buḥârî* şerhi
(bk. el-CÂMÎ'U's-SAHİH).**el-KEVÂKİBÜ'd-DÜRRİYYE**

(bk. KASİDETÜ'L-BÜRDE).

el-KEVÂKİBÜ'd-DÜRRİYYE

(الكواكب الدرية)

Muhammed Abdürraûf el-Münâvî'nin
(ö. 1031/1622)sûfîlerin hal tercümesine dair eseri
(bk. MÜNÂVÎ, Muhammed Abdürraûf).**KEVÂŞİ**

(الكواشي)

Ebû'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed
b. Yûsuf b. el-Hasen el-Kevâşî el-Mevsîlî
(ö. 680/1281)

Tefsir ve kıraat âlimi.

590 (1194) veya 591'de (1195) Musul'un doğusunda bulunan Kevâşe Kalesi'nde doğdu. İlk eğitimini babasından aldı ve ondan kırâat-i seb'a okudu. Zehebî, küçük yaşta babasının öldüğünü ve yirmi yaşına kadar dayısının yanında yetiştiği-

ni naklettiğine göre (*Târîhu'l-İslâm: sene 671-680*, s. 343) kıraat öğrenimine çok erken yaşta başladığı anlaşılmaktadır. Daha sonra Dimaşk'a giderek Alemüddin es-Sehâvî'den tefsir, Arapça ve hadis dersleri aldı. Ebû'l-Hasan b. Ruzbe'den ve diğer bazı âlimlerden faydalandı. Tefsir, kıraat, Arap dili ve edebiyatı gibi alanlarda kendini yetiştirdi. Bu arada hac farızasını yerine getirdi; Kudüs'ü ziyaret etti. Ardından Musul'a dönerek kırk yıldan fazla bir süre Musul Camii'nde hizmet etti, talebe yetiştirdi ve telif çalışmalarıyla meşgul oldu. Ebû Bekir b. Ömer el-Müşeyya' el-Mikassâtî ve Muhammed b. Ali b. Harûf onun talebeleri arasında yer alır. Musul'da halkın saygısını kazanan Kevâşî'nin Mısır seyahatinden de söz edilmiş (Makrîzî, I, 743), ancak bu seyahatin amacı ve zamanı hakkında bilgi verilmemiştir. Kevâşî hayatının sonlarına doğru gözlerini kaybetti. 17 Cemâziyelâhîr 680 (3 Ekim 1281) tarihinde Musul'da öldü. Şâfiî mezhebine mensup olan Kevâşî'nin üstün ilim ve takvâ sahibi olduğu belirtilmiş (Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ'*, III, 1362), gerek halk gerekse bazı talebeleri tarafından kerametine inanılmıştır.

Eserleri. 1. *Tebşiratü'l-mütezekkir ve tezkiretü'l-mütebaşşır* (et-Tefsîrü'l-kebîr, et-Tebşıra fi't-tefsir). Müellif eserin mukaddimesinde Kur'an'daki vakıfların (durak yerleri) kısımları ve mânaları üzerinde durmuş, kıraat ilmi, tefsir ve te'vilin anlamı, rivayet ve dirayet metodu hakkında bilgi vermiş, tefsirini yazarken özellikle Ferrâ ve Zeccâc'ın Me'âni'l-Kur'an'ı ile Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ından ve Begavî'nin *Me'âlimü't-tenzîl*'inden yararlanmıştır. Onun dil ve kıraat konularındaki ihtisası âyetlerin tefsiri sırasında belirgin şekilde ortaya çıkmış, nüzûl sebepleri, nâsih-mensuh, muhkem-müşteşâbih gibi meseleler üzerinde durmuş, Hz. Peygamber, sahâbe ve diğer âlimlerden gelen rivayetlere yer vermiştir. *Tebşiratü'l-mütezekkir*'in otuz beş nüshası tesbit edilmiştir (Brockelmann, *GAL*, I, 416; *Suppl.*, I, 737; *el-Fihrisü's-Şâmil*, III, 785-808). 2. *Telhîsu Tebşirati'l-mütezekkir ve tezkireti'l-mütebaşşır* (et-Telhîs fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîz, et-Telhîs fi tefsiri'l-Kur'ânî'l-mecîd, *Tefsîrü'l-Kevâşî*). Birçok yazma nüshası bulunan eser (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 158, Ayasofya, nr. 90, Yazma Bağışlar, nr. 114, Hamidiye, nr. 110; Râgıb Paşa Ktp., nr. 90; İÜ Ktp., nr. 1874; Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 247; el-Mektebetü'l-Ezheriyye, nr. 239, 314, 518, 752/16568, 1895/48148),

Ayasofya nüshasının ferağ kaydına göre Rebîülâhîr 649'da (Temmuz 1251) kaleme alınmıştır. Müellifin Kudüs, Mekke ve Medine'ye birer nüshasını gönderdiği *Telhîs Beytülmağdis*'te ders kitabı olarak okutulmuş (Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî, I, 39, 44), Celâleddin el-Mahallî ve Süyûtî *Tefsîrü'l-Celâleyn*'i hazırlarken bu eseri esas almışlardır (Süyûtî, I, 401). Kevâşî'nin *Telhîs*'i kıraat, vakıf ve nahivle ilgili bilgilerin vukufu ele alınması, muhtasar bir çalışma olması gibi özellikleriyle ilim çevrelerinde ilgi görmesine karşılık çok sayıda zayıf ve yudurma rivayetin değerlendirilmeden zikredilmesi, dil ve gramerle ilgili açıklamalara gereğinden fazla yer verilmesi, belli bir metot izlememesi gibi sebeplerle eleştirilmiştir (Ata, s. 66). Altmış dört nüshası tesbit edilen eserin bazı sürelerle ilgili bölümü üzerinde Zeki Özkaya, *Kevâşî Tefsirinden Âl-i İmrân Sûresi'nin Tahkik ve Tahlili* adıyla yüksek lisans çalışması yapmıştır (1991, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; eserin diğer bölümleriyle ilgili olarak yapılan tahkik çalışmaları için bk. Zeyd b. Abdülmuhsin Âlî Hüseyin, s. 161-162). 3. *Hadîşü'l-erba'in*. Elli bir hadis ihtiva eden eserin bir nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Lâleli, nr. 3687/5).

Kevâşî'nin kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Müşteşâbihü'l-Kur'an*, *el-Me'âli' fi'l-mebâdî ve'l-mekâtî'* (fi muhtasari Kitâbi'l-Vukûf), *A'dâdü ahzâbi'l-Kur'an*, *el-Mevâkıf fi'l-kurrâ'a*, *et-Tebşıra fi'n-naḥv*, *Ravzatü'n-nâzır ve cennetü'l-menâzır*, *el-Mevâkıf fi'l-Kur'an*. Kevâşî'ye *Keşfü'l-hakâ'ik fi't-tefsir* adıyla bir eser nisbet edilmekteyse de (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1489) bunun *Telhîsu Tebşirati'l-mütezekkir* ile aynı eser olduğu anlaşılmıştır (Ata, s. 57). Mehmet Mahfuz Ata, Kevâşî ve tefsirdeki metodu hakkında bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Kevâşî, *Tebşiratü'l-mütezekkir ve tezkiretü'l-mütebaşşır*, Süleymaniye Ktp., Harput, nr. 155, vr. 1^b-2^a; Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, IV, 486; Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ'* (Altıkulaç), III, 1361-1363; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm: sene 671-680*, s. 342-345; Safedî, *el-Vâfi*, VIII, 291-292; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, I, 151; Makrîzî, *el-Mukaffe'l-kebîr* (nşr. Muhammed el-Ya'lävî), Beyrut 1411/1991, I, 742-743; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, I, 401; Dâvudî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, I, 98-100; *Keşfü'z-zunûn*, I, 339, 457, 480; II, 1489, 1894; *Hedyyetü'l-ârifîn*, I, 98; *İzâhu'l-meknûn*, I, 222; II, 498; Brockelmann, *GAL*, I, 416; *Suppl.*, I, 737; Abdülcelîl Hasan Abdülmehdî, *el-Medâris fi Beyti'l-Mağdis*, Amman 1981,

I, 39, 44-45; *el-Fihrisü's-şâmil: 'Ulûmü'l-Kur-ân, mahtûâtü't-tefâsîr* (nşr. el-Mecmau'l-me-leki), Amman 1406/1986, III, 785-808; İbrâhim Abdullah Rufeide, *en-Nahv ve kütübü't-tefsîr*, Bingazi 1990, II, 868-873; Mehmet Mahfuz Ata, *Kevâşî ve Tefsirdeki Metodu* (doktora tezi, 1998), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 33-116; Zeyd b. Abdülmuhsin Âlû Hüseyin, *Delilü'r-resâ'ili'l-câmi'iyye fi'l-memleketi'l-Arabiyyeti's-Su'û-diyye*, Riyad 1415/1994, s. 161-162.



MEHMET MAHFUZ ATA

KEVKEBÂN

(كوكبان)

Yemen Zeydîleri'nden
Kevkebâniler de denilen
Şerefeddin hânedanının
(XVI-XIX. yüzyıllar) merkezi.

Yemen'de San'a'nın kuzeydoğusunda önemli stratejik bir noktada Himyerîler tarafından kurulmuş tarihî bir kale-şehirdir. Rivayete göre "yıldızlar" anlamını taşıyan adı buradaki kıymetli taş ve parlak mozaiklerle süslü bir saraydan gelmektedir. Ancak Himyerî Hükümdarı Zû Akyân'ın torunlarından birinin Kevkebân b. Sabâl adını taşıması ve Yemen'de Kevkebân adında başka yerlerin de bulunması bu rivayeti zayıflatmaktadır.

Kevkebân Kalesi herhangi bir dağ silsilesiyle birleşmeyen ve zeminden 300 m. yüksekliğindeki yekpâre kayadan oluşan Cebelzuhâr adlı bir tepe üzerine kurulmuş, heybetli ve sağlam bir kaledir (denizden yüksekliği 2605 m.). Kalenin içinde bulunduğu bölgenin havası mutedil, toprağı verimlidir. İyi korunmuş bir şehir olan Kevkebân'da kırmızı taştan yapılmış yüksek sanat eseri niteliğinde birçok yapı vardır. Zeydî imamlarının oturduğu saraydan ise geriye sadece bazı güzel duvar örnekleri kalmıştır. Bir büyük cami ve yedi mescidin bulunduğu şehrin su ihtiyacı sarnıçlarla karşılanmaktadır. Halkın çoğunluğu müslüman olmakla birlikte burada daima küçük bir yahudi topluluğu da bulunuyordu.

XV. yüzyılın sonuna kadar Himyerî, Sebe, Aksum (Habeş), Sâsânî hâkimiyetlerinden sonra ilk dönemde İslâm topraklarına katılan ve ardından Abbâsî, Hamdânî, Ey-yübî, Resûlî devletlerinin ve Zeydî imamlıklarının yönetiminde kalan Kevkebân Kalesi, 912 (1506) yılında imamlığını ilân ederek San'a Zeydîleri'nden ayrılan Yahyâ Şerefeddin tarafından merkez edinildi. XVI. yüzyılın başlarında Zeydî Tâhirî imamı II. Âmir, Aden'i ele geçiren ve Yemen sahillerini zorlayan Portekizliler'e

karşı Memlûk Sultanı Kansu Gavri'den yardım istemiş, fakat gönderilen güçler Portekizliler'in karşısında pek başarılı olmamıştı. Memlûk kumandanı Çerkez İskender Bey, San'a'ya girerek Tâhirî imamlığını yıktıktan sonra Yahyâ Şerefeddin'e dönüp Kevkebân ve Selâ kalelerini kuşattı. Ancak bu sırada Osmanlı Hükümdarı Yavuz Sultan Selim'in Mısır'ı fethettiği haberi geldi. Bunun üzerine İskender Bey kuşatmayı kaldırıp San'a'ya çekildi ve halkı ulucamiye toplayarak Sultan Selim'in Mısır'ı ele geçirdiğini bundan böyle kendisinin de ona tâbi olacağını söyledi; arkasından da padişahın adına hutbe okuttu (923/1517). Yavuz Sultan Selim bu haberi alınca Yemen'i Osmanlılar adına İskender Bey'in idaresine bıraktı. Fakat ordudaki bazı Çerkezler, Kevkebân'daki İmam Şerefeddin ile birlikte hareket ederek İskender Bey'e tâbi olmayacaklarını bildirdiler. Böylece güçlenen İmam Şerefeddin, Câzân ve Ebûarîş dahil olmak üzere birçok yeri aldı ve topraklarını bağımsız olarak yönetmeye başladı.

Bölgenin fiilen Osmanlı hâkimiyetine girmesi ancak Kanûnî Sultan Süleyman döneminde gerçekleşti. 946'da (1539) Hindistan seferinden dönen Mısır Valisi Hadım Süleyman Paşa, Aden ve Zebîd emirliklerini ortadan kaldırıp topraklarını Yemen beylerbeyliği adı altında birleştirerek bir Osmanlı eyaleti haline getirdi. 953'te (1546) Beylerbeyi Üveys Paşa, İmam Şerefeddin ile oğlu Mutahhar arasındaki anlaşmazlıktan faydalanıp Taiz'i aldı ve eyaletin sınırlarını genişletti. Aynı yıl onun ölümü üzerine yerine gelen Özdemir Paşa da Mutahhar'ın elinde bulunan San'a Kalesi'ni zaptetti. Fakat daha sonra eyaletin iki ayrı beylerbeyliğine bölünmesinden ve yöneticilerin yetenezsizliğinden faydalanan Mutahhar San'a'yı ve ardından da Aden, Hab, Muha gibi önemli şehirleri alarak Zebîd hariç bütün Yemen'i idaresi altında birleştirmeyi başardı (1567). Bu durum Osmanlılar'ı idarî ve askerî bakımdan daha köklü önlemler almaya yöneltti. Yeni düzenlemelerden ve idareciler arasında yapılan çeşitli değişikliklerden sonra serdar tayin edilen Koca Sinan Paşa Aden'i ve San'a'yı geri aldı; ardından Kevkebân'ı kuşattı (977/1569). Kuşatma dokuz ay sürdü ve kale ancak savunucusu Yahyâ Şerefeddin'in torunu İmam Muhammed b. Şemseddin'in eman dilemesi üzerine ele geçirilebildi. Kevkebân'ın düşmesinin ardından civardaki diğer kaleler de teslim oldu ve sonuçta Kev-

kebâniler Osmanlı idaresi altına girmeyi kabul etmek zorunda kaldılar.

Kevkebân imamlığı ile varılan anlaşma uzun ömürlü olmamış, en küçük bir fırsatta imam bağımsızlığını isteyerek isyan etmiştir. Buranın kaderi bir bakıma diğer Yemen isyanlarına bağlı kaldı. Bu dönemde Yemen'e gönderilen yöneticilerin kararsızlığı sonucu 1006'da (1598) ortaya çıkan isyancı İmam Kâsım ve oğlu İmam Muhammed Müeyyed 1045 (1635) yılına kadar bölgeyi ellerinde tuttular. Bu süre zarfında Kevkebân yine İmam Şerefeddin'in torunlarının idaresindeydi. Osmanlılar zamanla Taiz, Muha, Zebîd ve Aden'in dışındaki bütün yerleri kaybettiler. Kevkebân'ın Türkler tarafından ikinci defa alınışını 1872'de yedi aylık bir kuşatmadan sonra Ahmed Muhtar Paşa gerçekleştirdi. Böylece Sultan Abdülmecid'in 1848 yılında başlattığı Yemen'in yeniden fethi hareketi tamamlanmış oldu. Kevkebân bir kaza merkezi haline getirildi ve son imam Seyyid Ahmed b. Abdurrahman'ın ikametine San'a'da bir mâlikâne tahsis edildi. XX. yüzyılda eski önemini

XVI. yüzyılda Yemen'in fethi sırasında Kevkebân Kalesi'ni gösteren bir minyatür (*Târih-i Feth-i Yemen*, IÜ Ktp., TY, nr. 6045, vr. 513*)



yitirmiş, çok az nüfuslu bir yer durumundaydı. 1970'lerden sonra hemen hemen tamamen boşaldı.

Kevkebân'da, en önemlileri *Dürrü'l-aşdaf fi şerhi Şevâhidi'l-Beyzâvî ve'l-Keşşâf* adlı eserin sahibi Ali b. Selâhaddin b. Ali el-Kevkebânî, İslâmî ilimler alanında büyük bir otorite olduğu kadar edebiyat ve tıp alanında da geniş bilgi sahibi olan Abdülkâdir el-Kevkebânî ve birçok fıkıh kitabı yazan Ali b. Ali es-Sevâdî el-Kevkebânî olmak üzere genellikle Zeydî birçok âlim yetişmiştir (Ziriklî, V, 130, 135).

BİBLİYOGRAFYA :

Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, IV, 494; Nehrevâlî, *el-Berku'l-Yemânî fi'l-fethi'l-'Osmanî* (nşr. Hamed el-Câsir), Riyad 1387/1967, s. 301-309, 331, 338, ayrıca bk. tür.yer.; Ahmed Râşid, *Târîh-i Yemen ve San'a*, İstanbul 1291, II, 133; Ziriklî, *el-A'lâm*, V, 130, 135; C. Smith, "Kawkabân. Some of Its History", *Arabian Studies* (ed. R. B. Sergeant – R. L. Bidwell), Cambridge 1982, VI, 35-50; R. T. O. Wilson, *Gazetteer of Historical North-West Yemen*, New York 1989, s. 284, 285; *Kâmûsü'l-a'lâm*, V, 2923; İhsan Süreyya Sırma, "Yemen", *İA*, XIII, 375-377; A. S. Tritton – [Neşet Çağatay], "Ressâler", a.e., IX, 691-692; A. Grohmann, "Kevkebân", a.e., VI, 611-612; a.mlf., "Kawkabân", *EP* (İng.), IV, 779-780.



MUSTAFA L. BİLGE

KEVKEBÂNÎ

(bk. ABDÜLKÂDİR el-KEVKEBÂNÎ).

KEVN

(کون)

Toplumda bulunmak, kâf ve nûn (kün) vasıtasıyla yaratılan her şey, varlık ve oluş gibi mânalara gelen bir tasavvuf terimi.

Sözlükte "var olmak, vuku bulmak, meydana gelmek" anlamında masdar olan **kevn** kelimesini sūfîler terim olarak farklı mânalarda kullanmışlardır. Tasavvuf'ta önemle üzerinde durulan "kün" (ol) emri ve bunun değişik bir ifadesi olan "kâf u nûn" tabiri de kevn kökünden gelir. Kevne terim olarak ilk defa Cüneyd-i Bağdâdî tevhid ehli dediği sūfîleri tarif ederken **bevn** kelimesiyle birlikte yer vermiştir. Ona göre sūfîler olmadan (kevn) olan ve ayrılmadan (bevn) ayrı olanlardır. Serrâc bu ifadeyi, "Sūfî madde âleminde değilmiş gibidir, ama bu âlemde yaşar; bu âlemden ayrılma söz konusu olmaksızın da ondan ayrı olur, zira sūfîler bedenleriyle madde âleminde idirler, ruhlarıyla

bu âlemden ayırdırılar" şeklinde açıklamıştır (*el-Lüma*^c, s. 432; Baklî, s. 577). İlk dönem mutasavvıflarından Yahyâ b. Muâz sūfîyi "kâin ve bâin" (bedeniyle eşyada, kalbiyle eşyadan ayrı bulunan) diye tanıtırken aynı şeyi anlatmak istemiştir (Kuşeyrî, s. 608). Râbia bint İsmâil eş-Şâmiyye bu anlayışı, "Bedenim hayatı paylaştığım insanla birliktedir; ama gönül dünyamda kalbimin sevgiliyle içli dışlıyım" ifadesiyle dile getirmiştir (Lâmîî, s. 694). Daha sonraki mutasavvıflar aynı anlamı "zâhirde halk, bâtında Hak ile olmak", "celvette iken halvette olmak", "halvet der encümen" gibi deyimlerle belirtmişler ve bununla, bir sâlikin toplumu ve topluma karşı yükümlü bulunduğu görevleri terketmeden de mânevî hayatı en yüksek seviyede yaşamasının mümkün olduğunu bildirmişlerdir. Serrâc kevnî "kâf ve nûn vasıtasıyla yani kün emriyle (bk. el-Bakara 2/117; Yâsîn 36/82) yaratılan her şey", kısaca "yaratıklar" (ekvân, mükevvenât, kâinat) anlamında da kullanmıştır (*el-Lüma*^c, s. 432). Şibî tasavvufu bu bağlamda "kevnî görmemek", yani yaratılanı değil yaratıcıyı görmek şeklinde tanımlamıştır (Kuşeyrî, s. 554). Bu tanım, sūfîliğin madde âleminde yüz çevirip Hakk'a yönelmekten ibaret olduğunu anlatır.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî kevn ve keynûnet kelimelerine "varlık" mânasını verir. Ona göre bizim kevn (varlık) dediğimiz şeyler aslında birer hayaldir, gerçekte ise kevn Hak'tır (*Fuşûş*, s. 159). Kevni bu şekilde anlayan kimse tasavvufun esrarına vâkıf olmuş demektir. "Allah vardı, O'nunla birlikte başka bir şey yoktu" anlamındaki hadiste geçen (Aclûnî, II, 130) "kâne" (vardı) kelimesine "mevcuttur" mânasını veren İbnü'l-Arabî, Hakk'ın tecellilerini ve bu tecellilerden meydana gelen âlemi (kâinat) kevn olarak görür. Bundan dolayı kevn "dünya ve dünyada olan her şey (kevn ü mekûn), âlem"; kevneyn veya dü kevn ise "dünya ve âhiret" anlamında kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî, varlığı halk ve Hak mertebelerini (hazretlerini) içerdiği için insân-ı kâmile "kevn-i câmi" adını vermiş, ona "sûret-i hazretayn, kelime-i câmia, nüsha-i Hak, nüsha-i âlem, muhtasar-ı şerif" derken de aynı mânayı kasdetmiştir. İbnü'l-Arabî neşvesi içinde olan Sun'ullah Gaybî *Sohbetnâme* adlı eserine "Bismî'l-kevnî'l-câmi" ibaresiyle başlamıştır. Âleme büyük insan, insana küçük âlem diyen İbnü'l-Arabî bazan bu fikrini "kevn-i ekber", "kevn-i asgar" şeklinde ifade etmiştir (ayrıca bk. ÂLEM). Kevn ve fesad (olma ve bozulma) tabiri kelâmda

ve felsefede yer aldığı gibi tasavvuf'ta da kullanılmış, dünyaya kevn ü fesad âlemi denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "kevn" md.; Serrâc, *el-Lüma*^c, s. 432; Kuşeyrî, *Risâle* (Uludağ), s. 554, 584, 608; Baklî, *Şerh-i Şaṭhiyyât* (nşr. H. Corbin), Tahran 1360 hş./1981, s. 577; İbnü'l-Arabî, *Fuşûş* (Affî), s. 159; a.mlf., *el-Fütûhât*, I, 172; Lâmiî, *Nefehât Tercümesi*, s. 694; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 308; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*², II, 130; Sun'ullah Gaybî, *Sohbetnâme*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 3137, vr. 1^b; *el-Mu'cemû's-şu'fî*, s. 985-990; Ca'fer Seccâdî, *Ferheng*, Tahran 1983, s. 105, 396-397; Seyyid Sâdık-ı Güherîr, *Şerh-i İştîlâhât-ı Tasavvuf*, Tahran 1367 hş., II, 330; Ahmet Avni Konuk, *Fuşûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1990, III, 253; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XXII, 381.



SÜLEYMAN ULUDAĞ

KEVN ve FESAD

(کون و فساد)

Tabiat alanındaki oluş ve bozuluş ifade eden felsefe terimi.

Sözlükte "var olmak, meydana gelmek, gerçeklik kazanmak" mânasında masdar olan **kevn** bu anlamıyla **vücûd**, **husûl**, **sübût** ve **istikrar** kelimeleriyle eş anlamlıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de kevn geçmezse de türevlerine Kur'an'ın hemen her sayfasında rastlanır. "Bozulmak, çürümek" vb. mânalara gelen **fesâd** ise Kur'an'da hem bu şekilde hem de türevleriyle birçok âyette yer alır (bk. M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "fsd" md.). Bu âyetlerde fesad kavramı, gerek fizikî gerekse sosyal düzen ve dengenin bozulması anlamında olumsuz bir duruma işaret etmek üzere ve genellikle **salâh**ın karştı olarak kullanılır (bk. FESAD). Kelâm literatüründe fesad yerine "kâinattaki düzenin ilâhî iradenin etkisiyle değiştirilmesi, bozulması" mânasında **hark** terimi de yer almaktadır.

Kevn ve fesad kelimelerinin bir arada ve birbirinin karştı olarak kullanılmasına Yunan felsefesine dair eserlerin Arapça'ya çevrilmesiyle başlanmış olmalıdır. Türkçe'de "oluş ve bozuluş" diye ifade edilen kevn ve fesad tabiriyle daha çok İslâm felsefesi terminolojisinde Yunanca **genesis** ve **fthora** kelimelerinin tercümesi olarak karşılaşılır. Ayrıca bu birleşik terim, Aristo'nun özgün adı *Peri geneseos kai fthora* olan ve Latince *De generatione et corruptione* adıyla bilinen eserinin Arapça'ya *el-Kevn ve'l-fesâd* başlığıyla çevrilmesinden sonra yaygınlık kazanmış, Aristo'yu takip eden bazı İslâm

filozofları aynı adla kitaplar yazmışlar yahut kitaplarında bu konuya aynı başlık altında bölümler ayırmışlardır. Meselâ Ya'kûb b. İshak el-Kindî'nin bu alandaki kitabının adı *el-İbâne 'ani'l-İlleti'l-fâ'letil-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd*, Ebû Bekir Muhammed b. Zekeriyâ er-Râzî'ninki *el-Kevn ve'l-fesâd*'dır (Resâ'il, II, 208). İbn Sînâ da *eş-Şifâ* adlı eserinin tabiat ilimlerine dair kısmında kevn ve fesada ayrı bir bölüm ayırmıştır (*et-Tabî'iyât* [2], s. 77-201).

Aristo, tabiat hakkındaki araştırma ve gözlemlerine dayanarak varlığın ezeli, varlığa hâkim olan genel yasanın da değişim (hareket) olduğunu, bu değişimin en belirgin biçimde oluş ve bozuluş şeklinde sürüp gittiğini, bunun bir başlangıç ve sonunun bulunmadığını söylüyordu. Bir başka deyişle tabiat kendini sürekli olarak oluş ve bozuluş şeklinde üretir. Buna göre her bozuluş bir oluşu, her oluş da bir bozuluşu meydana getirir. Bu felsefede var olan yok olmaz, yalnız şekil değişir. Ancak değişimin hâkim olduğu tabiatla yine de değişmeyen bir öz, bir cevher mevcuttur. Şu halde Aristo'ya göre oluş ve bozuluş sadece arazlara ilişkin bir kavramdır; bir şeyi o şey yapan öz veya temel yapı asla değişmez; tabiatla sürekli olduğu sağlayan da bu temel yapıdır yani formdur (tür). Helenistik ve Ortaçağ fizik felsefelerinde genel kabul gören bu anlayış İslâm filozoflarınca dinî kaygılarla kısmen tâdil edilerek benimsenmiştir. Aristo'nun yaratma fikrine yabancı olmasına karşılık müslüman filozoflar varlığın sonradan yaratıldığını, bir başlangıç ve sonunun bulunduğunu, kevn ve fesadın da bu bağlamda değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar. Onlara göre ezeli olan asla değişmez; bir şey değişikliğe uğruyorsa o sonradan yaratılmıştır. Ay altı âlemindeki varlıklarda görülen her tür hareket bu varlık alanının sonradan ortaya çıktığının bir kanıtı sayılır. Âlemin yoktan ve sonradan Allah tarafından yaratıldığını ve onun sonsuz olamayacağını vurgulayan Kindî, esasen her olan (kâin) ve bozulan (fâsid) şeyin her duyulur ve akledilirin oluşunun ilk, nihai ve fâil sebebinin Allah ve O'nun her sebebin sebebi, her fâilin yaratıcısı (mübdi') olduğunu söyler (Resâ'il, II, 219). Bununla birlikte bu âlemin düzen ve tertibinin, varlıkların bir kısmının diğer kısmını etkilemesinin, kısaca âlemde oluşan ve bozulan, değişen ve değişmeyen her şeyin "en uygun şekilde" (el-emrû'l-aslah) meydana geldiğini göstermek maksadıyla oluş ve bozuluşun

nasıl cereyan ettiğini, bunun sebep veya sebeplerini araştırmaya koyulur. Kindî, önce kevn ve fesadın Aristo'nun altı hareket türünden biri olduğunu belirtir. Bu konuda Aristo'nun görüşünün aksine kevn ve fesad hareketini "bir şeyin cevherinden (ayn) başka bir cevhere intikal etmesi" diye tarif eder (a.g.e., II, 217). Diğer bir ifadeyle kevn ve fesad cismin sadece arazlarının değil cevherinin değişmesiyle gerçekleşir (a.g.e., II, 204).

Kevn ve fesad olayı ancak karşıt nitelikli varlıklarda gerçekleşir. Dört nitelik yani sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk varlığa ait temel karşıt niteliklerdir. Ancak kevn ve fesad ay altı âleminde gerçekleşir. Şu halde ay altı âlemi oluş ve bozuluşlar âlemidir (a.g.e., II, 219-220). Bununla birlikte ay altı âleminde oluş ve bozuluşun maddesi durumunda olan dört unsurun (toprak, su, ateş ve hava) kendileri oluş ve bozuluşa tâbi değildir; onlardan meydana gelen maden, bitki ve canlıların da yalnızca birleşik fertleri oluş ve bozuluşa uğrar (a.g.e., II, 220). Kindî, gök cisimlerinin konumları ve hareketleriyle ay altı âlemindeki hadiseler arasında gözlemlere dayalı bir ilişki bulunduğunu tesbit eder ve şu sonuca varır: Bütün gök cisimleri bulundukları konum itibarıyla kevn ve fesadın sebebi ve yakın fâilidir; ancak bunun gerçek fâili veya sebebi hikmetiyle âlemi en güzel nizam üzere yaratan Allah'tır (a.g.e., II, 236).

Kindî geleneğine bağlı bir filozof olan Ebû'l-Hasan el-Âmirî de âlemdaki bütün varlıkları mübdeât ve mükevvenât olmak üzere ikiye ayırmıştır. Birinciler ilâhî kudretle doğrudan yaratılanlardır; felekler, gezegenler ve dört unsur bunlardandır. İkinciler, yani ilâhî teshirle oluşanlar ay altı âleminde meydana gelen varlık ve olaylardır. Meteorolojik hadiseler, madenler, bitkiler ve canlılar bu sınıfa dahildir (*el-İlâm*, s. 91-92).

Fârâbî bir eserinde kevnî "birleşme veya birleşimi andıran bir oluşum", fesadı ise "bozulma ve çözülme" diye tarif ederken (*Mesâ'ilü müteferrika*, s. 86) bir başka eserinde maddenin yeni form kazanmasına kevn, mevcut formun bozulmasına da fesad denildiğini belirtir (*ed-De'âva'l-kalbiyye*, s. 9). Buna göre maddenin fizikî, kimyevî ve biyolojik değişime uğraması sonucunda ortaya çıkan her yeni form kevn, önceki formunu kaybetmesi de fesaddir.

İbn Sînâ, *eş-Şifâ*'nın kevn ve fesada ayrıldığı bölümünde öncelikle kevn ve fesadın gerçek olduğunu tesbit eder, onu inkâr

edenleri ve bu konudaki yanlış görüşleri eleştirir. Ona göre kevn ile hudûs, dolayısıyla kâin ile hâdis eş anlamlı kelimelerdir. Mutlak oluş (kevn) cevhere ait oluştur ve ancak birleşik cisimler oluş ve bozuluşu kabul eder. Kevn ve fesadı kabul etmeyen varlıklar ibdâ (doğrudan yaratma) sonucu meydana gelenlerdir. Tamamı yahut bir kısmı kevn ve fesadı kabul eden cisimler asla ezeli olamaz. Kevn ve fesadın unsurları da ezeli değildir. Oluş ve bozuluşa uğrayan nesnelerin aslı dört unsurdur ve onlar bu unsurların birleşmesiyle meydana gelir. İlk madde oluş ve bozuluşa tâbi değildir, onun varlığı ibdâ ile olur. Kevn ve fesadı kabul eden cisimler doğrusal (müstakim) hareket eder, doğrusal hareket etmeyen cisimler ise oluşa tâbi olmaz, onlar tabiatları gereği dairesel (müstedir) hareket eder ve doğrudan yaratılmıştır (*et-Tabî'iyât* [1], s. 17, 21, 24, 124-125, 189; a.e. [2], s. 27-28, 79 vd.).

Kevn ve fesadın ortak fâil illeti onlara yakın olan gezegenlerin hareketi, ortak maddî illeti de ilk unsurlardır. Oluş ve bozuluş başlangıcı olan şeylerle ilgilidir; her başlangıcı olan şeyin şüphesiz bir sebebi vardır. İdeal sayılan semavî varlıkların dairesel hareketleri kevn ve fesadın sebepleri olmaya layıktır (a.g.e. [2], s. 192-195). Bütün bunların öncesinde her varlığa kendi türünün özelliklerini veren ilâhî lutfuttur (a.g.e. [2], s. 199-200). Bir başka söyleyişle dünyadaki oluş ve bozuluş hareketinin yakın sebebi gökküreleri, uzak ve nihai sebebi ise Allah'tır.

İslâm filozoflarının antik felsefe ve bilim geleneği uyarınca varlığı ay üstü ve ay altı âlemi diye ikiye ayırmalarına, ay altı âlemindeki oluş ve bozuluşun gökkürelerinin etkisiyle meydana geldiğine inanmalarına karşılık Kur'an varlığın yaratılışında, işleyişinde, her varlık türünün oluşum, gelişim ve değişiminde yegâne âmilin Allah olduğunu beyan eder ve, "Allah'ın yaratmayı nasıl başlattığını, sonra bunu nasıl tekrarladığını görmediler mi? Şüphesiz bu Allah'a göre kolaydır. De ki: Yeryüzünde gezip dolaşın da Allah ilkten yaratmaya nasıl başlamış bir bakın. İşte Allah bundan sonra âhiret hayatını da yaratacaktır. Gerçekten Allah her şeye kâdir" (el-Ankebût 29/19-20); "De ki: Ortak koşullarınız arasında ilk defa yaratacak, -öldükten- sonra da onu yeniden -dirilip- döndürecek biri var mı? De ki: Allah ilk defa yaratıp sonra onu yeniden hayata döndürür. O halde nasıl saptırılırsınız!" (Yûnus 10/34) gibi açıklama ve uyarılarıyla varlığın işleyişindeki sebeplerin, kâinat

ve orada hüküm süren kanunların Allah tarafından yaratıldığına dikkat çeker. Allah'ın irade ve kudretinin her türlü ölçü ve tasavvurun üstünde olduğunu bildirir. "O, bir şeyi yaratmak istediğinde ona sadece 'ol' der ve o da hemen olur" (Yâsîn 36/82) âyetiyle de kâinatta yegâne hükümlerinin kendisine ait olduğunu, O'nun bilgi ve iradesi dışında hiçbir fiilin gerçekleşmeyeceğini ifade eder.

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "Kevn" md.; M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "fsd" md.; Kindî, *Resâ'il*, II, 204, 208-209, 217, 219-221, 236, 251; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1959, s. 28; a.mlf., *İhşâ'ü'l-ülûm* (nşr. Osman M. Emîn), Kahire 1949, s. 97; a.mlf., *Mesâ'ilü'l-müteferrika* (nşr. Dieterici), Leiden 1890, s. 86; a.mlf., *ed-De'âva'l-kalbiyye*, Haydarâbâd 1346, s. 9; Ebû'l-Hasan el-Âmidî, *el-'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm* (nşr. Ahmed Abdülhamîd el-Gurâb), Kahire 1387/1967, s. 91-92; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Mukâbesât* (nşr. Ali Şelak), Beyrut 1986, s. 213; İbn Sinâ, *eş-Şifâ' et-Tabî'iyyât* (1), s. 17, 18, 21, 24, 124-125, 189; a.e. (2), s. 27-28, 77-201; Seyfeddin el-Âmidî, *el-Mübîn* (nşr. Hasan Mahmûd eş-Şâfiî), Kahire 1403/1983; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1524.



KASIM TURHAN

KEVSER

(bk. HAVZ-ı KEVSER).

KEVSER SÜRESİ

(سورة الكوثر)

Kur'an-ı Kerim'in yüz sekizinci süresi.

Mekke döneminde Âdiyât süresinden sonra nâzil olmuştur. Medine'de indiğini söyleyenler varsa da sürenin muhtevası ve üslûbu bu ihtimalin zayıf olduğunu gösterir (M. İzzet Derveze, I, 183). Adını ilk âyette geçen **kevser** kelimesinden almıştır. İkinci âyette kurban kesmeden söz edildiği için bazan Nahr süresi adıyla da anılmıştır. Üç âyetten ibaret olup Kur'an'ın en kısa süresidir. Fâslası , harfidir.

Tefsirlerde kaydedildiğine göre sûre, Âs b. Vâil'in Mekkeli müşriklere Hz. Peygamber'den "nesli kesik" (ebter) diye bahsetmesi yahut Kureyş müşriklerinin Kâ'b b. Eşref'e kendilerinin daha üstün olduğunu söyleyerek Resûl-i Ekrem'i yine aynı olumsuz sıfatla nitelemeleri veya Hz. Peygamber'in erkek çocuğunun vefatı üzerine düşmanlarının onun soyunun devam etmeyeceğini belirtmeleri üzerine nâzil olmuştur (Taberî, XXX, 212, 213; Süyûtî, s. 221). Müfessirlerin çoğunluğu tarafından zayıf kabul edilen, 2. âyeti-

nin Hudeybiye'de nâzil olduğu yolundaki rivayet dikkate alınmazsa bazı müşriklerin Resûl-i Ekrem'e soyunun devam etmeyeceği yolunda dil uzattıkları, rivayetlerdeki isim farklılıklarının bundan kaynaklandığı ve Hz. Peygamber'i teselli etmek üzere bu sürenin indirildiği söylenebilir.

Kevser süresinin ilk âyeti Hz. Peygamber'e kevser verildiğini ifade etmektedir. Kevser kelimesi sözlükte sıfat olarak "çok, pek çok", isim olarak da "iyilik ve hayır" anlamına gelir. Peygamber'e bahşedildiği belirtilen kevserin ne olduğu konusunda geniş açıklamalar vardır. Hadislerde kevser Allah'ın Resûl-i Ekrem'e vermeyi vaad ettiği cennette bir ırmak olarak anılmış ve onun özellikleri hakkında geniş tasvirlere yer verilmiştir. Yine hadis kaynaklarında tasvir edilen cenneteki havzın da kevserin bir uzantısı olup kevser adıyla anıldığı ifade edilmiştir (bk. HAVZ-ı KEVSER). Diğer taraftan âlimler, kevserin sözlük anlamı yanında İbn Abbâs'ın hadislerdeki kevseri Allah'ın peygamberine verdiği hayırlardan sadece biri olarak anmasından hareketle (Buhârî, "Rikâk", 53) onu nübüvvet, Kur'an-ı Kerim, İslâm dini, İslâm âlimleri, ümmetinin çokluğu, güzel ahlâk, ilim, şefaat hakkı, dualarının makbul olması gibi Resûl-i Ekrem'in nâil olduğu mânevî lutuflar olarak da yorumlamışlardır (Taberî, XXX, 208-209; Fahreddin er-Râzî, XXXII, 124-128).

Sürenin 2. âyetinde rab için namaz kılınıp "nahr" yapılması emredilmektedir. Müfessirler, buradaki namazın farz namazlar yahut kurban bayramı namazı veya genel anlamda namaz olduğunu, sözlükte "göğüs hizasına getirmek, boğazlamak; göğsün boyun tarafına gelen boğaz çukuru" anlamına gelen nahrın da kurban kesmek yahut daha zayıf bir ihtimalle namazda elleri bağlamak veya namaza başlarken elleri kaldırıp tekbir ge-

tirmek olabileceğini belirtmişlerdir. Âyetin bu anlamlara işaret ettiği düşünülebilirse de bağlamı dikkate alındığında burada Peygamber'den, kendisine bahşedilen hayırlar karşılığında bütün şükür biçimlerini kapsayan namaz ve kurban ibadetlerini yerine getirmesinin istendiğini söylemek daha uygun görünmektedir (Fahreddin er-Râzî, XXXII, 119-128; El-malîlî, IX, 6193-6208).

3. âyet, asıl soyu kesik olanın Peygamber'e kin besleyip ona dil uzatan kimse olduğunu belirtir. Allah, Hz. Muhammed'e erkek çocuklar vermiş, fakat bu çocukların vefat etmesi onun son peygamber olması, hilâfetin de ümmetin tercihine bırakılması gibi birtakım hayırlı sonuçlar doğurmuştur. Ayrıca neslinin devam etmeyeceğini söyleyen düşmanları yok olup giderken onun soyu kızı Fâtima ile devam ettiği gibi kendisine inanan ümmeti de büyük sayılara ulaştırmıştır.

Müfessirler, namazı ciddiye almamanın veya namazda gösteriş yapmanın ve cimrilüğün yerildiği Mâûn süresinden sonra mushafta yer alan Kevser süresinin, verdiği nimetler karşılığında yalnız Allah için namaz kılmaya ve kurban kesmeye dikkat çekmesi sebebiyle Mâûn süresinin bir tür mukabili olduğunu söylemişlerdir. Şam'da Emeviyye Camii'nde ikinci namazından sonra Kevser süresinden Kur'an'ın sonuna kadar olan sûrelerin okunduğu, daha çok ezberi iyi olmayanlarla çocukların katıldığı kıraat halkasına Kevseriyye denirdi (DîA, XI, 110).

Kevser süresi hakkında yazılan eserlerden bazıları şunlardır: Ömer b. Muhammed el-Âmidî, *Tefsîru sûreti'l-Kevser* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3796); Yâsîn b. Hamza b. Ebû's-Şihâb, *Tefsîru sûreti'l-Kevser* (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 1964); Şemseddin Muhammed et-Tebrîzî, *er-Risâle fi tefsîri sûreti'l-Kevser* (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 2754); Burhâneddin İbn Ebû Şerîf, *Tefsî-*

Kevser
süresi



ru sûreti'l-Kevser (Dârü'l-kütübî'z-Zâhi-riyye, nr. 5881); Sirâceddin İbn Nuceym, *el-İkdu'l-cevher fi'l-kelâm 'alâ sûreti'l-Kevser* (Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1582/3, vr. 73-94); İbnü'l-Bennâ el-Merrâkûşî, *Tefsîru sûreti'l-Kevser*; Abdülmecîd Hâmid Subh, *Min feyzi sûreti'l-Kevser* (Mansûre 1984); Muhammed Fatih Kesler, *Kur'ân-ı Kerim'de (Mâun ve Kevser Sûrelerinde) İnsan Tip-leri* (İstanbul 1995).

BİBLİYOGRAFYA :

Müşned, II, 112; Buhârî, "Rikâk", 53; Ebû Dâvûd, "Salât", 123; Tirmizî, "Şifâtü'l-cenne", 10, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 108; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Bulak), XXX, 207-213; Fahrreddin er-Râzî, *Me'âtihi'l-gayb*, XXXII, 117-135; Süyûtî, *Esbâbü'n-nüzûl*, Kahire 1986, s. 221; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXX, 244-249; Elmalılı, *Hak Dîni*, IX, 6172-6214; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis: Nüzul Sirasına Göre Kur'ân Tefsiri* (trc. Şaban Karataş v.dğr.), İstanbul 1997, I, 183-185; J. Horowitz - L. Gardet, "Kawthar", *EL²* (İng.), IV, 805-806; Ahmet Özel, "Emevîyye Camii", *DİA*, XI, 110.



İLYAS ÜZÜM

KEVSERİ

(bk. ZÂHİD KEVSERİ).

KEYÂNİLER

Milâttan önce
900-775 yılları arasında
İran'da hüküm süren bir hânedan.

Ortaçağ Farsçası'nda "şah, emîr" mânasına gelen **key** (**key**) kelimesinin çoğulu olan **keyân**, Doğu ve Kuzeydoğu İran'da Aryânî kabilelerin reislerine verilen bir unvandır. Kabile reisleri bu unvanı hükümdar olduklarında kullanırlardı.

İran millî tarihinin ikinci büyük safhası Keyânîler hânedanıyla başlar. Hânedanın kurucusu olarak kabul edilen Keykubad'dan Keyhusrev'e kadar gelen Keyânî hükümdarları hânedanın ortak özelliklerini gösteren bir grup oluşturur. Bu sebeple grup mensuplarının hükümdar olduğu döneme ilk Keyânî devri denilmiştir. Zerdüşti olan Keyânîler'in kutsal kitapları *Avesta*'da bütün Keyânî kralları dinî ve millî kimlikleriyle efsanevî şekilde zikredilmiştir.

Hânedanın kurucusu olan Keykubad, Pehlevî ve İslâm kaynaklarında bazan Pişdâdîler'in son hükümdarı Zâb'ın oğlu, bazan da halktan biri olarak gösterilmiştir. *Şâhnâme*'de ise onun hükümdar oluşu

daha farklı bir şekilde anlatılır. Yüzyıla yakın hükümdarlık yaptığı söylenen Keykubad'ın ardından tahta geçen Keykâvus *Avesta*'da yedi ülkenin hâkimi, cinlerden üstün ve yedi saray sahibi gibi efsanevî bir şahsiyet olarak tanıtılır. Yaklaşık elli yıl hükümdar olan Keykâvus'un tahtı Keyhusrev tarafından elinden alınmıştır. Keykâvus döneminin önemli bir olayı Keyânî sülâlesinden sayılan, ancak hükümdar olmayan Siyavuş ile *Şâhnâme*'de İran düşmanı olarak gösterilen Turan Hükümdarı Efrâsiyâb arasındaki mücadeledir. Siyavuş'un bu savaşlarda öldürülmesi onu Zerdüşt dininde yas törenlerinin kutsal bir şahsiyeti yapmıştır.

Hânedanın üçüncü hükümdarı Siyavuş'un oğlu Keyhusrev'dir. Keyhusrev, *Avesta*'da diğer hükümdarlar gibi olağan üstü yetenek ve özelliklere sahip, dinî ve millî bir şahsiyet olarak tanıtılır. İslâm tarihi kaynaklarında daha çok onun Turan'dan kurtuluşu ve ardından Efrâsiyâb'a karşı yaptığı seferler üzerinde durulmuştur. Firdevsî, *Şâhnâme*'sinin önemli bir kısmını, Keyhusrev'in kumandasında Efrâsiyâb'a karşı yapılan seferlerde yararlklar gösteren Güderz ve Rüstem gibi kahramanların hikâyelerine ayırmıştır. Efrâsiyâb bu kahramanlar tarafından mağlûp edilir ve Keyhusrev tarafından öldürülür.

Keyânî hânedanının ikinci dönemi Luhrasb ile başlar. Belh şehrini kurduğu ve genişlettiği söylenen Luhrasb'ın, Keyhusrev'in uzaktan akrabası olduğu rivayet edilir. İslâmî kaynaklara göre Luhrasb, kumandanı Buhtunnasr'ı Kudüs'e yollamış ve o da şehri yakıp yıktıktan sonra yahudileri esir etmiştir. Luhrasb'ın ardından tahta geçen Güştâsb, Turan ülkesinden gelen saldırılara karşı koymuş, ölünce yerine torunu geçmiştir. Bundan sonra Keyânîler'in siyasî nüfuzlarını kaybettikleri üçüncü dönem başlar. *Avesta*'da zikredilmemesine rağmen Pehlevî edebiyatında popüler bir figür olan Behmen büyük bir ihtimalle Güştâsb'dan sonra Zerdüşti topluluğunun mahallî bir yöneticiliğini yapmıştır. Behmen'in Bâbil'de esir bulunan yahudileri kurtardığı, Kudüs'te bir tapınağı tamir ettirdiği ve bir ara Yahudiliği kabul ettiği söylenir. Behmen'den sonra tahta geçen kızı Hümay hakkında ki bilgiler de İran geleneği dışındaki haberlerle karışmıştır. Hümay'ın Rumlar'a karşı birçok savaş yaptığı ve Rum esirlere İstahr şehrinde yüksek anıtlar inşa ettirdiği rivayet edilir. Keyânîler döneminin son iki hükümdarı I ve II. Dârâ'dır. Ana-

dolu Selçuklu sultanları çocuklarına Keyhusrev, Keykâvus ve Keykubad gibi efsanevî Keyânî hükümdarının adlarını vermişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 652-653; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), I, 504-516; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, III, 147-152; Firdevsî, *Şâhnâme*, Tahran 1353 hş., I, 233-285; İbnü'l-Belhî, *Fârsnâme* (nşr. G. Le Strange - R. A. Nicholson), London 1962, s. 14-16, 41; *Ferheng-i Fârsî*, VI, 1638; Ehsan Yarshater, "Iranian National History", *CHIR*, III/1, s. 436-473; P. Sykes, *Târîh-i Îrân* (trc. M. Takî Fahr-ı Dâi-yi Gilânî), Tahran 1366 hş., I, 178-180; Muhammed Muin, *Mecmû'a-ı Makâlât*, Tahran 1367 hş., II, 61-63; "Kayânids", *EL²* (İng.), IV, 809; Tahsin Yazıcı, "Efrâsiyâb", *DİA*, X, 478-479.



RIZA KURTULUŞ

KEYD

(الكيد)

İnkârcıların ilâhî daveti engellemeye yönelik planları; Allah'ın bunları hazırlayanların komplolarını aleyhlerine çevirmesi anlamlarında Kur'an terimi.

Sözlükte "tuzak ve pusu kurma, hile yapma, entrika çevirme; ceza verme, tedbir alma" anlamında masdar olan **keyd** "tuzak, hile, plan, komplo, ceza" gibi mânalarda isim olarak da kullanılır. Râgîb el-İsfahânî **keyd**i "bir tür hile" şeklinde tanımladıktan sonra bunun olumlu veya olumsuz anlamda olabileceğini, ancak olumsuz anlamda kullanımının daha yaygın olduğunu belirtir (*el-Müfredât*, "kyd" md.).

Keyd, Kur'an'da hem şeytana ve yandaşları olan inkârcılara hem de Allah'a nisbet edilerek türevleriyle birlikte otuz iki yerde tekrarlanmıştır (meselâ bk. Âl-i İmrân 3/120; en-Nisâ 4/76; el-A'râf 7/183, 195). Bu kullanımlarda kelime şeytana ve inkârcılara nisbet edildiğinde ilâhî daveti engellemeye, kutsal değerleri tahrip etmeye yönelik her türlü kötü, yıkıcı eylem ve faaliyetin ön hazırlığını; Allah'a nisbet edildiğinde ise ilâhî cezalandırmanın bir çeşidi olarak kötü eylem ve hazırlıkların hedef ve amacına ulaşmasını engellemeye yönelik her türlü karşı tedbirin alınması ve bunları hazırlayanların komplolarını aleyhlerine çevirmek suretiyle cezalandırılmasını ifade etmektedir (ayrıca bk. MEKR). Bu anlamı en iyi şekilde belirten örneklerden biri Fîl sûresinde geçmektedir. Sûrede İslâm'dan önce, Mekke'ye saldırarak bu şehrin sakinlerini öldürüp Kâbe'yi yıkma ve şehri işgal etme girişimin-

de bulunan düşman ordusunun planlarının nasıl bozularak kendi aleyhlerine çevrildiği ve onların ne şekilde cezalandırıldığı veciz bir üslûpla anlatılmaktadır. İki âyetten geçen (el-A'râf 7/183; el-Kalem 68/45), "Doğrusu benim keydim metindir" ifadesi, "Hile ve tuzaklara karşı benim tedbirim güçlüdür, bunlara vereceğim ceza ağırdır, kimse onu bozamaz ve kaldıramaz" anlamına gelir. Hz. Peygamber de, "Allah zalime belirli bir mühlet verir. Ancak daha sonra kendisini öyle bir yakalar ki artık bir daha kurtulmasına imkân vermez" demiş, ardından, "İşte rabbinin haksızlık eden beldelerin sakinlerini yakalayıp cezalandırması böyledir. O'nun cezası acı ve çetindir" (Hûd 11/102) âyetini okumuştur (Buhârî, "Tefsîr", 11/5; Müslim, "Birr", 61; İbn Mâce, "Fiten", 22; Tirmizî, "Tefsîr", 11/2).

Kur'an-ı Kerim'de, keydin taşıdığı "bir tür ilâhî ceza" şeklindeki anlamı ifade etmek üzere başka kelimeler de kullanılmıştır. İnkârcıların felâkete yavaş yavaş ve tedricî olarak yaklaştırılmasını belirten, bu esnada onların bazı geçici başarılar elde etmesine müsaade edilip kendilerine muvakkat imkânlar verilmesini ifade eden *istidrâc* bunlardan biridir. "Bir kimsenin adım adım yaklaştırılmak suretiyle bizzat kurduğu tuzağa düşürülmesi" anlamına gelen bu tabir yanında bazı inançsız kimselere tanınan geçici fırsat, başarı, mühlet ve süreyi anlatmak üzere *imlâ* kelimesi de kullanılmıştır.

Allah Teâlâ tuzak kurup aldatmaktan münezzehdir. Bu sebeple Kur'an'da geçen keyd ve türevlerinin "Allah'ın iyiliklere ve güzelliklere, hak dine, onun peygamberine ve diğer mensuplarına karşı kötülük planlayan şeytan ve yandaşlarının kazdıkları kuyuya kendilerinin düşmesini sağlaması, böylece onları kendi planlarıyla cezalandırması" şeklinde anlaşılması gerekir.

Müşrikler ilk müslümanlara maddî ve mânevî baskılar yapmakta, onlara inanç hürriyeti ve yaşama hakkı tanımamakta, putperestliğe dönmelerini sağlamak üzere çeşitli hilelere başvurmakta ve isteklerini kabul etmeyenleri öldürmeye çalışmaktaydılar. Kur'an, bütün bu kötülüklerin şeytanın teşvikinin bir sonucu olduğunu vurgulamakta, şeytanın hile ve planının zayıf olduğunu bildirmekte ve şeytanın dostlarına karşı savaşmayı emretmektedir (en-Nisâ 4/76). Âyetteki, "Şeytanın keydi zayıftır" ifadesiyle müslümanlara ümit ve cesaret verilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber ve ona inananlar,

Kur'an-ı Kerim'in bu yöndeki telkin ve teşvikleriyle düşmanlarının planlarını boşa çıkarmış, müşriklerle karşı kesin bir zafer elde etmişlerdir. Bedir Gazvesi'ne işaret eden bir âyetten Allah'ın kâfirlerin keydini zayıflattığından söz edilirken (el-Enfâl 8/18) müslümanların Kur'an'dan aldıkları bu moral gücüne, bu sayede kazandıkları mücadele enerjisine ve sonuçta ulaştıkları zafere dikkat çekilmektedir.

Keyd aynı anlamda hadislerde de geçmektedir. Bir hadiste halkın mal ve canına saldırmak üzere plan yapanların tuzun suda eridiği gibi eriyip yok olacağı belirtilmektedir (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Medîne", 7). Hz. İbrâhîm'in eşi Sâre'ye sarkıntılık etmek isteyen bir hükümdarın bu teşebbüsünü esnasında boğulur gibi olduğunu ve amacına ulaşamadığını anlatan bir rivayette de, "Allah bu kâfirin kötü emelini kendisine yöneltti ve ona aynıyla mukabele etti" denilmektedir (Buhârî, "Enbiyâ", 8).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Fâris, *Mücmelü'l-luğa* (nşr. Zühre Abdülmuhsin Sultân), Beyrut 1404/1984, III, 774; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kyd" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "kyd" md.; *Kâmûs Tercümesi*, II, 11; Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Medîne", 7, "Tefsîr", 11/5, "Enbiyâ", 8; Müslim, "Birr", 61; İbn Mâce, "Fiten", 22; Ebû Dâvûd, "Cenâ'iz", 24; Tirmizî, "Tefsîr", 11/2; Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîrü'l-kebir*, Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 1579/58, vr. 474; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, V, 169; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, TSMK, Medine, nr. 180, vr. 807; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, X, 184; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 270; VII, 329; Aynî, *Um-detü'l-kârî*, Beyrut, ts. (Dâru ihyâ'it-türâsî'l-Arabî), X, 240; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, II, 271; Elmalılı, *Hak Dini*, VIII, 290; Vehbe ez-Zühaylî, *et-Tefsîrü'l-münîr*, Beyrut 1411/1991, IX, 181.



MUSTAFA ÇETİN

KEYFİYET

(الكيفية)

Bir nesnenin yapısı,
nasıl olduğunu belirleyen özellik,
nitelik; klasik felsefe
ve mantıkta on kategoriden biri
(bk. MAKÜLÂT).

KEYHUSREV İ

(ö. 607/1211)

Anadolu Selçuklu sultanı
(1192-1196, 1205-1211).

Sultan II. Kılıcarşan'ın oğludur. Annesi Bizanslı bir prensesdir. II. Kılıcarşan, devleti hânedan mensuplarının ortak malı sayan eski Türk geleneğine ve hâkimiyet

anlayışına uyarak ülkeyi on bir oğlu arasında taksim etmiş, en küçük oğlu Keyhusrev'e de melik sıfatıyla Borgulu (Uluborlu) ve Kütahya yörelerini vermişti. Keyhusrev, meliklik döneminde idaresi altındaki uç bölgesinde oturan Türkmenler ve ağabeyleri Muhyiddin Mesud ve Kutbüddin Melikşah ile birlikte Bizans İmparatorluğu'na (585/1189), Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa kumandasındaki Haçlı ordularına (586/1190) ağır kayıplar verdirdi. Ancak bir süre sonra kardeşler arasında saltanat mücadelesi başladı. Sivas Meliki Kutbüddin Melikşah başşehir Konya'ya gelip babasına kendisini zorla veliht ilân ettirdi. Bunun üzerine Sultan Kılıcarşan, Borgulu'ya Gıyâseddin Keyhusrev'in yanına giderek onu veliht ilân etti ve onunla birlikte Konya'ya yürüyüp şehre hâkim oldu. Keyhusrev ile beraber Kutbüddin Melikşah'ın idaresindeki Aksaray'ı kuşattığı sırada hastalandı ve Konya'ya götürülürken vefat etti. Ardından da Keyhusrev Konya'da tahta çıktı (588/1192). Kardeşleri onun sultanlığını tanımamakla birlikte kendilerini resmen sultan ilân etmeye de çekindiler.

Keyhusrev, bu ilk saltanat yıllarında ihtiraslı ağabeyi Kutbüddin Melikşah'ın ölümü ve diğer kardeşlerinin birbiriyle mücadeleleri sebebiyle tahtını muhafazada herhangi bir zorlukla karşılaşmadı. Konya-İstanbul arasında ticaret kervanı işleten Selçuklu tâcirlerini hapse attırıp mallarına el koyan Bizans İmparatoru III. Aleksios'a karşı askerî harekâta başlayan Keyhusrev, Menderes nehrine kadar uzanan Bizans topraklarını fethetti. Bu sırada esir aldığı hristiyan halkını Akşehir'e yerleştirip kendilerine toprak, ziraat aletleri ve tohumluk vererek üretici duruma gelmelerini sağladı; onlardan beş yıl müddetle vergi almadı. Bizans İmparatorluğu ile anlaşma yapılırca bu esirler ülkelerine dönmek istemediler. Sultanın bu politikasını öğrenen pek çok hristiyan Selçuklu ülkesine göç etti, böylece birçok Bizans şehri boşalmış oldu. Kısa bir süre sonra sultanın ağabeyi Tokat Meliki Rükneddin Süleyman Şah diğer kardeşlerine karşı üstünlük sağladı ve kalabalık bir ordu ile I. Keyhusrev'in savunduğu Konya'yı kuşattı. Karşı koymanın mümkün olmadığını gören Keyhusrev, istediği yere gitmesine izin verilmesi şartıyla tahtı II. Rükneddin Süleyman Şah'a bırakmak zorunda kaldı (593/1196).

I. Keyhusrev, tahtı yeniden elde etmek ümidiyle bir süre Selçuklular'a tâbi Erme-

ni Leon'un prenslik merkezi Kozan'da, ardından kardeşleri Tuğrul Şah ve Kayser Şah'ın yanında Elbistan ve Malatya'da kaldıktan sonra Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'in yanına Halep'e gitti. Bir süre de Âmid'de (Diyarbakir) ve Ahlat-şahlar'dan Balaban'ın yanında kaldı. Ziyaret ettiği hükümdarlardan umduğu desteği bulamayınca Trabzon'a geçerek oradan bir gemiyle vaktiyle babası Kılıcarşan'ın yaptığı gibi İstanbul'a gidip Bizans'a sığındı. İmparator III. Aleksios, onu Bizans'ın ileri gelen devlet adamlarından Manuel Mavrozomes'in kızı ile evlendirdi. Keyhusrev, Haçlılar'ın İstanbul'u işgali üzerine (Şubat 1204) kayınpederinin bulunduğu kaleye gitmek zorunda kaldı.

Bu sırada II. Rükneddin Süleyman Şah ölmüş (600/1204), yerine küçük yaştaki oğlu III. Kılıcarşan hükümdar yapılmıştı. Buna karşı çıkan Selçuklu Emîri Mübârizüddin Ertokuş ile Selçuklular'ın hizmetine girmiş olan Dânişmendî emîrleri Muzaferüddin Mahmud, Zahirüddin İli ve Bedreddin Yûsuf'un gayretleri sonucu Hâcib Zekeriyâ, Keyhusrev'e gönderilerek Selçuklu tahtına oturmak üzere Konya'ya davet edildi. Keyhusrev, daha önce meliklik yaptığı Borgulu'ya gelip burada hazırladığı ordusuyla Konya üzerine yürüyerek şehri kuşattı, fakat mağlûp olarak İlgin'a çekildi. Bu esnada, babası II. Kılıcarşan'ın askerî üssü olan ve Konya ile rekabet halinde bulunan Aksaray halkı onu kendi şehirlerine davet ettiler. Bu defa Konyalılar, Aksaraylılar'dan önce davranıp şehirde Keyhusrev adına hutbe okuttular ve tahta çıkmak üzere Konya'ya çağırdılar. Keyhusrev hemen şehre gidip ikinci defa Anadolu Selçuklu Devleti tahtına oturdu (Receb 601 / Mart 1205).

Keyhusrev ilk iş olarak oğulları İzzeddin Keykâvus'u Malatya'ya, Alâeddin Keykubad'ı Tokat'a, Celâeddin Keyferidûn'u Koyluhisar'a melik tayin etti. Ancak bu defa adlarına para bastırıp hutbe okutmalarına, merkezin izni olmaksızın komuşu devletlerle savaş veya barış yapmalarına izin verilmedi. Sultanın kardeşi Muğisüddin Tuğrul Şah yine Saltuk ilinde (Erzurum) melik olarak kaldı. Diğer kardeşi Muizzüddin Kayser Şah da Urfa'da bırakıldı. Ayrıca Doğu ve Güneydoğu Anadolu'daki Artuklu, Mengüçlü ve Eyyûbî emîrleri Keyhusrev'e tâbi olduklarını bildirdiler.

Haçlılar'ın İstanbul'u işgal ederek burada bir Latin devleti kurmalarından son-

ra Komnenos ailesinden Theodoros Laskaris İznik ve civarında bir devlet kurdu; yine aynı aileden Aleksios ve David de Karadeniz kıyılarında merkezi Trabzon olan başka bir devlet kurup sınırlarını genişletmeye başladı. Bu gelişme Anadolu Selçuklu Devleti'nin aleyhine bir durum ortaya çıkardı. Asya'dan gelip Karadeniz'e ve Avrupa'ya ulaşan milletlerarası transit ticaret yolu tehlikeye düştü. Sultan Keyhusrev, Aleksios'un Samsun'u işgale girişmesi üzerine harekete geçerek onu yenilgiye uğrattı ve Samsun çevresini yeniden Selçuklu sınırları içine aldı. Böylece Asya-Avrupa ticaret yolu da emniyet altına alınmış oldu. Bu arada sultan kayınpederi Manuel Mavrozomes'e Denizli, Honas ve Ege denizine kadar uzanan Menderes vadisini içine alan bölgenin idaresini vermek suretiyle gittikçe güçlenen Laskaris'in yayılma politikasına karşı tedbir aldı.

I. Keyhusrev, daha sonra Avrupa ve Mısır'dan gelen ticaret gemilerinin uğrak yeri olan, dolayısıyla Akdeniz'de önemli bir ihracat ve ithalat limanı durumunda bulunan Antalya'nın fethine girişti. Şehir bu sıralarda Aldo Brandini adlı bir İtalyan'ın elindeydi. Anadolu'nun diğer yerlerinde olduğu gibi Latin-Rum iktidar mücadelesi sebebiyle Antalya yolu ve limanında güven kalmamış, Asya ve Afrika'dan gelen gemiler soyulmaya başlanmıştı. Şehri kuşatan Keyhusrev, Aldo Brandini'nin Kıbrıs'tan yardım alarak direnmesi sebebiyle başarılı olamayıp bir ara çekilmek zorunda kaldıysa da Latin idaresinden memnun olmayan Rum ahalinin daveti üzerine kuşatmayı yeniden başlattı ve çok geçmeden şehri fethetti (603/1207); şehrin vali ve kumandanlığına su başı Mübârizüddin Ertokuş'u tayin etti. Antalya'nın fethinin ardından Anadolu Selçuklu Devleti iktisadî bakımdan büyük gelişmeler gösterdi. Selçuklular ilk defa Avrupalılar'la ticarî münasebetlere girip antlaşmalar yaptılar. Sultan, daha önce mal yüklü gemileri soyulan tâcirlere tazminat ödenmesi hususunda özel bir emir çıkardı. Ticaret kervanlarından alınan bâc ve geçiş vergilerini de kaldırdı.

II. Rükneddin Süleyman Şah'ın ölümünden sonra ortaya çıkan buhranlardan faydalanan vasal Çukurova Ermenileri'nin Selçuklu ülkesine saldırılarda bulunmaya başlamaları üzerine Sultan Keyhusrev, 605 (1208-1209) yılında Ermeniler'e karşı harekâta girişerek Maraş'ı Selçuklu topraklarına kattı. Ardından Eyyûbî hüküm-

darları el-Melikü'l-Âdil ve el-Melikü'z-Zâhir aracılığıyla kendisine barış için müracaatta bulunan Ermeni Prensi Leon'la Anadolu Selçukluları'na sadık kalması, Türkiye-Suriye ticaret yoluna ve Halep Eyyûbî sınırlarına saldırmaması, ayrıca savaş tazminatı ödemesi şartıyla bir barış antlaşması imzaladı.

İznik Bizans İmparatoru Laskaris, Selçuklular'ın Anadolu'ya hâkim bir duruma geçmelerini hoş karşılamıyordu. Bu sebeple İstanbul Latin İmparatoru Henri ile bir antlaşma yaptı. İznik tahtını ele geçirmek isteyen III. Aleksios da onu Laskaris'e karşı tahrik etti. Keyhusrev beraberrinde III. Aleksios olduğu halde I. Laskaris'e karşı harekete geçti. Denizli-Lâdik arasındaki Antiochia şehri civarında yapılan savaşta Selçuklu ordusu galip durumda iken askerler yağmaya girişti. Bu sırada sultan, çevresinde kimsenin kalmadığını gören bir Rum askeri tarafından şehid edildi. Bunun üzerine paniğe kapılan Selçuklu askerleri geri çekilmeye başladı. Savaşta Bizans ordusu da çok ağır kayıplar verdi (Zilhicce 607 / Haziran 1211). Geçici olarak Alaşehir'e gömülen sultanın cesedi, daha sonra Konya'ya götürülüp Alâeddin Camii yanındaki Sultanlar Türbesi'ne (kümbethâne) defnedildi (1211 Haziran sonu).

I. Keyhusrev edip, şair ve âlimleri himaye eder; imar, ziraat ve kültür faaliyetlerini desteklerdi. Âdil bir sultan olup haftanın iki günü bizzat Dîvân-ı Mezmâlî'e başkanlık yapardı. Antalya'yı fethederek Anadolu'yu milletlerarası ticaret yollarının merkezi haline getirmiş, Selçuklu Devleti'nin iktisadî durumunu kuvvetlendirmişti. Selçuklu tarihinde ilk defa Venedikliler ve Kıbrıs Krallığı ile bir ticaret antlaşması imzalamıştır. Kayseri'de kız kardeşi adına 602'de (1205-1206) inşa ettirdiği Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi, İslâmî dönemde Anadolu'da yaptırılan en eski hastahane ve dünyanın ilk tıp fakültelerinden biridir. Râvendî *Râhatü's-şudûr* ve *âyetü's-sürûr* adlı eserini Keyhusrev'e ithaf etmiştir.



I. Keyhusrev dönemine ait bir sikke (Halit Erkiletoglu sikke koleksiyonu)

BİBLİYOGRAFYA :

Râvendî, *Râhatü's-sudûr* (Ateş), I, s. XVI-XVIII; II, 363, 423-428; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 88-90, 200-201, 252, 286; İbnü'l-Adîm, *Zübde-tü'l-haleb*, III, 159-160; İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-'Alâ'iyye*, s. 13-22, 30-58, 76-121, 305; a.e.: *Selçuknâme* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks; Ebü'l-Ferec, *Târih*, II, 463, 474, 486, 488, 491, 537; a.mlf., *Târihu muhtaşari'd-düvel* (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 223, 228; Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-aḥbâr*, s. 31 vd.; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtaşar*, III, 88; *Târih-i Âl-i Selçuk* (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 26-28; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1958, s. 26, 29, 102-103, 109, 122-125; a.mlf., *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1984, bk. İndeks; a.mlf., "Keyhusrev I.", *İA*, VI, 613-620; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1973, s. 226; Cl. Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 122, 125-129, 168-169, 202-205, 211, 221-222, 238, 248, 253; a.mlf., "Kaykhusraw", *El²* (İng.), IV, 816; A. G. C. Savvides, *Byzantium in the Near East*, AD. c. 1192-1237, Selanik 1981, s. 53-122; Erdoğan Merçil, "Bizans'ta Selçuklu Hanedan Mensupları", *TTK Bildiriler VI* (1994), II, 715-717; Tuncer Baykara, *I. Gıyâseddin Keyhusrev (1164-1211) Gazi Şehid*, Ankara 1997; Selim Kaya, *I. Gıyâseddin Keyhusrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi: 1192-1211* (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü.



ALİ SEVİM

KEYHUSREV II

(ö. 643/1246)

Anadolu Selçuklu sultanı
(1237-1246).

Muhtemelen 618'de (1221) doğdu. I. Alâeddin Keykubad'ın oğludur. Yedi yaşında iken Mübârizüddin Ertokuş'un atabegliğinde Selçuklu topraklarına yeni katılan Mengüçüklüler'in merkezi Erzincan ve havalisine melik olarak gönderdi; melikliğinin ilk yıllarında Trabzon'u kuşattı. I. Alâeddin Keykubad'ın ölümünden (634/1237) sonra önde gelen devlet adamlarından Sâdeddin Köpek Şemseddin Altun-aba, Tâceddin Pervâne, Lala Cemâleddin Ferruh ve Gırcuoğlu Zahirüddeve'nin de gayretleriyle vâliat İzzeddin Kılıcarslan'ın yerine II. Gıyâseddin Keyhusrev'i tahta çıkardı. Ölen sultanın arzusuna karşı olan bu karar ve uygulamayı Kemâleddin Kâmyâr ve Hüsâmeddin Kaymerî ile Selçuklu ordusunda hizmet gören Hârizmliler'in emîri Kayırhan (Kırhan) önceleri kabule yanaşmadıysa da sonradan yeni sultana biat etmek zorunda kaldılar.

II. Gıyâseddin Keyhusrev Selçuklu tah-tına oturduktan sonra babasının sağlığını

da Kayseri'ye gelmiş bulunan yabancı ül-ke elçilerini kabul etti ve onun Ögedey Han için hazırladığı elçiyi Moğolistan'a gönderdi. Daha sonra Dimaşk Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil Muhammed ve Halep Eyyübî Hükümdarı el-Melikü'n-Nâsır Yûsuf ile babası zamanında yapılan tâbiyyet antlaşmalarını yeniledi (635/1237). Ayrıca el-Melikü'n-Nâsır'ın kız kardeşiyle evlenip kendi kız kardeşini de ona vermek suretiyle aralarında bir hısımlık bağı kurdu. Çok geçmeden diğer Eyyübî melikleriyle Artuklu emîrleri de ona tâbi oldular. Böylece Sultan Gıyâseddin, Mısır Eyyübîleri'ne karşı kuvvetli bir cephe meydana getirmiş oldu.

Keyhusrev, başlangıçta kendisine biat etmek istemeyen devlet adamlarına pek güvenmiyor, tahta geçmesini sağladığı için sözünden çıkamadığı Sâdeddin Köpek de onları ortadan kaldırması için kendisine devamlı telkinde bulunuyordu. Genç sultan önce Kayırhan'ı Zamantı (Pınarbaşı) Kalesi'nde zindana attırdı ve çok geçmeden emîr ağır zindan hayatına dayanamayıp öldü (635/1237). Bunun üzerine Hârizmliler Selçuklu hizmetinden ayrılıp Urfa taraflarına çekildiler ve çapulculuğa başladılar; kalabalık bir Türkmen kitlesi de onlara katıldı. Kemâleddin Kâmyâr kumandasındaki bir Selçuklu ordusunu bozguna uğratan Hârizmliler böylece Güneydoğu Anadolu'da bir süre bağımsız şekilde yaşadılar. Keyhusrev daha sonra yine Sâdeddin Köpek'in telkinleriyle, Selçuklu Devleti'ne yıllarca büyük hizmetlerde bulunmuş olan Kemâleddin Kâmyâr, Şemseddin Altun-aba, Hüsâmeddin Kaymerî ve Tâceddin Pervâne gibi değerli ve yetenekli devlet adamlarını birer birer bertaraf etti; hatta eski vâliat İzzeddin Kılıcarslan ile kardeşi Rükneddin ve anneleri Âdiliye Hatun'u da önce hapse attırdı, sonra da öldürttü. Artık Keyhusrev'in karşısında saltanat iddiası kalmamıştı; fakat Eyyübîler'e karşı kazandığı Samsat (Sümeysât) zaferinden (Zilkade 635 / Haziran 1238) sonra Sâdeddin Köpek, Selçuklu hânedanına mensup olduğu rivayetini yayararak tahta geçmeyi planlamaktaydı. Nihayet durumu anlayan sultan, Sivas subaşısı Hüsâmeddin Karaca'nın desteğiyle Sâdeddin Köpek'i ortadan kaldırarak (635/1238) kendini ve devleti onun tahakkümünden kurtardı; arkasından da şerhinden bir köşeye sinmiş olan eski devlet adamlarından Mühezzebüddin Ali, Şemseddin Muhammed el-İsfahânî, Veliyyüddin Tercüman, tarihçi İbn Bîbî'nin babası

Mecdüddin Muhammed ve Celâleddin Karatay gibi kişileri önemli görevlere getirdi. Daha sonra Anadolu'da Gürcü Hatun adıyla tanınacak olan Gürcü Prensesi Tamara ile evlendi.

Sâdeddin Köpek'in öldürülmesinden sonra yeniden devlet hizmetine alınan Hârizmliler'in çok geçmeden tekrar yağma ve soygun hareketlerine başlamaları üzerine bölgeye sevk edilen birlikler Haran'da onları yenilgiye uğrattı. Arkasından Âmid kuşatılarak teslim alındı ve Siverek, Ergani, Çermik gibi kaleler de zapt edildi (638/1240-41). Bu sıralarda Moğollar'ın önünden batıya doğru kaçarak Güneydoğu Anadolu ve Suriye sınırlarında yoğunlaşan göçebe Türkmenler, aynı bölgelerde oturan Hârizmliler'in yağma ve tahrip hareketlerine paralel olarak göçebeliğin yerleşik hayatla uyumlaması sebebiyle ve geçimlerini sağlamak amacıyla geniş çapta yağma hareketlerine girişmişlerdi. Amasya civarında bir zâviyesi bulunan Ebü'l-Bekâ Baba İlyâs-ı Horasânî adlı bir şeyh, kendisini nebî kabul eden Türkmenler arasında Anadolu Selçuklu Devleti'ne karşı büyük bir siyasî ve içtimâî isyanın başlatılmasına sebep oldu. Baba İlyas, çok zor şartlar altında yaşayan ve idareci sınıfla da yerli halkla da birçok problemi bulunan Türkmenler'i Selçuklu hükûmetinin baskısından kurtaracak bir mehdî hüviyetiyle ortaya atılmış ve bu bakımdan Türkmenler tarafından canla başla benimsenmişti. Baba İlyas'ın önde gelen halifesi Baba İshak'ın şeyhi adına örgütleyip yürüttüğü Babaî ayaklanması denilen bu hareket çok hızlı ve kanlı biçimde gelişti ve ancak Beyşehir gölü üzerindeki Kubâdâbâd Sarayı'na sığınan Key-



II. Keyhusrev
adına
638 (1240-41)
yılında
Konya'da
basılan dinar
(Yapı ve Kredi
Bankası
koleksiyonu,
nr. 8744)

husrev'in doğu sınırlarını Moğollar'a karşı korumak amacıyla Erzurum'da bulunan ordusu çağırması üzerine bastırıldı.

Babaî ayaklanmasının bastırılmasından sonra seleflerinin Anadolu Türk birliğini kurma yolundaki faaliyetlerine devam eden II. Gıyâseddin Keyhusrev, 639 (1241) yılında ordusunu Kayseri'de toplayarak Meyyâfârikîn (Silvan) Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Muzaffer Şehâbeddin'in üzerine yürüdü. Bu sırada vasallarından Dımaşk Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü's-Sâlih'in gönderdiği kuvvet de ordusuyla birleşti. Öte yandan Hârizmliler'in ve Germiyanlı Türkmenler'in yardımını sağlayan Şehâbeddin de Âmid üzerine yürümekteydi; iki taraf arasında savaş kaçınılmaz görünüyordu. Fakat Moğol tehlikesine karşı müslüman hükümdarların birleşmesini isteyen Abbâsî Halifesi Müntasır-Billâh'ın araya girmesiyle Şehâbeddin'in Selçuklular'a tâbi olması şartıyla barış sağlandı ve bir antlaşma yapıldı.

640 (1242) sonbaharında Anadolu sınırlarına yaklaşan Moğol kumandanı Baycu Noyan, Babaî isyanı dolayısıyla Selçuklular'ın zayıf düşmesini fırsat bilerek kuşattığı Erzurum'u kısa sürede ele geçirip tahrip etti. Sultan Gıyâseddin böylece başlayan Moğol istilâsını durdurabilmek için hazırladığı güçlü bir ordu ile Anadolu içlerine doğru ilerleyen düşmanı Zara ile Suşehri arasındaki Köseadağ'da karşıladıysa da Moğollar'ın Selçuklu öncü kuvvetlerini imha etmesi üzerine ovaya inmekte olan bütün Selçuklu ordusu paniğe kapıldı; bazı kumandanlar safları terkettiği gibi sultan da Tokat istikametine kaçtı. Böylece başsız kalan Selçuklu ordusu dağıldı ve savaşmaksızın ağır bir hezime uğradı. Bu kolay zaferden sonra Baycu Noyan Sivas'a girdi ve şehri üç gün süreyle yağma ettirdi. Ardından Kayseri'yi kuşatan Moğollar, Emîr Samsâmüddin Kaymaz ve Subaşı Fahreddin Ayaz'ın kumandasında kahramanca direnen şehri Haju-koğlu Hüsam adlı bir Ermeni'nin ihaneti yüzünden ele geçirerek geniş çaplı bir tahribatla birlikte katliama tâbi tuttular; Azerbaycan'a dönüşleri sırasında da aynı şeyi Erzincan'a yaptılar. Bu dehşet verici Moğol istilâsı karşısında Anadolu'dan varlıklı kimseler Halep'e kaçtılar. Bu arada Keyhusrev'in annesi ve diğer aile fertleri Halep'e gitmekte iken Selçuklu vasalı Çukurova Ermeni Prensi Hetum tarafından yakalanıp Moğollar'a teslim edildiler; öteki Türk kabileleri de yine Ermeniler tara-

fından saldırıya uğrayarak yağmalanıp soyuldular.

Köseadağ felâketinden sonra Anadolu Selçuklu Devleti merkezî hâkimiyetini kaybetmiş ve sultanın Antalya'ya çekilmesi sebebiyle başsız kalmış gibiydi. Bundan faydalanan tâbi Çukurova Ermeni Krallığı ve Trabzon Komnenosları Moğol vasallığını kabul ettiler; İznik'teki Bizans Devleti ise Selçuklular'la dost kalmayı tercih etti. Bu sırada Amasya'da bulunan Vezir Mühezzebüddin Ali, şehrin kadisiyle birlikte ve değerli hediyelerle Azerbaycan'daki Mugan ordugâhına dönmüş olan Baycu Noyan'a gidip yılda 360.000 dirhem, 10.000 koyun, 1000 sığır ve deve verilmesi şartlarıyla bir barış antlaşması imzaladı. Keyhusrev Moğollar'la barış yapıldığını haber alınca Antalya'dan Konya'ya geldi.

Bu barış antlaşmasından sonra Çukurova Ermeni Krallığı'na karşı bir askerî harekâta geçildi. Vezir Şemseddin el-İsfahânî'nin kumandasındaki Selçuklu ordusu Tarsus'u kuşattı. Ancak ağırlaşan tabiat şartları sebebiyle askerlerin hareket kabiliyeti zayıflamış ve yiyecek sıkıntısı da baş göstermişti. Ayrıca sultanın âni ölüm haberinin gelmesi üzerine sefer yarıda bırakıldı. Bununla beraber Ermeni Kralı Hetum ile Anadolu Selçuklu Devleti'ne yeniden tâbi olması, savaş tazminatı ödemesi, yıllık vergi vermesi, Tarsus'a karşılık Bergama Kalesi'ni teslim etmesi şartlarıyla bir barış yapıldıktan sonra Selçuklu ordusu Konya'ya döndü.

Tarsus kuşatması sırasında Alâiye'de bulunan sultan, içki içmekte iken veya baktığı vahşi hayvanların ısırması sonucu yirmi beş yaşlarında olduğu halde birden bire ölmüştür. Yerine büyük oğlu II. İzzeddin Keykâvus tahta çıkarıldı. Kabiliyetsizliği, ahlâkî bozuklukları, içkiye, eğlenceye ve kadınlara düşkünlüğü, ayrıca korkaklığı ve Sâdeddin Köpek'in etkisinde kalarak tecrübeli devlet adamlarını bertaraf etmesi sebebiyle ülkeyi başsız bırakmış

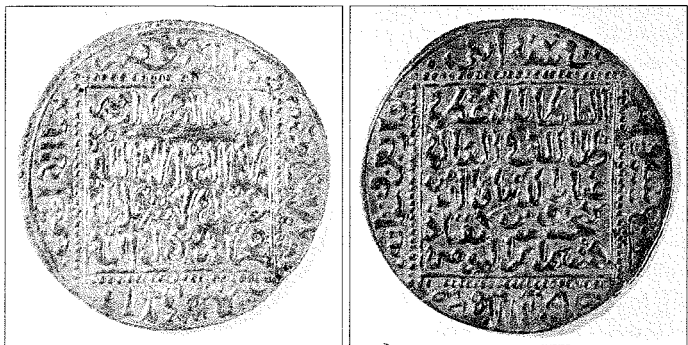
ve felâketin uçurumuna itmiş olan II. Gıyâseddin Keyhusrev'den sonra devlet idaresinde iş bilir ve idealist insanların kalmamasından dolayı genel bir çöküş ve gerileme devri başlamıştır. Bununla birlikte onun döneminde de pek çok içtimâî, ilmî ve dinî müessese kurulmuş, büyük mimarlık eserleri inşa edilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, III, 227, 232, 237-243; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye*, s. 359, 363, 423, 456, 464-548, 595, 606; a.e.: *Selçuknâme* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 19-87, 90, 98, 99; Ebü'l-Ferec, *Târih*, II, 537, 539-541; a.mlf., *Târihu muhtaşari'd-düvel* (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûfî), Beyrut 1890, s. 250-252, 255, 274; İbn Vâsil, *Müferricü'l-kürûb*, V, 119, 124, 135, 162, 179-186, 190, 250, 282, 295, 305, 324-327; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-aḥbâr*, s. 36 vd., 45; Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-kudsiyye*, s. 10-26, 47-54; Eflâkî, *Menâkıbü'l-'ârifin*, I, 62; Makrîzî, *es-Sülûk* (Ziyâde), I, 269-272, 275, 307-310, 313; M. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Petersburg 1849, I, 502 vd., 525 vd., 528 vd.; *Târih-i Âl-i Selçuk* (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 48 vd.; Halil Edhem [Eldem], *Kayseriye Şehri*, İstanbul 1334, s. 71-85; Cl. Cahen, *La Syrie du nord*, Paris 1940, s. 695; a.mlf., *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; a.mlf., "Kaykhusraw", *EP* (İng.), IV, 816-817; Nejat Kaymaz, *Pervâne Muînüddin Süleyman*, Ankara 1970, bk. İndeks; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, I, 364-367; Ali Sevim, *Genel Çizgileriyle Selçuklu-Ermeni İlişkileri*, Ankara 1983, bk. İndeks; Refet Yınanç, "Mevlânâ'nın Şahitlik Ettiği Selçuklu Sultanı II. Gıyâseddin Keyhüsrev Vakfıyesi", *Mevlânâ* (haz. Feyzi Halıcı), Konya 1983, s. 68-71; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 127, 163, 178-180; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1984, bk. İndeks; a.mlf., "Keyhusrev II", *İA*, VI, 620-629; a.mlf., "Sad-ed-Din", a.e., X, 32-35; *Doğu-Batı Arası Bir Gökkuşağı: Selçuklu Sikkeleri* (haz. Şennur Aydın), İstanbul 1994, s. 33-40; Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı*, İstanbul 1996; Fuad Köprülü, "Anadolu'da İslâmiyet", *DEFM*, II/4 (1338), s. 302 vd.; V. Vartabet, "Türk Fütûhâtı Tarihi" (trc. H. B. Andreasyan), *Tarih Semineri Dergisi*, I/2, İstanbul 1937, s. 228; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, Ankara 1969, s. 7-11.

ALI SEVİM

II. Keyhusrev adına basılan bir başka dinar (Yapı ve Kredi Bankası koleksiyonu, nr. 8746)



KEYHUSREV III

(ö. 682/1283-84)

**Anadolu Selçuklu sultanı
(1266-1282).**

Babası IV. Kılıcarşan'ın öldürülmesinden sonra çocuk yaşta tahta çıkarıldı. Yaşının küçüklüğü sebebiyle Muînüddin Süleyman Pervâne, IV. Kılıcarşan devrinde olduğu gibi nüfuz ve kudretini muhafaza etti. Muînüddin Pervâne, Gıyâseddin öğrenim çağına gelince "üstâdû's-saltana" unvanını verdiği Yenbuî'yi onu yetiştirmekle görevlendirdi; bu arada Emînüddin İsfahânî'yi musahip, kendi oğlu Mühezzebüddin Ali'yi de muhafız tayin etti. İyi bir dinî terbiye alan Gıyâseddin erginlik çağına geldiği zaman da ata binmek ve silâh kullanmak gibi konularda eğitildi.

671 (1272) yılında, İlhanlı Hükümdarı Abaka Han'ın kardeşi Acay Noyan ve ordu kumandanı Samagar Noyan'ın baskılarından rahatsız olan Muînüddin Pervâne, Anadolu halkının Moğollar'a karşı kurtarıcı gibi gördüğü Mısır Memlük Sultanı Baybars'a bir elçilik heyeti gönderip Gıyâseddin Keyhusrev'e ve Selçuklu hükümdarlığına dokunmamak şartıyla onu Anadolu'ya davet etti. Baybars bir yıl sonra ordusuyla birlikte Anadolu'ya yöneldiyse de Abaka Han'dan korkup telâşa düşen Muînüddin Pervâne, ona elçiler göndererek iş birliği ve ittifak teklifinin bu yıl uygulanmasının mümkün olmadığını, bu sebeple seferini gelecek yıla ertelemesini istedi. Aynı yıl içinde Abaka Han, Toku Noyan'ı Anadolu'da görevlendirdi ve Selçuklu devlet erkânına onun iznini almadıkça herhangi bir konuda karar vermemelerini bildirdi. Bunun üzerine Muînüddin Pervâne, diğer devlet adamlarıyla anlaşıp tekrar Baybars'tan Anadolu'ya gelmesini istediye de ondan bu seferin ancak gelecek yılın sonlarında yapılabileceği cevabını aldı. Bu sırada Beylerbeyi Hatıroğlu Şerefeddin Mesud Moğollar'a karşı isyan etti ve o da Baybars'tan yardım istedi. Fakat Anadolu'ya gelen 30.000 kişilik bir Moğol kuvveti çok geçmeden Kayseri-Sivas arasındaki Gedük'te Selçuklu kuvvetlerinin de yardımıyla ayaklanmayı bastırdı ve yakalanan Hatıroğlu bazı emîr ve Türkmen beyleriyle birlikte idam edildi (675/1276).

Memlük Sultanı Baybars, Muînüddin Pervâne gibi büyük Selçuklu emîr ve beylerinin daveti, ülkesine kaçan devlet adamlarının teşviki ve özellikle Anadolu

halkının kendisini putperest Moğollar'a karşı kurtarıcı olarak görmesi sebebiyle Anadolu topraklarına girdi ve Elbistan'a geldi. Bunun üzerine Toku ve Tudavun noyanlarla Muînüddin Pervâne'nin sevk ve idaresindeki Moğol, Selçuklu, Gürcü ve Ermeni kuvvetlerinden oluşan ordu Elbistan yönüne hareket etti. Akçaderbent'te Memlük ve Moğol kuvvetleri arasında yapılan öncü savaşında ve arkasından Elbistan ovasında ana kuvvetler arasında yapılan asıl savaşta Moğollar ağır bir yenilgiye uğradılar (Zilkade 675 / Nisan 1277). Bu savaşta Selçuklu kuvvetleri ciddi biçimde savaşmadıkları gibi birçok emîr ve asker de Memlükler tarafına geçmişti. Yenilgi üzerine Muînüddin Pervâne Kayseri'ye gelerek burada bulunan Gıyâseddin Keyhusrev ile Vezir Fahreddin Ali ve diğer Selçuklu devlet adamlarını yanına alıp Tokat'a çekildi. Bu önemli zaferden sonra Kayseri'ye giden Baybars sevgi ve takdir gösterileriyle karşılandı; ancak bir hafta sonra ordusunun karşılaştığı yiyecek sıkıntısı sebebiyle Mısır'a dönmek zorunda kaldı. Böylece Muînüddin Pervâne'nin hem Baybars hem de Abaka Han ile ilişkilerini sürdürmek şeklindeki kararsız tutumu sebebiyle Baybars'ın Anadolu'yu Moğol tahakkümünden kurtarma yolundaki bu teşebbüsü neticesiz kaldı. Baybars'ın ayrılmasının arkasından Abaka Han bizzat başına geçtiği büyük bir orduyla Anadolu'ya geldi; Muînüddin Pervâne, Sultan Keyhusrev ve Fahreddin Ali hemen ona katıldılar. Savaşın yapıldığı Elbistan'a giden Abaka Han, aralarında Toku ve Tudavun noyanların da bulunduğu Moğol ölümlerini gördüğü halde herhangi bir Selçuklu emîr ve askerinin cesedine rastlamaması üzerine çok öfkelenildi ve Pervâne'nin kendilerine ihanet ettiği kanaatine vardı. Daha sonra Kayseri'ye geçen Abaka Han bütün Selçuklu şehirlerinin yağma ve tahribini, halklarının da katlini emretti; rivayete göre aralarında ilim ve din adamlarının da bulunduğu ço-

ğu Türkmen 200.000 kişi öldürüldü. Bu arada Abaka Han'ın veziri Şemseddin Cüveynî'nin Sivas'ın bir kısmını satın alarak tahripten kurtardığı bilinmektedir. Abaka Han, Anadolu'nun idaresini kardeşi Kongurtay Noyan'a bırakıp Karamanoğulları'nı yola getirmesini emrettikten sonra beraberinde Muînüddin Pervâne ve Fahreddin Ali olduğu halde Azerbaycan'a döndü. Moğol noyan ve kumandanlarıyla Pervâne'nin durumunu tartıştıktan sonra ihanetini sabit görerek onu ve adamlarını idam ettirdi (Safer 676 / Temmuz 1277).

Uç Türkmenleri'nin ve son olarak Hatıroğlu Şerefeddin'in bertaraf edilmesinden sonra Moğol zulmüne karşı mücadele görevini üstlenen Karamanoğlu Mehmed Bey, Eşrefoğulları ve Menteşeoğulları ile bir ittifak yaparak hâkimiyet sahasını genişletmiş ve iyice kuvvetlenmişti. Mehmed Bey, mücadelesini meşrû bir zeminde yürütebilmek için II. İzzeddin Keykâvus'un oğlu olduğunu ileri sürdüğü Alâeddin Siyavuş'u (Cimri) yanına getirterek törenle Selçuklu sultanı ilân etti. Daha sonra beraberinde Siyavuş olduğu halde Menteşeoğlu ve Eşrefoğlu kuvvetleri ve kalabalık bir Türkmen ordusuyla birlikte harekete geçen Mehmed Bey, Konya üzerine yürüyerek şehrin Selçuklu Sultanı Siyavuş'a teslim edilmesini istedi. İsteği reddedilince de saldırıya geçip 9 Zilhicce 677'de (23 Nisan 1279) şehre girdi ve Siyavuş'u törenle Selçuklu tahtına oturttu; kendisi de vezirlik görevini üstlendi. Bu törenin ardından şehirdeki Selçuklu devlet adamları Siyavuş'u sultan olarak tanımak zorunda kaldılar; ayrıca onun adına hutbe okutulup para bastırıldı. Siyavuş ve Mehmed Bey bir yıl içerisinde elde ettikleri askerî başarılarla hâkimiyet sahalarını Ankara'dan Ege kıyılarına kadar yaydı-larsa da daha sonra Moğol-Selçuklu ordusu karşısında üst üste yenilgiye uğradılar ve yakalanıp öldürüldüler (17 Muharrem 678 / 30 Mayıs 1279).

III. Keyhusrev
adına basılan
altın sikke
(Yapı ve Kredi
Bankası
koleksiyonu,
nr. 9632)



679'da (1280), Kırım'da yaşayan II. İzzeddin Keykâvus'un velayet tayin ettiği oğlu II. Gıyâseddin Mesud ailesi ve yakınlarıyla birlikte Kayseri'ye geldi. Ardından, beraberinde Kastamonu Beyi Çobanoğlu Muzafferüddin olduğu halde İlhanlı başşehrine giderek Abaka Han'ın huzuruna çıkan Mesud'a Erzurum, Erzincan, Sivas, Diyarbakir ve Harput'un idaresi verildi. Fakat Abaka Han'ın ölümü üzerine (680/1282) Ahmed Teküder hükümdar olunca Selçuklu ülkesini III. Gıyâseddin Keyhusrev ile II. Mesud arasında taksim etti. Durumu öğrenen ve memnun kalmayan Gıyâseddin Keyhusrev, Moğollar'ın Anadolu valisi Kongurtay ve Vezir Fahreddin Ali ile birlikte görüşmelerde bulunmak üzere Ahmed Teküder'e gitmek için yola çıktıysa da İlhanlı Devleti'nde başlayan saltanat mücadelesi sebebiyle bir süre Erzurum'da beklemek zorunda kaldı. Daha sonra mücadelenin galibi Argun Han, o sırada Tebriz'de bulunan II. Mesud'u Anadolu Selçuklu sultanı yaptığı gibi (681/1282) huzuruna çıkmasının ardından Erzincan'a gönderdiği Gıyâseddin Keyhusrev'i de öldürttü.

III. Keyhusrev'in sembolik saltanatı sırasında Anadolu Selçuklu Devleti'nin doğu kısmı tamamen Moğollar'ın bir eyaleti haline gelmiş, batısı ise Anadolu beyliklerinin istiklâl mücadelelerine sahne olmuştur. Buna rağmen onun döneminde yapılan mimari eserlerin çokluğu dikkat çeker.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye*, s. 650, 661, 681, 689, 700, 703, 722, 725; a.e.: *Selçuknâme* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, II, 179, 197, 203, 211, 215, 233, 236, 243-244; İzzeddin İbn Şeddâd, *Târihu'l-Meliki'z-Zâhir* (nşr. Ahmed Huttayt), Beyrut 1403/1983, s. 79, 122, 124, 128, 153, 154; Ebû'l-Ferec, *Târih*, II, 587, 598, 601, 617; Aksarayî, *Müsamemetü'l-aḥbâr*, s. 87, 89, 130, 138; Yünîfî, *Ẓeylû Mir'âti'z-zamân*, Haydarâbâd 1380/1961, III, 34, 112-113, 117, 165-170, 178; IV, 35; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 173; Makrîzî, *es-Sülûk* (Ziyâde), I/1, s. 571-572; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, bk. İndeks; Nejat Kaymaz, *Pervâne Muînüddin Süleyman*, Ankara 1970, bk. İndeks; Artuk, *İslâmî Sikkeler Kataloğu*, I, LV-LVI; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1973, tür.yer.; Cl. Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979; a.mlf., "Kaykhusraw III", *EP* (İng.), IV, 817; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1984, bk. İndeks; a.mlf., *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, s. 4, 7, 11, 20, 26, 28, 151, 164; P. Thorau, *The Lion of Egypt: Sultan Baybars I and the near East in the Thirteenth Century* (trc. P. M. Holt), London-New York 1992, bk. İndeks; Doğu-Batı Arası Bir Gökkuşağı: *Selçuklu Sikkeleri* (haz. Şen-

nur Aydın), İstanbul 1994, s. 49-53; Reuven Amitai-Preiss, *Mongols and Mamluks*, Cambridge 1996, s. 160-162, 164-167, 174; Ali Sevim, "Cimri Olayı Hakkında Birkaç Not", *TTK Belleten*, XXV/97 (1961), s. 63-74; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, Ankara 1969, s. 45 vd.; "Keyhusrev III.", *İA*, VI, 629-630.



ALİ SEVİM

KEYKÂVUS I

(ö. 616/1220)

Anadolu Selçuklu sultanı
(1211-1220).

I. Gıyâseddin Keyhusrev'in büyük oğludur. Babası 592 (1196) yılında tahtı kardeşi II. Rükneddin Süleyman'a bırakıp yaklaşık dokuz yıl süren gurbet hayatına çıkmak zorunda kaldığında oğulları Keykâvus ile Keykubad'ı da yanında götürdü. II. Süleyman Şah'ın ölümü üzerine taraftarlarının davet ve desteğiyle yeniden Selçuklu tahtına oturan I. Keyhusrev (Receb 601 / Mart 1205) Keykâvus'u melik unvanıyla Malatya'ya gönderdi. Onunla birlikte Malatya'ya giden babasının hocası Mevdüddin İshak idari işler ve öğrenimini tamamlama konusunda kendisine yardımcı oldu.

I. Gıyâseddin Keyhusrev ölünce (608/1211) devlet erkânı Konya'da toplanarak sultanın en büyük oğlu olduğu için Malatya Meliki İzzeddin Keykâvus'un Selçuklu tahtına çıkarılmasına karar verdi ve Kayseri'ye gelmesi için kendisine ulak gönderdi. Keykâvus Sivas-Kayseri arasındaki Gedük'te (Şarkışla) karşılandı. Biat, yas ve tahta çıkma törenleri Kayseri'de yapıldı. Ancak Kayseri'den Konya'ya hareket edileceği sırada sultanın kardeşi Tokat Meliki Alâeddin Keykubad'ın saltanat davasıyla ortaya çıktığı ve şehre doğru gelmekte olduğu haber alındı. Alâeddin Keykubad şehri kuşattı, çok geçmeden Erzurum Meliki Mugisüddin Tuğrul Şah ile Ermeni Kralı II. Leon da kuşatmaya katıldı. Meselelerin savaşıla halledilemeyeceğini anlayan devlet adamları diplomatik yola başvurdular. Kayseri subaşı Celâleddin Kayser para ve değerli hediyelerle Ermeni Kralı II. Leon'a gönderildi. Celâleddin, Leon'a geri döndüğü takdirde kendisine 1200 müd tahıl verileceğini, işgal ettiği Luluva (Ulukışla), Ereğli ve Lârende'nin de (Karaman) ona ait olacağını bildirdi. Leon bu teklifi kabul edip ülkesine döndü. Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in Keykâvus tarafından yardıma çağrıldığını duyan Tuğrul Şah da gizlice Erzurum'un yolunu

tuttu. Yalnız kalan Erzurum Meliki Mugisüddin ve yeterli kuvveti bulunmayan Keykubad muhasarayı kaldırarak Ankara Kalesi'ne sığındı. Keykâvus Konya'ya ulaştığında tekrar tören yapılmış ve şenlikler bir hafta sürmüştür. Keykâvus, hocası Mevdüddin İshak'ı tahta çıkışını Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a bildirmek üzere Bağdat'a gönderdi. Halife ona sultanlığını tasdik eden bir menşurla bir fütüvvet şalvarı gönderdi ve fütüvvet teşkilâtına alındığı bildirildi.

Bu sırada İznik İmparatoru Theodoros Laskaris, Keykâvus'un tahta çıkışını kutlamak, Gıyâseddin Keyhusrev'in Alaşehir seferi dolayısıyla bozulmuş olan münasebetleri düzeltmek ve barış yapmak üzere bir elçi yolladı. İmparatorun barış teklifini kabul eden İzzeddin Keykâvus, bunu bildirmek ve babasının naaşını getirmek üzere atabegi Emîr Seyfeddin Ay-aba'yı İznik'e gönderdi. İmparator Theodoros Laskaris ile görüşen Ay-aba dönüşte Alaşehir Mezarlığı'na geçici olarak gömülmüş olan Sultan Gıyâseddin'in naaşını da getirdi.

Daha sonra Alâeddin Keykubad'ın üzerine yürüyen İzzeddin Keykâvus Ankara Kalesi'ni kuşattı. Erzakı azalan Alâeddin Keykubad, kendisinin ve halkın canına dokunulmaması şartıyla teslim oldu ve Malatya yakınlarındaki Minşâr Kalesi'ne hapsedildi. Keykâvus onu öldürmek istediye de hocası Mevdüddin İshak buna engel oldu.

Bu yıllarda Antalya hâlâ Franklar'ın elinde bulunuyordu. Gıyâseddin Keyhusrev'in öldüğünü duyan Antalya Rumları şehirdeki Türkler'i katlederek Antalya'nın idaresini ellerine geçirmişlerdi. Ancak sultan Antalya'nın geri alınması yerine Sinop'un fethine girişti. Elinde esir bulunan Trabzon Rum İmparatoru I. Aleksios Komnenos'u da yanına alarak Sinop önlerine vardı. I. Aleksios'un serbest bırakılması ve gitmek isteyenlere izin verilmesi şartıyla şehri teslim edeceklerini bildiren Sinoplular isteklerinin kabul edilmesi üzerine şehri sultana teslim ettiler (26 Cemâziyelâhîr 611 / 2 Kasım 1214). Ertesi gün İzzeddin Keykâvus, Aleksios ile bir antlaşma imzaladıktan sonra onu ülkesine gönderdi. Trabzon Rum İmparatorluğu bu tarihten 641 (1243) yılındaki Köseadağ yenilgisine kadar Selçuklu Devleti'ni metbû tanımıştı. Sinop'un fethi Abbâsî halifelğine ve komşu devletlere fetihnâmelerle bildirildi. Sultan bu başarısı üzerine "es-sultânü'l-gâlib" unvanını aldı. Sinop bundan sonra Selçuklu ticare-

tinin gelişmesinde önemli bir rol oynamaya başladı.

Öte yandan Ermeni Kralı Leon kendisine bırakılan şehirleri elinde tutamayacağını bildiği için onları Hospitalier şövalyelerine vermek istiyordu. İzzeddin Keykâvus, Sinop seferinden sonra harekete geçerek bu şehirleri geri aldı, kral da ciddi bir mukavemet göstermedi (612/1216). İzzeddin Keykâvus, daha sonra Antalya üzerine yürüyüp burayı karadan ve denizden kuşattıktan sonra Rumlar'dan Franklar'ın eline geçen şehri geri aldı (30 Ramazan 612/22 Ocak 1216) ve subaşılığını Emir Mübârizüddin Ertokuş'a verdi.

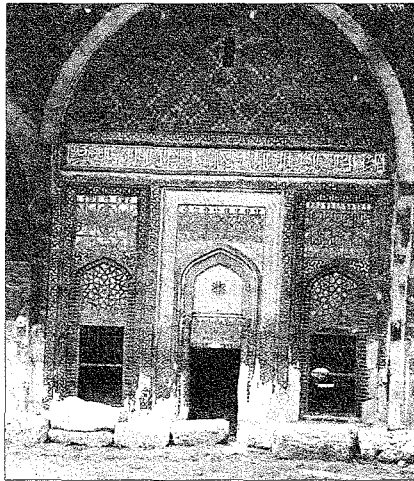
1216 yılında Ermeniler'le Haçlılar'ın arası açıldı. Sultan Keykâvus bu fırsatı kaçırmayarak Ermeni Kralı Leon'un ülkesine yürüdü. Tahkim edilmiş Çinçin ve Haçin (Hacın) kaleleri şiddetli hücumlardan sonra fethedildi. Ardından Keven (Geben) Kalesi önünde Selçuklu ordusu Ermeni ordusuyla karşılaştı. Ağır bir yenilgiye uğrayan Ermeni ordusunun bir kısmı esir alındı, bu tutsaklar arasında birçok Ermeni soylusu da vardı. II. Leon, zengin armağanlarla birlikte elçi göndererek sultan-dan barış imzalanması ricasında bulundu. Sultan bu ricayı kabul etti ve barış antlaşması imzalandı. Antlaşmaya göre sınırlardaki bazı kaleler Selçuklular'a verilecek, Ermeni kralı sultanı metbû tanıyacak ve her yıl 20.000 altın gönderecekti. Buna karşılık sultan da bir menşurla Leon'un Sis (Kozan) hâkimiyetini tanıdı. Sis'te basılan paraların bir yüzünde sultanın adı yazılı olduğu gibi yine orada onun adına hutbe okunmuştur. Ermeni krallarının Selçuklu sultanlarını metbû tanımaları Köseadağ bozgununa kadar sürmüştür. Aynı yıl Kıbrıs kralı ile bir ticaret antlaşması imzalandı. Bu başarı-lardan sonra sultan Antalya'ya gitti; 613 (1217) kışını orada geçirdi. Ertesi yıl Mengüçlü Hükümdarı Fahreddin Behram Şah'ın kızı Selçuk Hatun'la evlendi.

İzzeddin Keykâvus son seferini Halep üzerine yaptı. 1216 yılında Halep Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Zâhir Gâzî'nin vefatı üzerine yerine çocuk yaştaki oğlu el-Melikü'l-Azîz tahta çıkarılmıştı. Bu hükümdarla Halep melikliğinin varlığını sürdürmeyeceği düşüncesi ve İzzeddin Keykâvus'un muvafakatıyla Eyyûbîler'in Sümeysât hâkimi el-Melikü'l-Efdal Ali Halep melikliğinin başına getirildi ve kendisiyle bir anlaşma yapıldı. Ancak bu anlaşmada Telbâşir'in kendisine değil Selçuklu emîrlerinden Nasreddin'e verilmesi Ef-

dal'de sultanın Halep'i de kendisine vermeyeceği şüphesini uyandırdı. el-Melikü'l-Azîz'in atabegi olan Şehâbeddin Tuğrul da el-Melikü'l-Eşref'ten yardım istedi. Bu sırada Selçuklu ordusunun Sivas subaşı Mübârizüddin Behram Şah kumandasındaki 4000 kişilik öncü kuvveti sultanın başında bulunduğu ordunun merkez kolundan epeyce uzaklaşmıştı. Sultanın uzakta olduğunu haber alan el-Melikü'l-Eşref, Selçuklu öncü kuvvetine saldırarak ağır bir yenilgiye uğrattı. Behram Şah esir alındı. Bunu öğrenen İzzeddin Keykâvus el-Melikü'l-Eşref'le savaşmayıp geri döndü. Hiyanet ettiklerinden şüphelendiği bazı emîrleri Elbistan'da bir eve doldurarak evi ateşe verdi. Daha sonra el-Melikü'l-Eşref'ten öç almak için hazırlanmaya başladı. Bu amaçla Âmid Artuklu Hükümdarı Mahmûd Nâsirüddin ve Erbil hâkimi Muzaferüddin Kökbörü ile ittifak yapan sultan ordusuyla Malatya'ya geldiği sırada hastalandı ve Malatya civarındaki Viranşehir'de vefat etti (Şevval 616 / Ocak 1220). Ölüm tarihiyle ilgili başka rivayetler de vardır. Naaşı Sivas'a getirilerek burada inşa ettirmiş olduğu dârüşşifâdaki türbesine defnedildi.

I. Keykâvus, Karadeniz'in en önemli ticaret limanı Sinop'un fethedilmesi, güneyin aynı önemdeki limanı Antalya'nın geri alınması, Ermeni ve Trabzon krallıklarının vergiye bağlanması gibi önemli başarılar kazanmış, bu başarılar Selçuklu Devleti'nin gücünü ve itibarını arttırmıştır.

I. Keykâvus'un, inşa ettirdiği dârüşşifâ içinde bulunan türbesi - Sivas



İzzeddin Keykâvus zamanında ekonomik gelişmeye paralel olarak çok sayıda medrese, kervansaray ve hastahane inşa edilmiştir. Bunlardan Sivas'taki dârüşşifânın (dârü's-sihha) günümüze ulaşan vakfiyesine göre tesis aynı zamanda bir tıp mektebi olarak da hizmet vermekte, burada tabipler, cerrahlar ve göz hekimleri çalışmaktaydı. 614 (1217) yılında inşa edilen dârüşşifânın vakıfları arasında Sivas'ta yetmiş dükkân, Ereğli'de de otuz dükkânla birçok köy bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 314-337, 342, 347-350, 354; Sibt İbnü'l-Cevzi, *Mir'âtü'l-zamân*, VIII/2, s. 593, 598; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, III, 168-169, 176, 179, 181, 183, 188, 213; İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-Alâ'iyye*, s. 38, 58, 82, 93, 111-199, 269; İbn Vâsil, *Müferricü'l-kürûb*, III, bk. İndeks; IV, 29-30, 156; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-ağbâr*, bk. İndeks; *Târih-i Âl-i Selçuk* (nşr. ve trc. Feridun Nâfiz Uzluk), Ankara 1952, s. 28-29; Niğdeli Kadî Ahmed, *el-Veledü's-şefik*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4519, s. 295, 306; İsmâil Galib, *Takvîm-i Meskûkât-ı Selçukiyye*, İstanbul 1309, s. 22-25; Ahmed Tevhid, *Meskûkât-ı Kadime-i İslâmiyye Kataloğu*, İstanbul 1321; a.mlf., "Antalya Surları Kitâbeleri", *TTEM*, XV/86 (1341), s. 166-169; Halil Edhem [Eldem], *Kayseriye Şehri*, İstanbul 1334, s. 33-40; Ridvan Nâfiz [Ergüder] - İsmâil Hakkı [Uzunçarşılı], *Sivas Şehri*, İstanbul 1346/1928, s. 49, 101-106; A. Süheyl Ünver, *Selçuk Tabâbeti*, Ankara 1940, s. 56-60; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1958, bk. İndeks; a.mlf., *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, bk. İndeks; a.mlf., "Selçuklular Zamanında Sivas", *DTCFD*, IX/4 (1951), s. 449, 452; a.mlf., "Keykâvus I.", *İA*, VI, 631-642; Cl. Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; a.mlf., "Kaykâvus", *EP* (İng.), IV, 813; Salim Koca, *Sultan I. İzzeddin Keykâvus (1211-1220)*, Ankara 1997; Şakir Ülkütaşır, "Sinop'ta Selçukîler'e Ait Tarihî Eserler", *Türk Tarihi, Arkeologiya ve Etnografya Dergisi*, sy. 5, Ankara 1949, s. 120-131, 142; Gönül Cantay, "Sivas I. İzzeddin Keykâvus Darüşşifâsı", *Erdem*, IX/27, Ankara 1997, s. 975-980.



FARUK SÜMER

KEYKÂVUS I DÂRÜŞŞİFÂSİ

Sivas'ta Selçuklu Sultanı
I. İzzeddin Keykâvus'un yaptırdığı
dârüşşifâ.

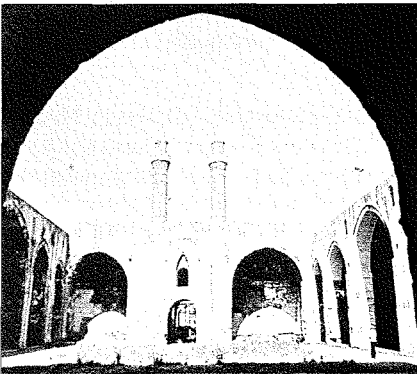
Şehrin merkezinde Dârülhadis Medresesi (Çifte Minareli Medrese) karşısında yer alan yapının Selçuklu sülûsüyle yazılmış kapı kitâbesinden 614 (1217) yılında I. İzzeddin Keykâvus tarafından inşa ettirildiği öğrenilmektedir.

Dârüşşifâ, uzun ekseri doğu-batı yönünde olmak üzere planlanmış olup açık avlulu, revaklı ve üç eyvanlı olarak düzen-

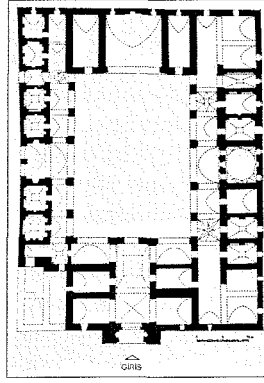
lenmiştir. Yapı 61,90 × 46,80 m. ölçüsünde bir alanı kaplar. 30,80 × 22,40 m. ölçüsündeki avlu kuzeybatı ve güney yönde revakla çevrilidir. Giriş hariç diğer üç yönde yer alan eyvanların arasında farklı boyutlarda odalar bulunmaktadır. Eyvanlardan güneyde bulunanı I. İzzeddin Keykâvus'un ölümü üzerine kümbet haline getirilmiştir. Revak altına açılan eyvanın önü bir kapı ve iki pencereye sahip bir duvarla kapatılmış, üzeri de ongen kasnaklı içten kubbe, dıştan külâhla örtülmüştür. Cephedeki kitâbe 617 (1220) tarihli olup eyvanın kümbet haline dönüştürüldüğü yılı belirtir. Kuzey eyvanı ise eyvan duvarındaki simetrik, Bursa kemerli iki açıklıkla günümüzde mevcut olmayan birimlerle ilişkiyi sağlar. Ana eyvan (dershane) 9,90 m. açıklığında bir kemerle avluya doğrudan açılır. Ana eyvanın doğu duvarında bir niş ve iki tarafında sonradan örülmüş pencereler yer alır.

Yapının planında ilginç bir durum ise ana eyvanın kuzey ve güneyinde avlunun iki yanındaki revakların devam etmesidir. Bu hacimlere iki yanda ikiser mekân açılır. Güney revakı, yapının güneybatı köşesindeki mekânlar içinde bir dikdörtgen sahn olur. Bu sahna taçkapının sağında yer alan iki mekân açılmaktadır. Yapının kuzey revakı, batı ve doğuda birer tonozlu geçit, mevcut yapıya bağlı olan birimlerin sıralandığı bir koridorla bağlantıyı sağlamaktaydı. Yapılan kazılarda planı çıkarılabilen kuzeydeki kanat mevcut mekânların gerisinde bir koridora açılan mekânlardan (dokuz oda) ibaretti. Bu yönde ikinci bir avlulu binanın varlığı üzerinde görüşler de bulunmaktadır (Çetintaş, *Sivas Darüşşifası*, tür.yer.; Sözen, s. 90-93).

Keykâvus Dârüşşifâsî ana eyvanından avlunun görünüşü



Keykâvus
Dârüşşifâsî'nin
planı



Dârüşşifâ yapısı harap durumdayken son yıllarda yapılan restorasyonlarla kurtarılmıştır. Dârüşşifânın 54,65 m. uzunluğundaki batı (ana) cephesi muntazam kesme taştan inşa edilmiş olup genişliği 10,75 m. olan taçkapı cepheye hâkim durumdadır. Taçkapı cephe yüksekliğini 1/3 oranında aşmakta, yapı malzemesi olan taş profilli bordürle üç yönde sınırlanmaktadır.

Yapının güney cephesinde altta bir sıra yuvarlak kemerli pencere, üstte bir sıra mazgal, bir sıra çörtten yer almaktadır. Taş kaide üzerine tuğladan ongen kasnaklı, külâhlı kümbet bu cepheyi aşan tek hacimdir. Yapının kuzey cephesi, bu kattanaki mekânların yıkılmasından ve çeşitli tahribattan sonra oluşmuştur.

Dârüşşifâda avlu cephesi, kalın kare pâyeler üzerindeki kademeli kemerler ve kemer yüzeyleri arasında yer alan küçük pencerelerle dikey hatların ağır bastığı bir ifade taşır. Revakların gerisinde kümbet mekânının önemini yansıtan cephesinin ihtişamı üstte de devam eder.

Yapıda kümbet hariç bütün mekân ve hacimler tuğla tonoz örtü sistemine sahiptir. Cepheye hâkim olan taçkapı taş süslemenin anıtsal örneklerini taşımakta, iki yan yüzeylerde Bursa kemeriyle kavranan mukarnas kavsaralı birer niş bulunmaktadır. Nişlerin üzerindeki yüzeylerde geometrik geçme süsleme örnekleri yer alır. Yay kemerli geniş açıklığın üstünde üç yönde dolanan kitâbe kuşağı bulunur. Üstte kemer boşluklarında kabartma olarak birer pars figürü kalıntı halinde görülmektedir. Taçkapının dış bordürleri ise geometrik geçme kompozisyonlar halindedir.

Dârüşşifânın avlu cephelerindeki süslemeler, ana eyvanın sivri kemerini dolanan bitkisel bezemeli bordürle iki yandaki geometrik geçmeli bordür olarak görülmektedir. Yüksek kabartma biçiminde iki

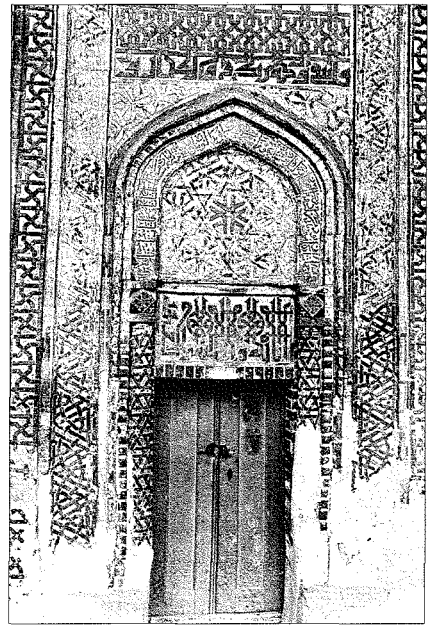
insan başı ise ay ve güneşi temsil etmektedir. Kuzey eyvanda duvar dokusundaki derz yüzeylerinde dekoratif bezeme bulunmaktadır.

Yapının içindeki çini süsleme başlı başına önem taşır. Türbe haline getirilen güney eyvanın cephesi tamamen tuğla ve firûze, patlıcan moru çinilerle meydana getirilmiş çeşitli kompozisyonlarla kaplanmıştır. Geometrik kompozisyonların ağırlıkta olduğu yapıda kazıma tekniğiyle yapılmış iki küçük kartuş içinde ustanın Merendli olduğu belirtilmiştir.

Bu cephe geniş, sağır bir kemerle belirtilmiş, kemerin üst yüzeyi firûze sırlı tuğlalarla kızılkahve renginde pişmiş tuğlalardan "Allah, Muhammed" yazılarıyla bezenmiştir. Bunun altında koyu mavi zemin üzerine beyaz kabartma harflerle türbenin tarihini veren nesih yazı yer alır. Bunun altındaki cephe ortada kapı, iki yanda birer pencere ile bölümlenmiş ve bütün yüzeyler mozaik çini tekniğinde çeşitli bezemelere sahip olarak gerçekleştirilmiştir. Türbede çini kaplanmış lahitlerle bezemeli bir taş mihrap yer alır. Dârüşşifâda taş süsleme yanında en güzel şekilde türbede ifadesini bulan çini ve tuğla süslemeler türbenin ongen yüksek kasnağında da tekrarlanmıştır.

Günümüze ulaşan vakfiyesine göre bir tıp mektebi olarak da hizmet veren dâ-

İzzeddin Keykâvus Türbesi'nin kapısından bir detay



rüşşifânın (dârü's-sihha) vakıfları arasında Sivas'ta yetmiş dükkân, Ereğli'de otuz dükkânla birçok köy bulunmaktaydı.

BİBLİYOGRAFYA

İbn Bîbî, *Anadolu Selçukî Devleti Tarihi* (trc. M. Nuri Gençosman – F. N. Uzluk), Ankara 1941, s. 82-83; İsmail Hakkı [Uzunçarşılı] – Rıdvan Nâfiz [Ergüder], *Sivas Şehri*, İstanbul 1346/1928, s. 101 vd.; A. Süheyl Ünver, "Sur l'histoire des hôpitaux en Turquie du moyen âge jusqu'au XVII siècle", *Neuvième congrès international d'histoire de la médecine*, Bucureşti 1932, s. 263-278; A. Gabriel, *Monuments Turcs d'Anatolie*, Paris 1934, II, 183-188, IV XXXV-XXXVIII; Sedat Çetintaş, *Sivas Darüşşifası*, İstanbul 1953; a.mlf., "Sivas Darüşşifasında Yapılan Hafriyat", *TTK Belleten*, III/9 (1939), s. 61-67; Metin Sözen, *Anadolu Medreseleri*, İstanbul 1970, I, 90-101; Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 144-147; a.mlf., *Türk Sanatı II*, Ankara 1990, s. 226-229; Orhan Cezmi Tunçer, *Anadolu Kümbetleri*, Ankara 1986, I, 232-236; Şerare Yetkin, *Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul 1986, s. 36-40; Ara Altun, *Ortaçağ Türk Mimarisinin Anahatları İçin Bir Özet*, İstanbul 1988, s. 55; Gönül Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Darüşşifaları*, Ankara 1992, s. 45-50; Hakkı Önkıl, *Anadolu Selçuklu Türbeleri*, Ankara 1996, s. 383-390; M. Cevdet, "Sivas Darüşşifası Vakfiyesi ve Tercümesi", I (1938), s. 35-38.



GÖNÜL CANTAY

KEYKÂVUS II

(ö. 677/1278-79)

Anadolu Selçuklu sultanı
(1246-1249 müstakil,

1249-1262 müşterek saltanat).

Muhtemelen 633'te (1235) doğdu. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in büyük oğludur. Annesi Berdûliye Hatun bir Rum papazının kızıdır. II. Gıyâseddin Keyhusrev, üç oğlundan annesi Gürcü prensesi olan en küçüğünü Alâeddin Keykubad'ı veliaht ilân etmişti. Ancak devlet adamları siyasi geleneğe uyarak II. Gıyâseddin'in ölümü esnasında Borgulu (Uluborlu) meliki bulunan İzzeddin Keykâvus'u Akşehir'in Altıntaş köyünde sultan ilân ettiler (643/1246). Tahtın iki yanındaki kürsülere de kardeşleri IV. Kılıcarşan ile Alâeddin Keykubad'ı oturtular. Daha sonra Keykâvus Konya'da tekrar tahta çıkarılarak hükümdarlığı ilân edildi. Bu sırada Moğol elçileri gelip aldıkları emir üzerine Güyük Han'ın İlhanlı tahtına cülûsu için toplanacak büyük kurultayda Selçuklu sultanının hazır bulunmasını istediler. Sultanın yerine kardeşi IV. Kılıcarşan'ın gönderilmesine karar verildi.

İran kökenli Vezir Şemseddin İsfahânî, yeni hükümdar zamanında da geniş yet-

kilerle makamında kalmak isteyince bazı beyler kendisine tepki gösterdi. Daha önce nüfuzunu arttırmak için Keykâvus'un annesiyle evlenen Şemseddin İsfahânî'nin bu hareketi hânedana karşı saygısızlık sayılarak hoş karşılanmamış. Beylerbeyi Şerefeddin Mahmud bundan dolayı isyan etmişti (644/1247). Buna rağmen vezir iki yıl devleti bir hükümdar gibi yönetmeye devam etti.

Türk Ahmed adıyla tanınan birinin 647'de (1249) uç yörelerinde devlete karşı başlattığı büyük isyan zorlukla bastırıldı. Bu sırada IV. Kılıcarşan'ın Moğolistan'dan Güyük Han'ın verdiği bir yarlıkla döndüğü haberi geldi. Yarlıkta İzzeddin Keykâvus ile Vezir Şemseddin İsfahânî'nin azledildiği, sultanlığa Rükneddin Kılıcarşan'ın, vezirliğe de atabegi Bahâeddin Tercüman'ın tayin edildiği bildiriliyordu. Sivas'ta sultanlığını ilân eden Kılıcarşan'ı Erzincan, Diyarbakir, Malatya, Harput ve Kayseri şehirleri de tanıdı. Keykâvus'u yanına alıp Akdeniz kıyısında bir kaleye saklanmak isteyen Şemseddin İsfahânî yakalanıp öldürüldü (Zilhicce 646 / Mart 1249).

Emîr Celâleddin Karatay, buhranı önlemek için Rükneddin Kılıcarşan ile Alâeddin Keykubad'ı ağabeyleri İzzeddin Keykâvus ile birlikte sultan ilân etmek istiyordu. Bu maksatla Konya-Aksaray arasındaki Kılıcarşan Kervansarayı'nda buluşulması kararlaştırıldı. Ancak Kılıcarşan'ın kumandanları bu sırada savaş çıkardılar. Kılıcarşan esir alındı, veziri Cemâleddin Hutentî öldürüldü (1 Rebîülevvel 647 / 14 Haziran 1249). Bununla birlikte Celâleddin Karatay üç kardeşi sultanlık tahtına çıkarmayı başardı. Üçü adına hutbe okunup para kestirildi ve kitâbeler yazıldı. Böylece Celâleddin Karatay'ın gayretleriyle Selçuklu Devleti'nin birliği sağlandı.

Bu dönemde Moğollar, Selçuklu idarecilerinin kendilerinden korktuklarını anladıkları için onlardan en geniş ölçüde faydalanma yoluna gittiler. Selçuklular'dan aldığı vergi ve hediyeleri arttırmak isteyen Batu Han'a Tuğrâi Mahmud başkanlığında bir elçi heyeti gönderildi. Elçiler Batu Han'a ve devlet erkânına değerli armağanlar götürerek kendilerinin yüksek mevkilere tayinlerini sağladılar.

Batu Han'dan sultana hükümdarlık alâmeti olarak hil'at, ok ve yay getiren heyet döndükten kısa bir süre sonra mevki mücadeleleri başladı. Bu esnada Moğol elçileri gelerek İzzeddin Keykâvus'un,

Mönke'nin kağanlık tahtına çıkışı dolayısıyla yapılacak törende hazır bulunmasının gerektiğini bildirdiler. Sultan Moğolistan'a gitmeye ikna edildi. İzzeddin Keykâvus Sivas'a vardıkdan birkaç gün sonra Celâleddin Karatay'ın öldüğünü haber alarak Kayseri'ye döndü (652/1254) ve mazeret beyan edip yerine küçük kardeşi Alâeddin Keykubad'ı gönderdi. II. Alâeddin Keykubad Erzurum'da ağabeyleri tarafından Lala Muslih vasıtasıyla katlettilirdi.

II. İzzeddin Keykâvus, Celâleddin Karatay'ın ölümünden sonra Konya'da alışmış olduğu sefahat hayatını devam ettirdi. Bu durumdan rahatsız olan Orta Anadolu'nun doğu kesimindeki bazı subaşılar birleşip Kılıcarşan'ı Kayseri'de sultan ilân ettiler ve adına para bastırdılar (652/1254). İzzeddin Keykâvus iç savaş çıkmasını önlemek için Kılıcarşan ile uzlaşma yolları aradı. Devrin büyük âlimlerinden Sadreddin Konevî ile Şeyh Hümâmeddin'i kendisine gönderip Sivas, Harput, Âmid ve Malatya vilâyetlerine tasarruf etmesini ve muhalefete son vermesini istedi. Kılıcarşan da Kayseri Kadısı Celâleddin Habib'i ona yollayarak Kayseri ile Kırşehir'nin de kendisine bırakılmasını teklif etti. Bu teklif Keykâvus tarafından kabul edilmedi. Keykâvus ve Kılıcarşan'ın orduları Kayseri yakınlarında Ahmedhisari'nde karşılaştı. Kılıcarşan bu defa da yenildi ve Develi'ye kaçtı. Oradan Ermeni kralına sığınmak için Sis'e giderken yakalanıp İzzeddin Keykâvus'un huzuruna getirildi. Sultan kardeşine iyi davrandı ve Amasya'ya gidip orada oturmasına izin verdi. ardından da yeni bir hadise çıkmaması için batıdaki Borgulu Kalesi'ne gönderdi.



II. Keykâvus ve kardeşleri IV. Kılıcarşan ile II. Keykubad'ın adlarının bulunduğu dirhem (Yapı ve Kredi Bankası koleksiyonu, Envanter nr. 9389)

Maraş ve Malatya'nın ormanlık alanına yerleşmiş bir Türkmen taifesi olan Ağaçeriler, devletin başka işlerle meşgul olmasını fırsat bilerek Suriye'ye giden önemli yolları kesmekte ve kervanları soymakta idiler. Selçuklu ordusu Ağaçeriler üzerine hareket edeceği sırada Baycu'nun Selçuklu topraklarına girdiği haber alındı. Bunun üzerine Elbistan'a gönderilmiş olan kuvvetler geri çağırıldı. Antalya'da bulunan Sultan Keykâvus'a Baycu'nun gelmekte olduğu bildirildi ve Konya'ya dönmesi rica edildi. Devlet adamlarından bazıları Baycu'nun ordusu için kışlak ve yaylak tayin edilmesi ve yiyecek verilmesi görüşünü ileri sürdüler. Bazıları da Baycu'ya güvenilemeyeceğini, esasen onun Hülâgû katında itibarı olmadığı için Anadolu'ya geldiğini söyleyerek savaşılması gerektiğini belirttiler. Aksaray'a bir konak mesafedeki Sultanhanı yakınlarında ceyran eden savaşta Selçuklu ordusu yenildi (23 Ramazan 654 / 14 Ekim 1256). İbn Bîbî, İzzeddin Keykâvus'un ordusunun gücüne güvenerek Moğol tahakkümüne son verilebileceği ümidini taşıdığını, sultanı bu görüşe çevresindeki tecrübesiz ve liyakatsiz gençlerin sevkettiğini söyler.

Konya'da bulunan sultan yenilgiyi haber alınca hazineyi, değerli eşyaları ve ailesini alarak Antalya'ya gitti. Baycu bir müddet onu takip ettiyse de yetişemedi. Antalya'da kendisini güven içinde görmeyip Lâdik'e (Denizli) geçen sultana Bisutay, Baycu'nun Konya'ya dönerek tahtına oturmasını beklediği şeklinde haber gönderdi. Sultan da Bisutay'a armağanlar yollayıp hazırlıklarını bitirince geleceğini bildirdi. Ancak Konya'ya gitmeyip Bizans topraklarına kaçtı. Bunun üzerine Borgulu'da bulunan Kılıcarşan Konya'ya getirilerek tahta çıkarıldı (16 Safer 655 / 4 Mart 1257). Kısa bir süre sonra Baycu'nun Anadolu'dan ayrılması üzerine Denizli yöresinin terki karşılığında İznik imparatorundan aldığı bir miktar askerî yardımla dönen İzzeddin Keykâvus Konya'da tekrar tahta oturdu (14 Rebîülâhîr 655 / 1 Mayıs 1257). Kılıcarşan, ağabeyinin Konya'ya dönmekte olduğunu haber alınca taraftarlarıyla birlikte önce Kayseri'ye, ardından Muînüddin Süleyman Pervâne ile beraber Tokat'a gitti. II. İzzeddin Keykâvus ünlü kumandanlarının yardımıyla Malatya, Sivas, Tokat ve Amasya'yı da hâkimiyeti altına alınca Kılıcarşan Erzincan'a çekilmek zorunda kaldı (656/1258).

Sultanın en küçük kardeşi II. Alâeddin Keykubad Erzurum'da ölünce yoluna devam eden elçilik heyeti Moğolistan'dan

Mengü Han'ın bir yarlığı ile geri döndü (657/1259). Buna göre Selçuklu ülkesi iki kardeş arasında bölünecek ve Kızılirmak'ın doğusunda kalan yerler Kılıcarşan'a ait olacaktı. Keykâvus buna boyun eğdi ve Tuğrâi Mahmud'un vezirliğine razı oldu. Daha sonra iki sultan hediyelerle Tebriz'de Hülâgû'yu ziyaret ettiler. Keykâvus ve Kılıcarşan, İlhanlı hükümdarının Suriye seferine katıldıktan sonra onun izniyle ülkelerine döndüler. Her ikisinin İlhanlı hazinesine vereceği tâbîlik vergisi 200.000 altın olarak tesbit edilmişti. Bu vergi Selçuklu Devleti için çok ağır bir yükü. Anadolu'daki Moğol noyanlarıyla askerlerinin masrafları da devlet tarafından karşılanacaktı. Bunlar için İlhanlı hazine-sinden ödünç olarak çok para alınmıştı.

Böylece Anadolu'da Moğol hâkimiyetinin istilâ, Selçuklu tarihinin de zor devri başlamış oluyordu. Kılıcarşan'ın veziri Muînüddin Pervâne, Kılıcarşan'ın yetersizliğinden faydalanarak devleti istediği şekilde idare ediyordu. Moğollar'ın yardımıyla İzzeddin Keykâvus'u tasfiye etmeyi planlayan Muînüddin Pervâne, Tebriz'den İlhanlı hazinesinden ödünç alınan paranın tahsil için gelen elçilere İzzeddin Keykâvus'un Antalya'da oturmaya başlamasının isyan çıkarmakla ilgili olduğunu söyledi ve tahsilâta batıdan başlamaları gerektiğine onları inandırdı. Keykâvus da kendisine gelen elçileri önce kardeşinden almaları gerektiğini söyleyerek geri çevirdi. Keykâvus'un elçilere karşı bu muamelesi İlhanlılar'ın devlet merkezi olan Tebriz'de aleyhinde bir hava yarattı. Keykâvus, muhtemelen veziri Fahreddin Ali'nin tesiriyle Antalya'dan Konya'ya gelerek Hülâgû'ya gitmek üzere hazırlanmaya başladı. Ancak bu esnada Alıncak Noyan'ın kalabalık bir askerle Aksaray'a geldiği ve yanında Kılıcarşan ile veziri Muînüddin Pervâne'nin bulunduğu haber alınca Keykâvus vezirini Aksaray'a gönderdi. İzzeddin Keykâvus'un tahtı kaybet-tiğini düşünen Fahreddin Ali, Muînüddin Pervâne ile anlaşmış ve onların safına geçmişti. Sultan bunun üzerine Antalya'dan Memlük Sultanı Baybars'a haber gönderip yardım istedi. Fakat bu da mümkün olmayınca düşmanın eline düşeceğinden korkarak ailesi, dayıları, bazı emîrler ve yakın adamlarıyla bir gemiye binip İstanbul'a gitti (660/1262). İmparator VIII. Mikhail Palaiologos, Keykâvus'u samimi bir şekilde karşıladı. Ali Bahadır adlı sadık kumandanı ve binlerce Türkmen Dobruca'da yerleştirildi. Bu Türkmenler arasında Sarı Saltuk da vardı. Bi-

zans imparatoru daha sonra İlhanlılar'dan korkup Keykâvus ile oğulları Mesud, Geyümers ve diğerlerini Meriç ırmağının ağzındaki Enos (Enez) Kalesi'ne hapsetti. İstanbul'da alıkonulan küçük bir oğlu hristiyan yapıldı ve kendisine Melik Konstantin adı verildi. Keykâvus'un emirleri ve adamları Ayasofya'ya götürülerek hristiyan olmaya mecbur tutuldular. Hristiyan olmayı kabul etmeyenler öldürüldü.

Cuci ulusunun İslâmiyet'i kabul etmiş hükümdarı Berke (Bereke) Han müslümanlara karşı tutumundan, bilhassa Bağdat'ı zaptedip halifeyi ve müslümanları öldürmesinden ve bazı sınır vilâyetleri üzerinde anlaşmazlık çıkmasından dolayı Hülâgû'ya düşman olmuş, ona karşı Memlük Hükümdarı Baybars ile bir ittifak cephesi oluşturmuştu. Berke Han bir ordu göndererek Keykâvus ve oğullarını kurtarıp yanına getirtti. Kendisine çok yakınlık gösterdi, para ve mal verdi, onu evlendirdi. Dedesinin fethettiği Kırım sahillerindeki Suğdak ile Solhad şehirlerini dirlik olarak ona tahsis etti. Keykâvus 677 (1278-79) yılında Kırım'da vefat etti. Oğullarından Mesud (II. Mesud) babasının ölümünden iki üç yıl sonra Anadolu'ya geçip Selçuklu hükümdarı oldu. XIV. yüzyılın başlarına ait bir Ceneviz belgesinde Kefe'de ona ait bir sarayın varlığından söz edilmektedir.

Türkmenler'e dayanarak Moğollar'ı Anadolu'dan çıkarmak için mücadele eden Sultan İzzeddin Keykâvus kuvvetli bir şahsiyet değildi. Savaş meydanında bulunmaktan hoşlanmadığı gibi meseleleri siyasi olarak halletmeyi de bilmiyordu. Nitekim hükümdarlığına hissî bir davranışı sonucu kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Âlâ'iyye*, s. 548-640; İzzeddin İbn Şeddâd, *Baypars Tarihi* (trc. Şerefeddin Yaltkaya), İstanbul 1941, s. 22, 32; a.mlf., *Description de la Syrie du nord* (trc. A. M. Eddé-Terrasse), Damas 1984, s. 126; Ebû'l-Ferrec, *Târih*, II, 545-546; a.mlf., *Târihu muhtaşari'd-düvel* (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 256-257, 258-263, 264, 267-268; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-ağbâr*, s. 36-71, 75 vd.; Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifin*, I, 254, 443; II, 706; Yüniñi, *Zeylû Mir'âti'z-zamân*, Haydarâbâd 1374-75/1954-55, I, 4, 86; II, 114; *Târih-i Âli Selçuk* (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 52-55; Osman Turan, "İzzeddin Keykâvus'e Aid Bir Temlik-nâme", *Zeki Velidi Toğan'a Armağan*, İstanbul 1950-55, s. 157-176; a.mlf., *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1958, bk. İndeks; a.mlf., *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, s. 458-504; a.mlf., "Selçuk Devri Vakfiyeleri", *TTK Belleten*, XII/45 (1948), s. 27-43; a.mlf.,

"Keykâvus II.", *İA*, VI, 642-645; S. de Saint-Quentin, *Histoire des Tartares* (nşr. J. Richard), Paris 1965, s. 82, 85; Nejat Kaymaz, *Pervâne Muînüddin Süleyman*, Ankara 1970, bk. İndeks; Cl. Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; a.mlf., "Kaykâ'üs", *EP* (İng.), IV, 813-814; P. Wittek, "Les Gagaouzes-Les gens de Kaykâ'üs", *RO*, XVII (1951-52), s. 12-24; a.mlf., "Yazijioghlu on the Christian Turks of the Dobruja", *BSOAS*, XIV/3 (1952), s. 639-668; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, Ankara 1969, s. 28-36.



FARUK SÜMER

KEYKÂVUS b. İSKENDER

(کیکاوس بن اسکندر)

Emîr Unsûr'ül-meâlî Keykâvus
b. İskender b. Kâbûs b. Veşmgîr
(ö. 475/1082'den sonra)

Ķâbûsnâme adlı eseriyle tanınan
Ziyârî hükümdarı.

Ķâbûsnâme'yi yazdığı 475 (1082) yılında altmış üç yaşında olduğuna göre 412'de (1021) doğmuş olmalıdır. Eserinden iyi bir eğitim gördüğü anlaşılmaktadır. İran'ın Taberistan ve Gurgân eyaletlerinde hüküm süren Ziyârî hânedanına mensup olan Keykâvus, hükümdar olmadan önce Sultan I. Mesud'un kızı ile evlenerek Gazneliler'le akrabalık kurdu. Sekiz yıl Sultan Mevdûd b. Mes'ûd'un sarayında hükümdarın nedimi olarak bulundu, onunla Hint seferlerine katıldı. Hacca gidip döndükten sonra da Şeddâdîler'den Ebû'l-Esvâr Şâvur b. Fazl ile (Fazlun) birlikte Anadolu akınlarına iştirak etti. Sultan Mevdûd'un 441 (1049) yılında ölümü üzerine Ziyârî tahtına oturdu. Ancak emirliğini Tuğrul Bey ve Alparslan'a tâbi olarak sürdürdü. Oğlu Gîlân Şah için 475'te (1082) yazdığı *Ķâbûsnâme*'yi tamamladıktan birkaç yıl sonra vefat etti.

Keykâvus'un, devletin başına geçtiğinden nasıl davranacağı konusunda oğluna bilgi vermek amacıyla kaleme aldığı *Ķâbûsnâme* Enderznâme, Pendnâme, *Kitâbü'n-Naşiât*, *Naşiâtnâme* isimleriyle de bilinir. Bir önsöz ve kırk dört bölümden meydana gelen eser Moğol istilâsı öncesi İslâm medeniyetinin bir özeti olup bu dönemin siyasi, içtimai, iktisadi, ilmi, hukukî durumu, eğitim öğretim, sanat ve meslekleri hakkında güvenilir bir kaynaktır. Nasihat, görgü kuralları, eğitim ve ahlâk, ilimler, meslekler, devlet adamları ve görevleri hakkında bilgi veren *Ķâbûsnâme*, Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'siyle aynı çağda yazılmıştır ve

Farsça nesrin seçkin örneklerinden biridir. Kitapta işlenen konular âyet ve hadisler, hikâyeler, hikmetli sözler, ata sözleriyle daha anlaşılır hale getirilmiştir. Eser ilk olarak Rızâ Kulî Han Hidâyet tarafından neşredilmiş (Tahran 1285 hş.), daha sonra çeşitli tarihlerde yirmiye yakın baskısı yapılmıştır.

Birçok dile çevrilen *Ķâbûsnâme*, XIV. yüzyıldan itibaren Türkiye Türkçesi'ne beş defa tercüme edilmiştir. Tek nüshası sahaf Raif Yelkenci'de iken daha sonra Toronto'da Eleazar Birnbaum'un eline geçen ilk çevirinin XIV. yüzyılın ilk yarısında gerçekleştirildiği tahmin edilmektedir. *Ķâbûsnâme*'nin ikinci çevirisini Seyhoğlu Sadreddin Mustafa, Germiyan Beyi Süleyman Şah adına yapmıştır. Bu çevirinin, Baba Ali b. Sâlih b. Kutbüddin el-Merendî tarafından hareketli ve güzel bir nesihle istinsah edilmiş 107 yapraktan oluşan nüshası Kahire Hidâviye Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Nüshanın baştan ve sondan on beş sayfalık bir kısmının fotoğrafi Türk Tarih Kurumu Kütüphanesi'ndedir. Eserin, Yıldırım Bayezid'in oğlu Emîr Süleyman'ın hasarlarından Hamza Bey'in emriyle Akkadizâde'nin yaptığı çevirisinin 1079'da (1668) Hasan b. Ali tarafından istinsah edilen bir nüshası İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı yazmalar arasında (Muallim Cevdet, nr. 187), bir diğeri Ankara Cebeci Halk Kütüphanesi'nde (nr. J. 3/3), üçüncü bir nüshası da British Museum'da (Or., nr. 7320) kayıtlıdır. *Ķâbûsnâme*'yi 830 (1427) yılında Mahmûd b. Mehmed (Bedr-i Dilşâd) manzum olarak tercüme etmiştir. II. Murad'a sunulduğu için *Muradnâme* adıyla anılan eser kısmen telif özelliği taşımaktadır. Eserin en son ve en tanınmış çevirisi II. Murad adına Mercimek Ahmed b. İlyâs tarafından gerçekleştirilmiştir. Hem Türk nesrinin hem de çevrildiği dönemin başanlı ve güzel bir örneği olan tercüme çevirenin de belirttiği gibi biraz genişletilerek serbest tarzda yapılmıştır. Mercimek Ahmed kitabın çevirisini 835'te (1431-32) tamamladığını belirtmektedir. Bu çevirinin Türkiye ve dünya kütüphanelerinde birçok yazma nüshası vardır (meselâ bk. Ankara Millî Ktp., nr. H. 941; TSMK, Hazine, nr. 1153; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4096; British Museum, Or., nr. 1181, 3219, 4130; Bibliothèque Nationale, Suppl. Turc., nr. 530).

Mercimek Ahmed'in çevirisini, Nazmizâde Murtaza Efeî'di 1117'de (1705) Bağdat Valisi Hasan Paşa'nın emriyle o günün diline göre yeniden kaleme almıştır (yaz-

maları için bk. İÜ Ktp., TY, nr. 1773, 2739, 9705). Eserin başı ve sonu eksik bir de Çağatayca tercümesi bulunmaktadır (British Museum, Or., nr. 9661). Mercimek Ahmed tercümesi Abdülkürun Şirvânî vasiyetiyle 1298'de (1880) Kazan'da yayımlanmıştır. Ayrıca Kayyum Nâsirî tarafından Kazan lehçesine çevrilip iki defa basılmıştır (Kazan 1884, 1898). *Ķâbûsnâme*'yi H. F. von Diez Almanca'ya (*Busch des Kabus*, Berlin 1811), A. Querry Fransızca'ya (*Le Cabous Nâme*, Paris 1866), Reuben Levy İngilizce'ye (*The Nasihatnâme Known as Kabusnâme*, London 1951), E. Bertels Rusça'ya (*Kabu Na Me*, Moscow 1953), Emin Abdülmecid Bedevî Arapça'ya (*Kitâbü'n-Naşiât el-ma'rûf bi'smi Ķâbûsnâme*, Kahire 1378/1958) çevirmiştir.

Ķâbûsnâme'nin Mercimek Ahmed çevirisi Orhan Şaik Gökyay tarafından yayıma hazırlanmıştır (İstanbul 1964, 1966, 1974). Orhan Şaik Gökyay neşrini, Atilla Özkırımlı Tercüman 1001 Temel Eser serisinde kısmen sadeleştirerek iki cilt halinde yeniden yayımlanmıştır (İstanbul, ts.).

BİBLİYOGRAFYA :

Keykâvus b. İskender, *Ķâbûsnâme* (trc. Mercimek Ahmed, nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1974, neşreden giriş, s. I-XVIII; a.mlf., *Müntehab-ı Ķâbûsnâme* (nşr. Saîd Nefîsî), Tahran 1320 hş., neşreden giriş, s. 3-37; a.mlf., *Güzide-i Ķâbûsnâme* (nşr. Gulâm Hüseyin Yûsufî), Tahran 1362 hş., neşreden giriş, s. 11-29; Browne, *LHP*, II, 276-287; Emîn Abdülmecid-i Bedevî, *Bahş der Bâre-i Ķâbûsnâme*, Tahran 1335 hş./1956; Safâ, *Edebiyyât*, II, 898-902; Zeynep Korkmaz, "Kâbus-nâme ve Marzubân-nâme Çevirileri Kimindir?", *TDAY Belleten* (1966), s. 267-278; a.mlf., "Wer ist der Übersetzer des Qâbus-nâme und des Marzubân-nâme?", *Studia Turcica* (ed. L. Ligeti), Budapest 1971, s. 259-266; Rypka, *HIL*, s. 221, 426-428; Sâdettin Buluç, "Eski Anadolu Türkçesiyle Bir Kâbus-nâme Çevirisi", *TDAY Belleten* (1969), s. 195-200; H. Khan Sherwani, *Studies in Muslim Political Thought and Administration*, Lahore 1970, s. 112-116; M. Kirchner, "Zwei Osmanische Bearbeitungen des persischen Qâbusnâme als Quelle zur türkischen Sprachgeschichte", *Smybolae Turcologicae* (ed. A. Berta v.dğr.), Uppsala 1996, s. 143-155; M. Minovi, "Qâbusnâme'nin Yeni Nüshası Hakkında" (trc. A. Ateş), *ŞM*, II (1958), s. 105-130; Ahmed-i Ahmedî, "Ķâbûsnâme", *Rehnûmâ-yi Kitâb*, X, Tahran 1968, s. 494-498; Amil Çelebioğlu, "Ķâbusnâme Tercümesi Murad-nâme'ye Dâir", *TK*, XVI/192 (1978), s. 719-728; Lutz Richter-Bernburg, "Plato of Mind and Joseph of Countenance. The Nation of Love and the Ideal Beloved in Kay Kâ'us b. Iskandar's Andarz-nâme", *Oriens*, XXXVI (2001), s. 276-287; M. Plessner, "Keykâvus", *İA*, VI, 631; Erdoğan Mercil, "Ziyârilir", a.e., XIII, 622-624; C. E. Bosworth, "Kay Kâ'us b. Iskandar", *EP* (İng.), IV, 815; G. H. Yûsofi, "Andarz-nâme", *Eir*, II, 23-24.



RIZA KURTULUŞ

KEYKUBAD I

(ö. 634/1237)

**Anadolu Selçuklu sultanı
(1220-1237).**

Muhtemelen 586'da (1190) doğdu. Babası I. Gıyâseddin Keyhusrev, 592'de (1196) tahtı kardeşi Rükneddin Süleyman'a bırakmak mecburiyetinde kalıp gurbet hayatına çıktığında Alâeddin Keykubad ağabeyi Keykâvus'la birlikte babasının yanında bulundu. Gıyâseddin Keyhusrev 601 (1205) yılında yeniden Selçuklu tahtına geçince Keykubad'ı Tokat'a melik tayin etti. Meliklik döneminde bastırıldığı paralarda "el-Melikü'l-mansûr Alâüddeve ve'd-dîn Nâsır emîri'l-mü'minin" unvan ve lakabını kullandığı görülmektedir (Artuk, XLIV/174 [1980], s. 265-273). Babasının Alaşehir savaşında ölümü üzerine (607/1211), ağabeyi İzzeddin Keykâvus en büyük oğul olduğu için devlet erkânı tarafından Kayseri'de sultan ilân edilince Keykubad ağabeyinin hükümdarlığını kabul etmeyip ittifakına aldığı Ermeni Kralı Leon ve Erzurum meliki olan amcası Muğisüddin Tuğrul Şah ile birlikte Kayseri'yi muhasara etti. Ancak sonuç alamayıp Ankara Kalesi'ne çekildi, erzak stoku tükenince kendisine ve Ankara halkına zarar verilmemesi şartıyla teslim oldu ve hapse atıldı (608/1212). İzzeddin Keykâvus kardeşini öldürmek istediye de hocası Mecdüddin İshak buna engel oldu. Keykubad, İzzeddin Keykâvus'un vefatı üzerine hapisten çıkarılıp Sivas'ta hükümdar ilân edildi (616/1220). Daha sonra muhteşem törenlerle Konya'da yeniden tahta oturdu. Halife Nâsir-Lidînilâh Şehâbeddin es-Sühreverdî ile menşur, hil'at, çetr ve diğer saltanat âlâmetlerini göndererek hükümdarlığını tasdik etti.

Keykubad'ın ilk icraatı Eyyûbîler'le bozulmuş olan münasebetleri düzeltmek oldu; daha sonra Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Âdil'in kızı ile evlenerek dostluğunu kuvvetlendirdi. Yaklaşmakta olan Moğol istilâsına karşı tedbir olarak Konya, Sivas ve Kayseri'yi sağlam surlarla çevirtti. 619'da (1222) Alâiye'yi (Alanya) fethetti. Türk denizciliğinin ilk döneminde önemli bir yeri olan Alâiye'de bir tersane inşa ettirdi. Şehri sultana teslim eden Kyr Vart'ın kızı ile evlendi. Ertesi yıl sadakatinden şüphe ettiği Beylerbeyi Seyfeddin Ay-aba, Mübârizüddin Behram Şah, Niğde subaşı Zeynüddin Başara ve daha önce Malatya subaşı olan Bahâeddin Kutluca gibi değerli emîrleri öldürttü. Sultanın bu

emîrleri ortadan kaldırması devleti zayıflatmış, bu durum, Selçuklu ordusunun 1243 yılında Köseadağ'da ağır bir bozguna uğramasına sebep olmuştur. Keykubad bir ara onlara mensup olan bazı emîrleri de sürgüne gönderdiyse de daha sonra affetti.

Moğollar'ın 1223 yılında Kırım sahillerindeki Suğdak'a hücumları üzerine halkın çoğu şehirden ayrılmıştı. Bunlardan bir kısmı gemilerle Karadeniz kıyısındaki limanlara gelip Selçuklu Devleti'ne sığındı. Trabzon Rumları'nın Suğdak Limanı'nı elde etmeye çalıştıklarını haber alan Keykubad oradan gelen tâcirlerin teşvikiyle Suğdak'a bir ordu gönderdi. Kastamonu Beyi Hüsâmeddin Çoban kumandasındaki Selçuklu donanması Suğdak şehrini fethetti (1224).

Keykubad, 622 (1225) yılında tüccarların Franklar ve Ermeniler'den şikâyetçi olması üzerine Ermeniler'le Haçlılar'a savaş açtı. Mübârizüddin Çavlı ve Emîr Komnenos kumandasındaki Selçuklu kuvvetleri Mut ve Silifke yörelerini kolaylıkla fethetti. Alâiye'den ilerleyen Antalya subaşı Mübârizüddin Ertokuş da Mâmûriye (Anamur), Gülnar ve diğer bazı kaleleri aldı. Her iki yönden yapılan taarruzlara dayanamayan Kıbrıs Frankları Kıbrıs'a kaçtılar. Göksun-Elbistan yöresinden hareket eden bir Selçuklu kuvveti de Ermeni Krallığı'nın topraklarına girerek Çiçin Kalesi'ni ele geçirdi. Ermeni Kralı Hetum, Keykubad'a elçi göndererek barış isteyince sultan kralın teklifini kabul etti (622/1225). İmzalanan antlaşmaya göre fethedilen Ermenek, Mut, Gülnar, Anamur ve muhtemelen Silifke yöreleri Selçuklu ülkesine katıldı. Ayrıca Ermeni kralı her yıl sultana 40.000 altın ödeyecek ve sultan istediği zaman 1000 atlı ile 500 çarkçı gönderecekti.

623'te (1226) Mübârizüddin Çavlı ve Esedüddin Ayaz kumandasındaki Selçuklu ordusu, Malatya yöresindeki Kâhta ve Hısnımansûr (Adıyaman) kaleleriyle Harput yöresindeki Çemişkezek Kalesi'ni Artuk Hükümdarı Melik Mesud'dan aldı. Mesud, zengin hediyeler göndererek bir daha tâbilikten ayrılmayacağını bildirince sultan onu affetti. Eyyûbîler'le ilişkilerini iyileştirmek isteyen Alâeddin Keykubad, ertesi yıl Malatya'da yapılan bir düğünle Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'in kız kardeşiyle evlendi.

Keykubad 625'te (1228) tâbilikten ayrılp bağımsızlık isteyen Mengüçükoğulları Beyliği'ni ortadan kaldırdı. Divriği hariç bütün Mengüçüklü ülkesini Selçuklu top-

raklarına kattı. Daha sonra amcası Muğisüddin Tuğrul Şah'ın oğlu Cihan Şah'ın elinden Erzurum'u almak için harekete geçti. Cihan Şah, Keykubad'ın, üzerine yürüyeceğini düşünerek Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Eşref'i metbû tanımıştı. el-Melikü'l-Eşref iyi donatılmış bir askerî birlik gönderince Eyyûbîler'le bozuşmak istemeyen sultan geri dönmek zorunda kaldı. Oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'i Mengüçük iline melik olarak gönderdi; Antalya subaşı Mübârizüddin Ertokuş'u da ona atabeg tayin etti.

Sultan Keykubad Erzincan'da iken Trabzon Rumları'nın Selçuklular'ın elinde bulunan Karadeniz kıyılarını yağmaladıkları haberini aldı. Sultan, oğlu Gıyâseddin Keyhusrev kumandasındaki bir orduyu Trabzon'un fethine gönderdi. Mübârizüddin Ertokuş kumandasındaki Selçuklu ordusu Trabzon'u kuşattı. Fakat günlerce yağın yağmur ve şiddetli rüzgâr Selçuklu ordusunun dağılmasına sebep oldu. Gıyâseddin Keyhusrev Rumlar tarafından esir alındı. İmparator Andronikos kendisine saygılı davrandı ve onu fazla bekletmeden babasına gönderdi (625/1228).

Ahlat'ı kuşatan Celâleddin Hârizmşah'ın kendi üzerine yürüyeceğini haber alan Keykubad, Ermeni kralından ve Haçlılar'dan yardım istedi. Eyyûbîler'e de yardıma gelmeleri için beş defa elçi gönderdi. Sonunda el-Melikü'l-Eşref 10.000 kişilik bir orduyla Sivas'a gelerek Keykubad ile buluştu. Keykubad ve el-Melikü'l-Eşref, Celâleddin Hârizmşah'ı Erzincan ile Suşehri arasındaki Yassı Çimen'de karşıladılar. Savaş Celâleddin'in yenilgisiyle sonuçlandı (627/1230).



I. Keykubad dönemine ait dinar (Yapı ve Kredi Bankası koleksiyonu, Envanter nr. 8457)

Celâleddin Hârizmşah'ın ortadan kalkması Selçuklular'ı Moğollar'la karşı karşıya getirdi. 629 (1232) yılında bir Moğol birliği yağmalar yaparak Sivas yakınlarına kadar geldi. Bu akının Gürcü Kraliçesi Rasudan'ın tahrikiyle yapıldığı kanaatine varılarak Erzurum subaşı Mübârizüddin Çavlı ile birlikte Gürcü topraklarına girilip bazı kaleleri zaptedildikten sonra barış yapıldı. Rasudan'ın kızı ile sultanın oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'in evlendirilmesine karar verildi. Keykubad, Moğollar'ın çok daha kalabalık bir orduyla Selçuklu ülkesine akında bulunmaları ihtimaline karşı 630'da (1233) Moğol hanına değerli hediyelerle bir elçi gönderdi ve istilâya engel olmaya çalıştı. Ancak Ögedey Han gönderdiği yarlıkta sultandan kendilerine tâbi olmasını istedi.

Birbirini takip eden Moğol akınları yüzünden Eyyûbiler Ahlat bölgesini terkedince bölgede dirlik düzenlik kalmadı, birçok şehir harap ve metrûk hale düştü. Sultan Keykubad, kendisine çok güvendiği Kemâleddin Kâmyâr'ı bu bölgeye göndererek ondan bölge ile komşu yöreleri Selçuklu idaresi altına alıp düzenliği sağlamasını istedi. Kâmyâr verilen görevi başarıyla yerine getirdi. Kaleler onarılıp içlerine muhafızlar konuldu. Ahlat büyük bir subaşılığın merkezi oldu. Emîr Sinâneddin Kaymaz Ahlat subaşılığına tayin edildi. Keykubad, Ahlat bölgesinde yaşayan 4000 Hârizmî'nin devlet hizmetine alınmasını emretti.

Keykubad'ın Ahlat bölgesini imar ederek oraya sahip çıkması üzerine Eyyûbiler bölgenin gasbedildiğini iddia etmeye başladılar. Mısır Eyyûbî Hükümdarı el-Melikü'l-Kâmil, Anadolu'yu zaptedip aralarında paylaştıracığı vaadiyle diğer Eyyûbî meliklerini de hizmetine alıp kalabalık bir askerle Anadolu'ya yürüdü (631/1234). Yapılan savaşta yenilen Eyyûbiler yiyecek sıkıntısının başlaması üzerine geri döndüler. Aynı yıl Harput, ertesi yıl da Siverek, Urfa, Harran ve Rakka Selçuklu hâkimiyetine girdi. 634'te (1237) Sultan Alâeddin Keykubad bütün ordusunu Kayseri'de topladı; amacı Eyyûbiler'i Güneydoğu'dan tamamıyla çıkarmaktı. Büyük oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'i eskisi gibi Erzincan meliki olarak bıraktı. Emîrleri biat ettirerek Eyyûbî prensesinden doğan küçük oğlu İzzeddin Kılıcarşan'ın vâliyetliğini ikinci defa ilân etti. Aynı yıl ramazan bayramında elçilere verdiği bir ziyafette yediği av etinden zehirlenerek ertesi gün öldü (4 Şevval 634 / 31 Mayıs 1237). Naaşı Konya'ya götürülüp kendi adını taşıyan

yerdeki (Alâeddin tepesi) aile mezarlığına gömüldü. Oğlu Gıyâseddin Keyhusrev tarafından zehirlendiği ileri sürülürse de bu doğru değildir; çünkü o günlerde Keyhusrev muhtemelen Erzincan'da bulunuyordu.

Alâeddin Keykubad âdil, ciddi ve otoriter bir hükümdardı. Devlet işlerini bizzat yakından takip eder, görevini ihmal edenlere müsamaha göstermezdi. Onun zamanı Selçuklular'ın en güçlü dönemidir. Keykubad, doğuda Fırat'a kadar bile gitmeyen ülkesinin sınırlarını Aras boylarına ve Van gölüne kadar ulaştırdı. Yine onun devrinde Akdeniz ve Karadeniz'de donanma meydana getirildi. Karadeniz donanması sayesinde Kırım'daki Suğdak şehri Selçuklu idaresine bağlandı. Vefatı esnasında Selçuklular Ortadoğu'nun en kuvvetli ve en büyük devleti idi. Çukurova'daki Ermeni kralı, Trabzon Rum imparatoru, Halep Eyyûbî meliki ve Mardin Artuklu meliki Keykubad'ı metbû tanıyordu. Hatta İznik Rum Devleti'nin de onun tâbileri arasında yer aldığı söylenir. Para ve kitâbelerinde "es-sultânü'l-a'zam" unvanı ile anılır. Abbâsî halifesi de gönderdiği yazılarda ona aynı unvanla hitap etmiştir. İbnü'l-İbrî, Keykubad'ın çok akıllı, siyasî zekâsı yüksek, ahlâklı ve namuslu bir hükümdar olduğunu kaydettikten sonra devletin gücünü arttırdığını, şanını yücelttiğini, ülkesini genişlettiğini, birçok hükümdarın kendisine tâbi olduğunu, âlemin onun önünde eğildiğini ve bundan dolayı kendisine "dünyanın sultanı" denildiğini kaydeder (Ebû'l-Ferec, *Târih*, II, 536-537).

Beyşehir gölü üzerinde yaptırdığı Kubadâbâd Külliyesi saray, misafirhane, kışla, cami ve diğer binalardan oluşur. Sarayın duvarlarını süsleyen çiniler ve üzerindeki minyatürler Selçuklu sanatının en güzel örnekleri arasında yer alır. Sultan ayrıca Kayseri'de şehrin 5 km. batısında Keykubâdiyye Sarayı'nı inşa ettirmiş. Konya'da da kendi adını taşıyan görkemli bir saray yaptırmıştır. Selçuklu hükümdarları, kervanların güven içinde ve rahatça seyahat etmeleri için kırsal yerlerde kervansaraylar kurmuşlardır. Keykubad da biri Konya-Aksaray, diğeri Kayseri-Sivas arasında Sultan Hanı adıyla meşhur olan iki muhteşem kervansaray inşa ettirmiştir. Alâiye-Antalya yolu üzerinde Şerefşah, Konya-Antalya arasındaki Alara Hanı, Konya'da Dârüşşifâ-i Alâiyye adlı bir hastahane yine onun tarafından yaptırılmıştır. Anadolu'nun bazı şehirlerinde kendi adıyla anılan camiler bulunmaktadır.

Alâeddin Keykubad âlimlere çok değer verir, onları himaye ederdi. Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Abdüllatif el-Bağdâdî, Necmeddin-i Dâye, Kânî-i Tûsî, Sultânülulemâ Bahâeddin Veled ve Ahî Evran gibi âlim, mutasavvif, edip ve şairler onun zamanında Anadolu'ya gelmiş, ilgi ve itibar görmüştür. Tarihe yakın ilgi duyduğu, Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme*'sini, Gazâlî'nin *Kimyâ-yı Sa'âdet*'ini ve Keykâvus b. İskender'in *Kâbüsnâme*'sini okuduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 354, 458-459, 465, 478-489, 491, 495; Muhammed b. Ahmed en-Nesevî, *Sîretü's-Sultân Celâleddin Mengübürti* (nşr. O. Houdas), Paris 1891, s. 20, 110, 155 vd., 185 vd., 196-198, 205-209; İbn Nâzif, *Târihu'l-Manşûrî* (nşr. G. A. Gryaznevitch), Moskva 1970; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, VIII/2, s. 598, 660, 703; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, III, 188, 198, 209, 216, 218, 220, 226, 232; İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye*, tür.yer.; İzzeddin İbn Şeddâd, *Description de la Syrie du nord* (trc. A. M. Edde-Terrasse), Damas 1984, s. 81, 104, 114, 117, 214-215; Ebû'l-Ferec, *Târih*, II, 521, 530, 536-537; a.mlf., *Târihu muhtaşari'd-düvel* (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûfî), Beyrut 1890, s. 223, 246, 250, 254; İbn Vâsıl, *Müferricü'l-kürûb*, III, 217-219, 268; IV-V, bk. İndeks; Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-a'ahbâr*, s. 31, 33, 73, 100; *Târih-i Âl-i Selçuk* (nşr. ve trc. Feridun Nâfiz Uzluk), Ankara 1952, s. 46-47, 63; Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifîn*, I-II, bk. İndeks; Cl. Cahen, *La Syrie du nord*, Paris 1940, s. 112, 626-628, 632, 634, 638, 644-646, 651, 681, 693; a.mlf., *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, bk. İndeks; a.mlf., "Kaykubâd", *El'2* (İng.), IV, 817-818; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971; a.mlf., *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, bk. İndeks; a.mlf., "Keykubâd I.", *İA*, VI, 646-661; Mehmet Çayırdağ, "I. Alaeddin Keykubad'ın Sikkeleri", *Alan-ya Tarih ve Kültür Seminerleri 1992-1998*, [basık yeri yok] 1996, s. 79-83; Emine Uyumaz, *Sultan I. Alâeddin Keykubad Devri Selçuklu Tarihi: 1220-1237* (doktora tezi, 1997), Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; İbrahim Artuk, "Alâeddin Keykubad'ın Meliklik Devri Sikkeleri", *TTK Belleten*, XLIV/174 (1980), s. 265-273.



FARUK SÜMER

KEYKUBAD II

(ö. 652/1254)

Anadolu Selçuklu sultanı
(1249-1254).

637 (1239) yılında dünyaya geldi. II. Gıyâseddin Keyhusrev'in, Gürcü Kraliçesi Rusudan'ın Anadolu'da Gürcü Hatun diye bilinen kızı Thamara'dan doğan oğludur. Gıyâseddin Keyhusrev, Thamara'yı çok sevdiği ve bu eşi aynı zamanda soylu bir

prenseler olduğu için Keykubad'ı veliaht ilân etmiş ve emirlerle devlet ricâlinin biatını almıştı. Fakat onun ölümünden (644/1246) sonra devlet adamları siyasî geleneğe uyarak büyük şehzade II. İzzeddin Keykâvus'u tahta çıkardılar. Aynı yıl Güyük Han'ın cülûs merasimine katılmak için İzzeddin Keykâvus'u temsilen Moğolistan'a giden ortanca şehzade IV. Kılıcarslan büyük kağanın verdiği bir yarlıkla döndü. Bu yarlıkta İzzeddin Keykâvus ile veziri Şemseddin Muhammed İsfahânî'nin azledildiği ve sultanlığa Kılıcarslan'ın getirildiği bildiriliyordu. Fakat Celâleddin Karatay üç kardeşi birden tahta çıkarak (Rebûlevvel 647 / Haziran - Temmuz 1249) muhtemel bir buhranı önledi; böylece hem Moğollar tatmin edilmiş hem de Selçuklu Devleti'nin itibarı korunmuş oldu. Beş yıl (647-652/1249-1254) süren bu ortak saltanat döneminde yaş sırasıyla üç sultanın da adı hutbede okunuyor, sikke, kitâbe ve belgelere yazılıyordu; bazan da büyük sultan sıfatıyla sadece II. İzzeddin Keykâvus zikrediliyordu.

652 (1254) yılında Mengü Han'ın toplantıya çağırdığı kurultaya katılmak için yola çıkan II. İzzeddin Keykâvus Sivas'a geldiğinde Celâleddin Karatay'ın ölüm haberini aldı ve kapıldığı büyük üzüntü sebebiyle Moğolistan'a gitmekten vazgeçip yerine küçük kardeşi II. Alâeddin Keykubad'ı göndermeye karar verdi, bu durumu bir mektupla Mengü Han'a bildirdi. II. Alâeddin Keykubad'ın maiyetinde Seyfeddin Torumtay, Şücaeddin Abdurrahman ve Lala Bedreddin Muslih gibi kumandan ve devlet adamları da vardı; bu kişiler, babası tarafından veliaht ilân edilmesinden dolayı sultanlığın yalnız Alâeddin Keykubad'ın hakkı olduğunu açıkça söylüyorlardı. Bunlar, Moğollar'ın para ve mala karşı duydukları zaafı çok iyi bildikleri için Selçuklu tahtının sadece II. Alâeddin Keykubad'a tevcih edileceğinden ve kendilerine de önemli mevkiiler verileceğinden emindiler; çünkü yanlarında çok kıymetli hediyeler götürüyorlar, bu sebeple de korkmadan konuşuyorlardı. Bu sözlerinden dolayı onlardan hiçbirini Keykubad'a refakat etmekten alıkonulmadı ve hepsi bu şekilde Erzurum'a vardı. İbn Bîbî, Alâeddin Keykubad ve maiyetindekilerin Erzurum'da bir gece kalarak yemek yiyip içki içtiklerini, sonra da uyumak için odalarına çekildiklerini, fakat sabahleyin Keykubad'ın ölü bulunduğunu, ölüm sebebinin araştırıldığını, ancak anlaşılmadığını ve bunun üzerine birtakım dedikoduların çıktığını kaydeder (*el-Evâmirü'l-*

Alâ'iyye, s. 630). Aksarâyî ise Keykubad'ın sadece kendisinin sultan olarak döneceğinden kaygılanan ağabeyleri Keykâvus ve Kılıcarslan tarafından Lala Muslih vasıtasıyla öldürtüldüğünü söyler (*Müsâmeretü'l-aḥbâr*, s. 39). Fakat diğer sultanların kaygıları olsaydı kardeşlerini göndermezler veya yoldan geri çevirerek gitmesine izin vermezlerdi; bu sebeple adı geçen tarihçilerin zehirleme iddiası, Keykubad'ın âni ölümü yüzünden çıkmış gerçek dışı bir rivayet gibi görünmektedir. Niğdeli Kadı Ahmed, II. Alâeddin Keykubad'ın Erzurum'da annesi Gürcü Hatun'un yanına defnedildiğini yazmaktadır (*el-Veledü's-şefik*, s. 298). Sultanın hastalanarak öldüğü ve naaşının Erzincan'a götürülüp orada toprağa verildiği de rivayet edilir. Keykubad'ın maiyetinde bulunanlardan çoğu Moğolistan'a varıp Mengü Han'ın katına çıkmışlar ve sundukları değerli armağanlardan dolayı istedikleri mevkilere ulaşmışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû'l-Ferec, *Târih*, II, 545-546; a.mlf., *Târihu muḥtaşari'd-düvel* (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûfî), Beyrut 1890, s. 255, 263-264; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâ'iyye*, s. 607 vd., 629-631; Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-aḥbâr*, s. 36-39; Bedreddin el-Aynî, *İkḍü'l-cümân*, Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 2391, XIX, 377-382; Niğdeli Kadı Ahmed, *el-Veledü's-şefik*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4519, s. 298; *Târih-i Âl-i Selçuk* (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 33; S. de Saint-Quentin, *Histoire des Tartares* (nşr. J. Richard), Paris 1965, s. 82; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye Tarihi*, İstanbul 1971, s. 467, 472-474, 490; a.mlf., "Keykubad II.", *İA*, VI, 661-662; Cl. Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 265-270; a.mlf., "Kaykâ'üs", *Eİ²* (İng.), IV, 813-814.



FARUK SÜMER

KEYKUBAD III

(ö. 702/1302 [?])

Anadolu Selçuklu sultanı
(1298-1302).

Anadolu Selçuklu Sultanı II. İzzeddin Keykâvus'un torunu, Ferâmurz'un oğludur. Hayatının 697 (1298) yılından önceki dönemi hakkında bilgi bulunmamaktadır. Anadolu'daki Moğol kuvvetleri kumandanı Taycı (Tayşi) oğlu Baltu, İlhanlı Hakanı Gâzân Han'dan huzuruna gelmesi için birkaç defa yarlık almış olmasına rağmen hükümdarının bu buyruğunu yerine getirmede, Anadolu Selçuklu Sultanı II. Mesud'un da gitmesine engel oldu. Bunun üzerine Gâzân Han Baltu'nun üzerine üç tümenlik bir ordu gönderdi. Beylerbeyi

Kutluğ Şah'ın kumandasındaki bu ordu Kırşehir yöresindeki Malya ovasında Baltu ile karşılaştı. Yenilgiye uğrayan Baltu kaçmaya çalışırken yakalandı; Tebriz'e götürülerek orada oğlu ile birlikte öldürüldü (25 Zilkade 696 / 14 Eylül 1297). II. Mesud, Baltu'nun yenilmesi üzerine Kutluğ Şah'ın yanına gidip onun delâletiyle Gâzân Han'ın huzuruna çıktı ve buyruğunu yerine getirmemesinin sebeplerini anlattı. Gösterdiği mazeretler Gâzân Han'ı tatmin etmediği için onu hükümdarlıktan azledip Hemedan'da oturmaya mecbur tuttu ve yerine yeğeni Alâeddin Keykubad'ı tayin etti (697/1298). Mevlî kaynakları, bu tayinde Ulu Ârif Çelebi ile yine Mevlî olan Atabeg Mecdüddin'in rolü üzerinde durmakta ve Sultan Alâeddin'in bundan dolayı Sultan Veled, Ulu Ârif Çelebi ve diğer Mevlî büyüklerine teşekkürlerini bildirdiğini kaydetmektedir (*Eflâkî*, II, 846-849). Bu tayinin ardından Şemseddin Lâkuşî Anadolu vezirliğine, Moğol emirlerinden Bocukur vergi tahsilinin icrasına, Bayıncar da Anadolu'daki Moğol ordusunun başkumandanlığına getirildi. Bayıncar'ın başkumandanlığa tayini, Baltu'nun isyanında gösterdiği sadakat ve yararlıktan dolayı bu görevin kendisine verilmesini bekleyen Emir Sülemiş'i kızdırdı ve bu yüzden 698 (1299) kışında isyan etti. Sülemiş, Selçuklular'ı Köseadağ'da bozguna uğratarak vergiye bağlayan Moğol Kumandanı Baycu Noyan'ın torunu idi. Anadolu'daki Moğol kumandanlarından Hıtaılı Taştımur, Celâyir Tayboğa'nın kardeşi İkbâl ile diğer bazıları da Sülemiş'in yanında yer aldılar. Sülemiş, emrindeki askerle Bayıncar ve Bocukur'a hücum ederek onları öldürdü. Bunlardan Bayıncar, Gâzân Han'ın eski ve sadık emirlerindendi. Aynı zamanda Cengiz Han'ın kumandanlarından Sübedey Bahadır'la akrabılığı vardı. Sülemiş Tokat yöresindeki Kazova'da oturarak etrafına çok sayıda asker topladı; birçok kimseye sancak vererek onları beylik mevkiine yükseltti. Karamanlılar'dan 10.000 atlı ile yardıma gelme sözü aldı. Gâzân Han, Sülemiş'in isyanının bastırılmasına yine Kutluğ Şah'ı memur etti. Erzincan Akşehri'nin bulunduğu ovada savaş vuku bulacağı sırada Sülemiş'in emrindeki Moğol askerlerinin çoğu Kutluğ Şah'ın tarafına geçti (4 Receb 698 / 7 Nisan 1299). Tamamı veya bir rivayete göre büyük bir kısmı Karamanlılar'dan olan Sülemiş'in ordusundaki Türkmenler de bu durum karşısında savaş meydanından uzaklaşıp dağlara çekildiler. Memlûk ülkesine kaçan Sülemiş ora-

da çok kalmayıp Anadolu'ya döndü, fakat Ankara civarında yakalandı. Tebriz'e götürülerek şehrin meydanında işkence edilerek öldürüldü (29 Zilhicce 698 / 27 Eylül 1299).

Anonim *Selçuknâme*'de, III. Alâeddin Keykubad'ın bu olaylardan bir yıl önce 698'in 2 Muharrem günü (10 Ekim 1298) Konya'ya geldiği ve 5 Muharrem günü (13 Ekim) tahta oturduğu kaydedilmektedir. Süleymî'nin isyanı esnasında ülkeden uzaklaşan Alâeddin Keykubad, Gâzân Han'ı Suriye seferi dönüşünde Musul yöresinde karşıladı. Bundan memnun kalan İlhanlı hükümdarı kendisine ihsanlarda bulundu. Erzurum sınırlarından Antalya kıyılarına, Diyarbakır sınırlarından Sinop sahillerine uzanan bütün Selçuklu ülkesinin onun idaresinde olduğu hakkında yarlık verdi. Gâzân Han bu olaydan sonra Keykubad'ı Hülâgû'nun bir kızı ile de evlendirdi. Bu sırada yeni bir hükümet kuruldu; Mücîrüddin Emîrşâh saltanat nâibi, Sâveli Alâeddin vezir, Karahisarlı Kadı Mecdüddin atabeg, Nâsirüddin Muhammed müstevfi, Seyyid Şerefeddin Hamza-i Alevî de müşrifü'l-memâlik tayin edildi.

III. Alâeddin Keykubad bir süre sonra Karahisarlı Kadı Mecdüddin ile müşrifü'l-memâlik Hamza-i Alevî'nin tesiri altında kalarak Harput, Malatya, Divriği'de zenginlerin mallarını el koydu. Servetlerini ortaya çıkarmaları için onları işkenceye tâbi tuttu. Bunlardan bazıları gördükleri işkence sonucu hayatlarını kaybettiler. Müşrifü'l-memâlik Seyyid Hamza Sivas, Tokat ve diğer bazı şehirlerde de zulüm ve müsaderelerde bulundu. Vezir Sâveli Alâeddin, halka yapılan bu zulümlere da-



III. Keykubad dönemine ait dirhem (Yapı ve Kredi Bankası koleksiyonu, Envanter nr. 10215)

yanamayıp Anadolu'daki Moğol ordusu başkumandanı Abışka'ya sığınmak zorunda kaldı. Abışka, onun verdiği bilgilere dayanarak Alâeddin Keykubad ile devlet adamlarının halka yaptıkları zulümleri Tebriz'e bildirdi. Bunun üzerine Gâzân Han bir yarlık göndererek Sultan Alâeddin'in daima Abışka Noyan ile birlikte olmasını ve onun onayını almadan hiçbir şey yapmamasını emretti. Bu yarlık geçince Abışka Sivas'ta bulunan Keykubad'ı Kayseri'nin doğusundaki Yabancı yaylağına getirtti ve kendisinininkinden 1 fersah mesafede kurduğunu bir otağa yerleştirdi (Şevval 700 / Haziran 1301). Bu otağın önünde hükümdarlık alâmeti olarak günde beş defa nebet çalınıyor, ülkenin işlerini görmek üzere divan toplantıları yapıyordu. Ancak kısa bir süre sonra Hamza-i Alevî ile Müstevfi Nâsirüddin Muhammed'in ağır bir şekilde cezalandırılması Alâeddin Keykubad'ı endişeye sevketti. Yanında bulunan bazı kimselerin telkinlerine kapılarak Yabancı'dan Konya'ya doğru kaçtıysa da adamlarıyla birlikte Ürgüp'te yakalanıp Yabancı'ya getirildi. Sorguya çekildikten sonra Tebriz'e gönderildi. Orada yargılanarak ölüme mahkûm edilen Keykubad Moğol hânedanından olan karısının aracılığı ile bağışlandı. Fakat azledilerek yerine yeniden II. Mesud tayin edildi. II. Mesud, tarihçi Niğdeli Kadı Ahmed'e göre 1 Şevval 702'de (19 Mayıs 1303) Kayseri'de tahta çıktı. Gâzân Han, Alâeddin Keykubad'ın bütün masrafları sağlanarak İsfahan'da ikamet etmesini emretti. Keykubad İsfahan'da otururken maiyetinden birine kızarak ağır sözler söylemesi hayatına mal oldu. Bu kişi tarafından orada bıçaklanarak öldürüldü. Ölüm tarihi tam olarak bilinmemektedir. Niğdeli Kadı Ahmed, III. Alâeddin Keykubad'ın ilki 698 (1298), diğeri de 700-701 (1301-1302) yıllarında olmak üzere iki defa tahta çıktığını, emîrlerin iftiralari yüzünden hükümdarlıktan azledilip İsfahan'a sürüldüğünü, ölünce Büyük Selçuklu sultanlarının türbesine defnedildiğini kaydeder (*el-Veledü's-şefik*, s. 301).

III. Alâeddin Keykubad, Osman Gazi'ye beylik vermiş bir hükümdar olarak tanınmaktadır. Bir rivayete göre Karacahisar'ın zaptı, diğer bir rivayete göre de Bilecik, Yarhisar ve İnegöl'ün fethi üzerine Osman Gazi'ye sancak, davul, kılıç, at ve hil'at göndererek beylik tevcih etmiş, hatta bizzat Karacahisar'ın kuşatılmasına katılmış, ancak Bayıncar'ın Ereğli'yi yakıp yıktığını haber alması üzerine Osman Ga-

zi'yi şehrin alınması için teşvik ettikten sonra geri dönmüştür. Diğer bir rivayette ise Sultan Alâeddin'in hiç oğlu olmadığı için Osman Gazi'yi oğlu gibi sevdiği anlatılır. Ancak bu son rivayet bir yakıştırma, onun Osman Bey'e gönderdiği söylenen Türkçe temliknâme ile Farsça menşurlar da uydurmadır. Adına kesilmiş gümüş sikkelerden bazıları zamanımıza kadar gelmiş olup bunlar Luluva (Ulukışla), Süleymanşehri (Beyşehir), Sarıkavak ve Antalya'da 697 (1298), 699 (1300), 700 (1301) tarihlerine aittir.

Zayıf karakterli bir hükümdar olan III. Alâeddin Keykubad atalarının geleneğinden ayrılarak zulüm yoluna sapmış, böylece hem hükümdarlıktan olmuş hem de Anadolu Selçuklu Devleti'nin itibarını halk ve Moğollar katında gözden düşürmüştür.

BİBLİYOGRAFYA :

Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-ahbâr*, s. 235 vd., 241, 259, 277, 278 vd., 282, 291; Eflâkî, *Menâkıbü'l-ârifin*, II, 846-849; Aşıkpaşazâde, *Târih*, s. 3-4, 8-9; Neşrî, *Cihannümâ* (Unat), I, 70-111; *Târih-i Âl-i Selçuk* (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 41-42, 67; Niğdeli Kadı Ahmed, *el-Veledü's-şefik*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4519, s. 301; İsmâil Galib, *Takvîm-i Meskûkât-ı Selçukiyye*, İstanbul 1309; Ahmed Tevhid, *Meskûkât-ı Kadîme-i İslâmiyye Kataloğu*, İstanbul 1321, s. 349; Şükrullah Çelebi, *Behcetü't-tevârih* (trc. Çiftçioglu N. Atsız, *Osmanlı Tarihleri I* içinde), İstanbul 1947, s. 52; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, bk. İndeks; Cl. Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 287, 293-294; a.mlf., "Kaykubad III", *EP* (İng.), IV, 818; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, sy. 1, Ankara 1969, s. 67-71; İbrahim Kafesoğlu, "Keykubad III.", *İA*, VI, 662-663.



FARUK SÜMER

KEYL

(bk. KİLE).

KEYLECE

(bk. KİLE).

KEYLİ

(الكيلي)

Hacim ölçü birimiyle ölçülerek işlem gören misli mal anlamında hukuk terimi.

Sözlükte *keyl* "hacim ölçü birimleriyle ölçmek; hacim ölçüsü ve ölçek", bu kelimenin nisbet eki almış hali olan *keylî* de (çoğulu *keyliyyât*) "hacim ölçü birimleriy-

le ölçülerek işlem gören mal" anlamına gelir. Kur'an'da keyl "ölçmek" ve "ölçü" mânâsında on yerde geçer (el-En'âm 6/152; el-A'râf 7/85; Yûsuf 12/59, 60, 63, 65 [iki kere], 88; el-İsrâ 17/35; eş-Şuarâ 26/181). Aynı kökten türetilen ve sözlükte "hacim ölçü aleti" anlamına gelen **mik-yâl**, mecazi olarak daha çok bir bölgede yaygınlık kazanmış belli bir ölçü biriminin adı olarak kullanılır. Türkçe'de **kile** böyledir. "Hacim ölçü birimleriyle ölçülmüş" mânâsındaki **mekîl** de (çoğulu mekilât) hukuk terimi olarak keylî anlamında kullanılmaktadır. Nitekim *Mecelle*'de "Keylî ve mekil keyl ile ölçülen şey" diye tarif edilmiştir (md. 133).

Malın mislî ve keymî şeklinde ikili ayırımı, mislî malların da kullanılan ölçünün türüne göre keylî, veznî, adedî olarak ayırımı hak ve borçların ifasını yakından ilgilendirdiğinden klasik fıkıh doktrininin satım ve karz akidleri başta olmak üzere muâmelât türlerinde daima göz önünde bulundurulmuş ve üzerinde durulan bir konu olmuştur. Keylî mallar hukukta mislî malların bir grubu olup bunların hacim ölçü birimleriyle ölçülebilenlerini ifade etmektedir. Bir malın miktarının hangi tür ölçüyle belirleneceği ise toplumların bu konudaki örfüne, yerleşik ticarî teamüle bağlı bir husustur; klasik dönem fakihlerinin buğday, arpa, pirinç vb. tahıllar ile hurma, tuz ve kuru üzümü keylî mallar olarak tanıtmaları da bundan kaynaklanır. Aynı yaklaşım korunduğunda fıkıh kitaplarında yer alan keylî mal örneklerinin bir kısmının günümüzde bu özelliklerini yitirdiği veya litre ve metre-küp gibi hacim ölçüsü birimleriyle ölçülerek hukukî işlem gören benzin, doğal gaz vb. malların da keylî mallar grubuna katılması gerektiği görülür.

Bir malın keylî olması için mislî mal grubunda yer alması ilke olarak gerek-mekle birlikte istisna sayılabilecek bazı durumlarda bu aranmaz. Çünkü malın keylî oluşu kullanılan ölçü birimiyle, mislî olması ise onu oluşturan fertler arasında farklılık bulunmamasıyla alâkalı olduğundan meselâ keylî mallardan karışım halinde olmayan arpa ve buğday mislî mal sayılırken bunların veya başka keylî malların, keylî olarak işlem gören sıvıların birbirinden ayıramayacak şekilde karışımından oluşan bir mal ölçü birimi olarak keylî olduğu halde karışım oranı bilinebilir ve uygulanabilir olmadığı sürece mislî mal değil keymî mal sayılır (*Mecelle*, md. 1119; Ali Haydar, III, 340-341).

Keylî mal adlandırma ve ayırımı borçlar hukukunda öncelikli olarak ifayı ilgilendirir. Bunun yanında malın keylî oluşu ribâ yasağıyla, selem akdiyle, tarım ürünleri başta olmak üzere malların zekât ve vergi miktarlarıyla da ilgili bir husustur. Borcun konusunun belirli bir miktar keylî mal olması ve borç konusu malın miktarının da hacim ölçü birimleriyle belirlenmesi halinde, edime uygun ifanın gerçekleşmesi için ifa konusu olan malın aynı ölçü birimiyle ve aynı miktarda ödenmesi gerekmektedir. Geri ödenen miktar asıl borçtan az olduğunda eksik ifa, fazla olduğunda da ribâ gerçekleşebilir. Hatta klasik fıkıh doktrinine göre böyle bir fazlalık keylî malların peşin mübâdelesinde dahi ribâyâ yol açmakta olup fazlalık faiziyle (ribe'l-fadl) ilgili meşhur hadisin bazı rivayetlerinde yer alan "ölçeği ölçeğine" (keylen bi-keylin) kaydı da (*Müsned*, II, 222; Buhârî, "Büyü", 75, 82) buna işaret eder (bk. FAİZ).

Hız Peygamber, dinî ve hukukî borçların yerine getirilmesinde açıklığı ve uygulamaya birliği sağlamak maksadıyla hacim ölçüsü birimleri konusunda Medineliler'in, ağırlık ölçüsü birimleri konusunda ise Mekkeliler'in ölçülerinin esas alınacağını bildirmiştir (Ebû Dâvûd, "Büyü", 8; Nesâî, "Zekât", 44; hadisin farklı rivayetleri için bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, s. 624-625). Hadislerde, satım akdinde ve onun bir türü olan selem ve arâyâ satımlarında meblûn vezin veya keyl olarak bilinir olmasının istenmesi de (Buhârî, "Büyü", 84; "Selem", 7; Müslim, "Büyü", 64; İbn Mâce, "Ticârât", 59) hukukî işlemlerin taraflar arasında uyumlaştığı ve haksızlığa yol açacak derecede bir kapalılık taşımasını önlemeye yöneliktir. Ancak mislî malların tâbi olacağı ölçü birimini örf ve teamül belirlediğinden keylî olan bir mal zamanla veya farklı bölgelerde ve işlem hacimlerinde veznî veya veznî bir mal da keylî olabilmektedir. Meselâ buğday başta olmak üzere tahıllar eskiden keylî mal olduğu halde günümüzde özellikle de büyük miktardaki muamelelerde veznî olarak işlem görmektedir. Tuz vb. bazı maddeler de böyledir. Ancak fakihlerin çoğunluğu, fazlalık faizinin tahakkuk şartlarından söz eden hadiste (Buhârî, "Büyü", 74-82; Müslim, "Müsâkât", 81; Tirmizî, "Büyü", 23) geçen altı kalem maldan altın ve gümüşün veznî, diğerlerinin keylî mal olarak zikredilmiş olmasını esas alarak ribevî malların bu özelliklerini sonuna kadar koruyacakları görüşündedir. Onlara göre faize yol açma-

ması için bedeller arasında gerçekleşmesi gerekli olan eşitlik keylî mallarda keylen, yani hacim ölçüsü birimleriyle belirlenmek zorundadır. Aralarında belki de en dikkate değer tartışma, malın keylî veya veznî oluşunun yasağın illeti sayılıp sayılmayacağı ya da sayı ve uzunluk hesabına tâbi malların da bu kapsama alınıp alınmayacağı noktasındadır. Hanefiler'den Ebû Yûsuf başta olmak üzere bazı müctehidlere göre ise malların ölçü birimlerinin belirlenmesinde halkın teamülü esas olduğundan anılan hadislerde bazı malların ölçü birimlerinin zikredilmesi o günkü vâkıayı tesbit ve ifade anlamında olup bu konuda hiç değişmeyecek bir belirleme yapma gayesi taşımaz. Bunun için de ribevî malların keylî ve veznî oluşu örfî bir özelliktir.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, II, 222; Buhârî, "Büyü", 74-82, 84, "Selem", 7; Müslim, "Büyü", 64; "Müsâkât", 81; İbn Mâce, "Ticârât", 59; Ebû Dâvûd, "Büyü", 8; Tirmizî, "Büyü", 23; Nesâî, "Zekât", 44; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl*, Kahire 1396/1976, s. 624-625; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir* (Kahire), VI, 146-178; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râ'ik*, VI, 169-170; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), IV, 181-182, 203; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'il*, II, 115-118; *Mecelle*, md. 133, 1117, 1119; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I, 231, 235; III, 335-342; Bilmen, *Kamus*², VI, 10, 112; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalû'l-fikhiyyü'l-'âm*, Dimaşk 1387/1968, II, 885-886; a.e., (1384/1965), III, 150-156; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1982-87, II, 209-214; III, 14-15.



BEŞİR GÖZÜBENLİ

KEYSÂN

(كيسان)

(ö. 67/686)

Keysânîyye fırkasının merkezi şahsiyetlerinden Muhtâr es-Sekafî'nin yakın adamlarından (bk. KEYSÂNİYYE).

KEYSÂNİYYE

(الكيسانية)

Muhammed b. Hanefiyye'nin imam ve mehdî olduğuna iddia eden ilk aşım Şii grupların ortak adı.

Fırkanın adı, Hz. Ali'nin Siffin Savaşı'nda ölen kölesi yahut Muhammed b. Hanefiyye'nin öğrencisi Keysân'dan veya Hz. Ali tarafından Muhtâr'a verildiği söylenen Keysân lakabından kaynaklandığı naklediliyorsa da (Eş'arî, s. 18; Bağdâdî, s. 38; Şehrîstânî, I, 147) fırkanın, ismini Becile

kabilesinin âzâtlılarından Ebû Amre Keysân'dan aldığı yolundaki kanaat daha isabetli görünmektedir (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 21). Hareketi destekleyenlerin başında gelen Yemenli Arap kabileleri ve diğerlerinin Muhtâr es-Sekafî'nin yaşadığı dönemde Keysân'ı lider kabul ettiklerine dair bir bilgi yoksa da Muhtâr'ın ölümünün ardından (67/686-87) onun başkanlığını benimsemiş olmaları muhtemeldir. Aşırı düşüncelere sahip olup devrinde mevâlî arasında hatırı sayılır bir kişi konumunda bulunan Keysân, Muhtâr'ı Kûfe'deki isyanı esnasında desteklemiş (66/686), başarı elde edildikten sonra da onu koruma görevini üstlenerek başmuhafızı olmuştu. Muhtâr'ın, İbnü'l-Hanefiyye'nin görevlendirdiği vasîsi ve temsilcisi olduğunu ileri süren Keysân, onun Cemel ve Sıffin'de Ali'nin muhaliflerine karşı takındığı olumsuz tavır yanında Ali'den önceki halifelerle Cemel ve Sıffin'e katılan muhaliflerinin kâfir sayıldığını ilân etmekten çekinmiyordu. Ayrıca Cebrâil vasıtasıyla Muhtâr'a vahiy geldiğini, fakat Cebrâil'i göremediğini, diğer büyük meleklerin de kendisini ziyaret ettiğini ileri sürüyordu (a.g.e., s. 21-22). Muhtâr es-Sekafî, Muhammed b. Hanefiyye'nin imâmetinin kardeşlerinin imâmetinden sonra gerçekleşeceğini kabul ettiği halde Keysân, Hz. Ali'nin Hasan ve Hüseyin'i dışlayarak Muhammed b. Hanefiyye'yi halef ve vasî tayin ettiğini söylüyordu. Muhtâr es-Sekafî'ye ait kuvvetlerin Mühelleb b. Ebû Süfre kumandasındaki Mus'ab b. Zübeyr ordusuyla Dicle yakınında el-Mezâr mevkiinde karşılaşması sırasında (67/686-87) mevâlîye kumanda eden Keysân'ın savaşta sonra isminin geçmemesi burada öldürüldüğünü göstermektedir.

Muhtâr es-Sekafî'nin çevresinde kurulu siyaset ve akıdeyle ilgili bazı düşünceler ortaya koyan Keysâniyye mensuplarının tamamı Muhammed b. Hanefiyye'nin imâmetini benimsemekle birlikte onun imamlığının doğrudan babasından mı yoksa kardeşleri Hasan ve Hüseyin'den mi intikal ettiği konusunda fikir birliğine varamamışlardır. Bir kısmı, Hz. Ali'nin Cemel Vak'ası esnasında sancağı ona taşımasına dayanarak imâmeti doğrudan babasından devraldığını iddia ederken diğerleri Hasan ve Hüseyin'den sonra imâmet görevini üstlendiğini kabul etmişlerdir. Onun Hasan ve Hüseyin vasıtasıyla babasından gelen bütün ilimleri öğrendiğini ileri süren fırka mensupları te'vil ve bâtinî bilgiler dahil cismanî ve ruhanî

ilimlere vâkıf olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre din bir kişiye veya imama itaat etmekten ibarettir. Bu düşünceden hareketle namaz, oruç, zekât, hac ve diğer dinî rükünleri te'vil eden Keysâniyye, imama itaat ettikten sonra dinî yükümlülüklerin bir anlamı kalmayacağını ve bu sebeple terkedilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Ayrıca âhiretle ilgili konularda inanç zafiyeti içinde bulundukları belirtilen Keysâniyye gruplarının tenâsüh, hulûl ve rec'at gibi hususları benimsedikleri (Şehristânî, I, 147), bu sebeple kendilerine karşı olumsuz tavır alındığı, zaman zaman Şîî aşırılığını temsil eden Sebeiyye adıyla anıldıkları bilinmektedir.

Muhtâr es-Sekafî'nin ölümünün ardından gelişmeler kaydeden, Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatından sonra da (81/700) onun ölüp ölmediği, bulunduğu yer, tekrar dönüp dönmeyeceği ve imâmetin kime intikal edeceği gibi konularda on kadar gruba ayrılan Keysâniyye'nin önemli fırkaları şunlardır:

Muhtâriyye. Şehristânî'nin Keysâniyye içinde ayrı bir grup saydığı bu fırka, Hz. Ali'nin ölümünün ardından yahut Hasan ve Hüseyin'den sonra Muhammed b. Hanefiyye'nin imam olması gerektiğini benimseyen Muhtâr'ın ilk ve aslı mensuplarıdır. Muhtâr es-Sekafî'nin Hâricî, Zübeyrî ve Şîî olup daha sonra Keysâniyye hareketiyle Hüseyin'in intikamını almak için ortaya çıktığı, İbnü'l-Hanefiyye'nin dâîsi olduğu, anlaşılabilir ifadelerle bazı gizli ilimlerden bahsettiği ve bir fırsatçı olduğu şeklindeki değerlendirmeler hemen bütün kaynaklarda yer almakla birlikte bazı çağdaş müellifler tarafından kabul görmemektedir (meselâ bk. Ali Sâmî en-Neşâr, II, 47). Muhtâr'ın iddialarına vâkıf olan İbnü'l-Hanefiyye, onun halkı kendi çevresinde toplamak için böyle bir teşebbüse giriştiğini belirtirken kendisiyle ilgisi olmadığını açıklamasına rağmen faaliyetlerini engelleyememiştir. Bir taraftan İbnü'l-Hanefiyye'nin temsilciliğini iddia ederken diğer taraftan Hz. Hüseyin'in intikamını almak için mücadelesini sürdüren Muhtâr'ın Arap kâhinlerinin seçili ifadeleri gibi gaybla ilgili anlaşılabilir sözler söylediği, kendisine beyaz güvercinler şeklindeki melekler tarafından getirilen vahiyyle yahut imamın bildirmesiyle ortaya çıkacak hadiseleri önceden bildiği, olayların haber verdiği şekilde çıkması ve iradesinin değiştiğini ileri sürdüğü nakledilmektedir (Bağdâdî, s. 47-48; Şehristânî, I, 147-150).

Hâşimiyye. Muhammed b. Hanefiyye'nin vefatından sonra Keysâniyye bünyesinde önemli bir grup, özellikle Horasan ve civarında Emevîler'e muhalif pek çok Şîî, Ebû Hâşim'i babasının halefi ve imam olarak kabul etmiştir. Onların telakkisine göre hikmet ve sırları şahsında toplayan İbnü'l-Hanefiyye oğlu Ebû Hâşim'e bütün ilimleri, sırları, tenzilin te'vilini ve zâhirin bâtına karşı değerlendirilmesini öğreterek onu imam tayin etmiştir. Ölümünden bir süre önce Emevî Halifesi Süleyman b. Abdülmelik'i ziyaret edip takdirini kazanan, ardından Filistin'e gitmek üzere Şam'dan ayrılan Ebû Hâşim'in 98 (717) yılında ölümüyle Hâşimiyye mensupları kendi aralarında bölünmelerle karşı karşıya kaldılar. İçlerinden bir gruba göre Ebû Hâşim Şam'dan dönerken yolda hastalanmış, ölümünün yaklaştığını hissedererek yanındakilere kendisini Humeyme'de bulunan amcazadesi Abdullah b. Abbas'ın torunu Muhammed b. Ali'ye götürmelerini istemişti. O dönemde Abbâsî davetinin merkezi olan Humeyme'ye ulaşınca burada Muhammed b. Ali ile buluşarak imâmetin kendisinden sonra ona, ardından evlâtlarına geçmesini vasiyet ederek özellikle Horasan ve Irak'taki mensuplarına karşı hareket tarzı konusunda tavsiyelerde bulunmuştur. İmâmetin Ali evlâdından Abbas evlâdına geçişinin bir belgesi olarak değerlendirilen bu vasiyet Abbâsîler'in fiilî hâkimiyetine kadar bir meşruiyet belgesi olarak görülmüştür. Önceleri bu gruba dahil iken daha sonra ayrılan Abbâsîler'den Muhammed b. Ali'nin dâîler listesinde zikredilen Abdullah er-Râvendî'ye nisbetle Râvendîyye diye anılan Horasan'daki Abbâsî taraftarı aşırı Şîî fırka zaman içinde bütün Abbâsî Şiâsı'nı kapsar hale gelmiştir. Râvendîyye'ye göre Hz. Peygamber'in vefatında imâmet veraset itibarıyla en yakını olduğu için amcası Abbas'a, ondan da Abdullah, Ali, Muhammed, İbrâhim, Seffâh ve Ebû Ca'fer el-Mansûr'a intikal etmiştir. Çoğunluğu Horasanlı olan bu aşırı grubun Halife Mansûr'a ilâh olarak hitap ettiği bilinmektedir. Bu yüzden Mansûr elebaşlarını hapsedip cezalandırdığı zaman Râvendîler onun ilâhlığını reddetmiş, kendisini imâmet ve hilâfeti gasbetmekle suçlamışlardır. Düşmanlıklarını daha da ileri götürerek Mansûr'a bir suikast düzenlemişlerse de Mansûr bundan kurtulmuştur.

Hâşimiyye içinde bir grup, Ebû Hâşim'in ölümünden sonra imâmetin doğrudan kardeşinin oğlu Hasan b. Ali b. Muhammed b. Hanefiyye'ye geçtiğini iddia eder-

ken diğer bir grup kardeşi Ali b. Muhammed'e, ondan da oğlu Hasan'a intikal ettiğini ve İbnü'l-Hanefiyye'nin evlâdından başkasının imam olamayacağını ileri sürmüştür. İmâmetin ve Ebû Hâşim'in ruhunun Abdullah b. Amr b. Harb el-Kindî'ye geçtiğini kabul eden Harbiyye adlı grup içinde bazıları benimsedikleri imamın yalancılık ve hıyanetini tesbit edince ondan vazgeçip Abdullah b. Muâviye'yi imam kabul ettiler. Tenâsühe inanan ve Allah'ın imamlarda tecelli etmiş bir nur olduğunu kabul edip Cenâhiyye diye de anılan bu grup ilâhî ruhun tenâsüh yoluyla imamlara geçtiğini, Abdullah b. Muâviye'nin hem nebî hem ilâh olduğunu ve gaybı bildiğini söyleyerek kendisine ibadet etmiştir (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 39; Şehristânî, I, 151-152). Abdullah b. Muâviye'nin Horasan'da ölümü üzerine (129/747) mensuplarından bir kısmı onun ölmediğini, geri döneceğini, diğerleri de öldüğünü, ruhunun hiçbir dinî yükümlülüğü kabul etmeyen, her şeyi mubah sayan ve Hârisiyye diye anılan grubun başı olan İshak b. Zeyd el-Hâris el-Ensârî'ye geçtiğini ileri sürmüştür. İmâmetin Ebû Hâşim'den Beyân b. Sem'ân et-Temîmî'ye intikal ettiğini ileri süren bir gruba da Beyânîyye denilmiştir (bk. BEYÂN b. SEM'ÂN).

Kerbiyye. Kerîbiyye ve Küreybiyye diye de anılan, ancak Kummî ve Nevbahtî gibi ilk dönem Şîî fırka tarihçilerine göre (*el-Makâlât ve'l-fırak*, s. 27; *Fıraku's-Şî'a*, s. 25) Kerbiyye olarak bilinen ve Ebû Kerb ed-Darîr adlı şahsa bağlı olan bu fırkaya göre Muhammed b. Hanefiyye ölmemiştir. O, Medine'nin batısındaki Radva dağında yaşamakta, yanındaki bir aslan ve kaplan tarafından korunmakta, sabah akşam yiyeceği kendisine ulaştırılmaktadır. Bu durum Allah'ın takdir ettiği zamana kadar devam edecek, vakti geldiğinde mehdî olarak ortaya çıkıp hâkimiyetini kuracaktır. Bu düşünce Küseyyir ve Seyyid el-Himyârî'nin şiirlerinde de işlenmektedir (Sa'd b. Abdullah el-Kummî, s. 28-29; Eş'arî, s. 19). Medine'de bulunan ve kendisinin imam ve peygamber, İbnü'l-Hanefiyye'nin de ilâh olduğunu iddia eden ibâhî düşünceye sahip Hamza b. Umâre el-Berberî de bu gruba mensuptur.

Rizâmîyye. Rizâm b. Rezm'e mensup olmakla birlikte Râvendîyye bünyesinde mütalaa edilen ve Ebû Müslim-i Horasânî'ye sevgi ve bağlılık konusunda aşırılık gösteren bu gruba göre imâmet Ali b. Ebû Tâlib'den Muhammed b. Hanefiyye, Ebû Hâşim, Ali b. Abdullah, Muhammed b. Ali, Ebû Müslim'in adına faaliyet gös-

terdiği İbrâhim b. Muhammed ve daha sonra Ebû Müslim'e, bir başka rivayete göre ise önce Seffâh'a, ardından Ebû Müslim'e geçmiştir. Horasan'da ortaya çıkan ve Ebû Müslim ile sıkı bağlantısı bulunan bu fırkanın mensupları onun imâmette hak sahibi olduğunu, Allah'ın ruhunun kendisine hulûl ettiğini ve ruhların tenâsühünü iddia etmişlerdir. Ebû Müslim-i Horasânî'nin ölmediğini ileri süren Ebû Müslimiyye ile özdeşleşen bu fırka daha sonra ortaya çıkan, dini imamı bilmek ve emaneti yerine getirmek suretiyle kemale ermek diye anlayan, kemale erildiğinde ise yükümlülüklerin ortadan kalkacağını söyleyen Horasan ve Mâverâ-ünnehir bölgeleri Mukannaiyye ve Mübeyyiza gruplarının kaynağını teşkil etmiştir.

Emevîler devrinde çeşitli fırkalarıyla Şîa'nın aşırı bir kolunu oluşturan Keysânîyye'deki mehdî, gaybet, hulûl ve tenâsüh gibi anlayışların Irak mevâlisinde görülen Ârâmî-hiristiyan tesiriyle İran'daki bazı eski inanışların uzantıları olduğu belirtilmiştir (Watt, s. 53-56). Mezhep II. (VIII.) yüzyılın ortalarında itibaren süratle kaybolmaya başlamış, III. (IX.) yüzyıl başlarında varlığını sürdüren herhangi bir grubu kalmamıştır. İmâmete dair bazı görüşleriyle bedâ' ve rec'at konusundaki düşünceleri bir kısım düzenlemelerle İmâmîyye tarafından benimsenmiş, diğer fikirleri ve doktrinleri de İmâmî çizgide bulunduklarını iddia eden gâlf fırkalara intikal etmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Nâsi el-Ekber, *Mesâ'ilü'l-İmâme* (nşr. J. van Ess), Beyrut 1971, s. 24-41; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Tahran 1963, s. 21-23, 25-46, 48-50, 60, 64-70; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, s. 20-37, 41-47; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 18-23; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ülûm* (nşr. İbrâhim el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 49; Bağdâdî, *el-Farâğ* (Abdülhamîd), s. 38-53; İbn Hazm, *el-Faşl* (Umeyre), V, 35-36, 40, 41, 43; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 147-154; Neşvân el-Himyârî, *el-Hürû'l-'în* (nşr. Kemâl Mustafa), Kahire 1367/1948, s. 157-161; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, XXII, 81-82; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire 1977, II, 46-81; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. E. Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 53-56; B. Lewis, "Hâşimîyya", *EP* (Ing.), III, 265; A. A. Dickson, "Kaysân", a.e., IV, 836; W. Madelung, "Kaysânîyya", a.e., IV, 836-838; a.mlf., "Kuraybiyya", a.e., V, 433-434; E. Kohlberg, "al-Râwandîyya", a.e., VIII, 461-462; Vedâd el-Kâdî, "el-Keysânîyye", *Meusû'atü'l-hadâreti'l-İslâmiyye*, Amman 1989, s. 178-184; Mustafa Öz, "Gâliyye", *DİA*, XIII, 335-336.



MUSTAFA ÖZ

KEYYÂLİYYE

(القيانية)

Allah'ın

insanı Ahmed isminin şekline uygun olarak yarattığını ve kendisinin "kâim" olduğunu ileri süren Ahmed b. Keyyâl'e (III./IX. yüzyıl)

bağlı aşırı Şîî bir grup (bk. GÂLİYYE).

KEYYÂLİYYE

(القيانية)

Rifâiyye tarikatının İsmâil er-Rifâi'ye (ö. 656/1258)

nisbet edilen bir kolu (bk. RİFÂİYYE).

KEZZÂB

(bk. KİZB).

KIBLE

(القبة)

Başta namaz olmak üzere bazı ibadet ve davranışlarda yönelinen taraf, Kâbe.

Sözlükte "yön, yönelinen cihet veya şey" anlamına gelen **kible** terim olarak müslümanların namazda yönelmeleri gereken istikameti, Kâbe'yi ifade eder. Kâbe'ye yönelmek ayrıca ezan, ikâmet (kâmet), cenazenin defni, hayvan kesimi, dua gibi hususlarda da söz konusudur.

İslâm'dan Önceki Dinlerde Kible. Gerçek semâvî dinlerde gerekse diğer dinlerde inananların özellikle bazı bedenî ibadetleri yerine getirirken belli bir istikamete doğru yönelmeleri gerekli görülmüştür. Kutsala doğru olan bu yöneliş, bütün ferdî ve içtimâî alanları kapsamasına rağmen bir varlığı kendisinden başka bir gerçeklikle ilişkilendirmeyi hedeflediğinden bütün hakikatlerin bir araya geleceği bir merkez meydana getirir. Kutsalla bir şekilde irtibatlandırılan yer veya yönler insanlar tarafından seçilmiştir, sadece keşfedilmiştir. Çünkü kutsal mekânlar ilâhî bir işaretle belirlenmiştir. Nitekim Kâbe'nin yeri Hz. İbrâhim'e Allah tarafından gösterilmiş (el-Hac 22/26), Kudüs'teki mâbedin yeri de Dâvûd'ı Tanrı tarafından melek aracılığıyla bildirilmiştir (II. Samuel, 24/16-25). Ayrıca hemen bütün dinlerde kutsal kabul edilerek iba-

det anında kendilerine yönelinen bu tür mekânlarda mâbedler yapılmak suretiyle kutsallıkları teyit edilmiştir. Öte yandan bu mekânların doğu-batı, kuzey-güney gibi ana yönlerle ilişkileri bulunduğu gibi dünyanın her yerinden insanların buraya yönelmeleri sebebiyle bizzat kendileri de bir yön oluşturmıştır.

Mayalar ibadetlerinde güneşe doğru yönelirlerdi. Sâbiiler, Işık kralının ve Işık âleminin mekânı olduğuna ve nurla kaplı bulunduğu inandıkları için diğer ibadetlerinde olduğu gibi namazlarında da kuzeye dönmektedirler. Maniheistler de kâinatın en yüksek ve gök kubbenin orta kısmı kabul ettikleri için ibadetlerinde Kuzey kutbuna yönelmişlerdir. Harrânîler'in ise Güney kutbuna yöneldikleri bilinmektedir. Hinduizm'de tanrılara nisbet edilen özel mekânlar ve coğrafi yönlere yüklenilen mitolojik anlamlar sebebiyle tapınaklar farklı istikametlere doğru inşa edilmiştir. Ancak bir Hindu sabah kalktığında güneşe doğru eğilir ve yüzünü doğuya çevirerek sabah ibadetini yapar.

Yahudilik'te ibadetler Kudüs'e dönülerek yapılmakta olup bu yön "mizra" (doğu yönü) olarak adlandırılmaktadır. Kudüs'ün Dâvûd tarafından Yebûsiler'den alınışından sonra Rab Yahova, Dâvûd'a mâbedi inşa edeceği yeri melek aracılığıyla bildirmiş (II. Samuel, 24/16-25), oğlu Süleyman tarafından milâttan önce yaklaşık 950'lerde şetiya taşı üzerine mâbedin inşa edilmesinden itibaren Kudüs Yahudiliğin dinî merkezi haline gelmiştir (I. Krallar, 8/28-49). Süleyman döneminde başlayan bu uygulamaya Daniel'in kitabında da rastlanmaktadır. Onun Bâbil sürgününde dahi odasının pencerelerini Kudüs'e doğru açtığı ve önceleri yaptığı gibi günde üç defa diz çökerek Tanrı'nın huzurunda dua edip şükrettiği kaydedilmektedir (Daniel, 6/10). Kudüs'ü işgal eden Romalılar'ın mâbedi yıkmasından, hatta başka milletlerin Kudüs'ü ele geçirmesinden ve yahudilerin dünyanın değişik bölgelerine sürgün edilerek dağılmasından sonra da bütün dönemlerde Kudüs onların ibadet ederken yöneldikleri dinî bir merkez olma özelliğini korumuştur.

Kudüs Mâbedi'nin yıkılışından sonra dünyanın farklı bölgelerindeki sinagoglar (beyt ha-kneset) önceleri giriş kısımları, sonradan kibleleri Kudüs'e gelecek şekilde inşa edilmiştir. Sinagoglarda rulo halindeki el yazması Tevrat tomarlarının muhafaza edildiği, Aron ha-kodeş adı ve-

riken ve camilerdeki mihraba benzeyen özel bölümler de Kudüs'e yönelik yapılmıştır. Yahudiler sinagoglarda olduğu gibi evlerinde de ibadet ederken Kudüs'e doğru yönelmektedirler.

Diğer Sâmi milletler gibi İbrânîler'in temel yönünü tesbitte güneşin doğuşu belirleyici bir rol oynamış, günlük hayatlarında da doğu yönü onlar için önemli olmuştur. Ahd-i Atık'te bu yöne "mizrah" (Yeşu, 4/19), "mizrah şemeş" (gün doğusu) (Sayılar, 21/11; Hâkimler, 11/18) veya sadece moşa (yükselmek) (Mezmurlar, 75/6) şeklinde atıflarda bulunulmuştur. Diğer yönler de tanımlarını doğuya nisbetle almışlardır. Buna göre batı "arka" (Yoel, 2/20), kuzey "sol" (Tekvîn, 14/15) ve güney de "sağ" (I. Samuel, 23/24) olarak nitelendirilmiştir. Kuzey yönü daha çok mitolojik temalarla ilişkilendirilmiştir (Yeremya, 4/6; Yoel, 2/20). Güneşin doğuş yönü "ön" olarak kabul edilmiş, Kudüs Mâbedi'nin doğu kapısı, güneş ışıkları ilkbaharda ve gündönümünde mâbedin iç mekânlarına girecek şekilde yapılmıştır. Nitekim Hezekiel'in rüyelerinde bu kapıdan "doğuya bakan kapı" ifadesiyle bahsedilmektedir (Hezekiel, 43/1-5).

Hristiyanlar ibadetlerini doğuya yönelerek yapmaktadırlar. Çünkü İsa Mesîh doğuda, Beytlehem'de doğmuş (Matta, 2/1), onun doğumu üzerine müneccimler doğudan gelmişler, doğumuna işaret eden yıldızları da doğuda görmüşlerdir (Matta, 2/1-2). Matta İncili'nde İsa'nın tekrar gelişinin de doğudan olacağına işaret edilmektedir (Matta, 24/27). Bizans İmparatorluğu döneminde Kudüs hristiyanların eline geçmesine ve onlara göre de kutsal sayılmasına rağmen ilk Kıptî ve Doğu kiliseleriyle daha sonraki dönemlerde Batı kiliseleri doğuya dönük olarak yapılmıştır. Süryânî mimarisinde de bütün kiliseler İsa'nın doğudan geri döneceği inancı gereği bu yöne doğru inşa edilmiş, mezbahın orta bölümünde "kduş-kudşin" olarak adlandırılan niş şeklindeki kısım da İsa'ya taç olarak süslenmiştir.

Beytlehem'de inşa edilen Doğu Kilisesi doğuda bulunduğundan kilise binalarındaki yön geleneği kökenlerini, yahudi sinagoglarının Kudüs Mâbedi'ne doğru şeklindeki coğrafi yönlendirilişinden ziyade Greko-Romen mâbedlerinin doğuya doğru şeklindeki evrensel yönlendirilişinden alır. Genellikle ilk kiliseler bir doğu-batı eksenî üzerinde yönlendirilmiştir. Bununla birlikte en eski kiliseler ve IV. yüzyıldaki büyük Konstantin bazilikalarının giri-

leri doğuda olmak üzere kibleleri batıyı gösterecek tarzda inşa edilmiştir. V. yüzyıla birlikte bu plan, kiliselerin girişleri batıda ve çoğunlukla yarım daire şeklindeki "altar" denilen çıkıntılı kısımları doğuda olacak şekilde düzenlenmiştir. Buna rağmen altların doğuda bulunması, ibadet eden her hristiyanın yüzünü doğuya döndürmüş olduğu anlamına gelmemektedir. Çünkü modern uygulamaya göre bir kilisede bulunan oturaklar ibadete katılanların farklı yönlere dönecekleri şekilde yerleştirilebilmektedir.

Mânevî bir sebebe bağlı olmamakla birlikte daha sonraki dönemlerde kiliselerin doğuya döndürülmesine eskatolojik bir anlam da yüklenmiştir. İsa'nın tekrar dönüşünün doğudan olacağı Matta İncili'nde ifade edildiğinden (24/27) hristiyanlar ibadetlerinde doğuya dönmüşlerdir. İlk bazilikalarda yarım daire şeklindeki çıkıntılı kısımda bulunan ve "insanoğlunun işareti" sayılan geniş bir haç dualarda odak noktası olmuştur.

Modern insanın belirli bir tarafa yönelme sembolizmini zayıf bulabileceği, ayrıca yer darlığı sebebiyle şehirlerde geleneğe uygun kilise inşa etmenin zorluğu dikate alınarak son zamanlarda kiliselerin pusulasız inşa edilmesi âdet olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

- H. Lesêtre, "Orient", *DB*, IV/II, s. 1866; J. Soustelle, "Les religions du Mexique", *Histoire de religions* (ed. M. Brillant), Paris, ts., V, 48; Shmuel Himelstein, "Mizrah", *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion* (ed. Zwi Werblowsky - G. Wigoder), Oxford 1997, s. 474; Elif Keser, *Tur Abdin: Süryani Ortodoks Dini Mimarisi*, İstanbul 2002, s. 97, 119; A. Bride, "Eglises", *Catholicisme*, III, 1443-1444; B. S. Childs, "Orientation", *IDB*, III, 608-609; C. Vogel, "Orientation of Churches", *New Catholic Encyclopedia*, Washington 1967, X, 766-767; L. Lévy, "Eglise", *EU*, V, 990; M. Eliade - L. E. Sullivan, "Orientation", *ER*, XI, 105-108; J. P. Brereton, "Sacred Space", *a.e.*, XII, 526-535.



AHMET GÜÇ

İslâm'da Kible. Diğer semavî dinlerdeki gibi İslâm inancına göre de Allah mekândan münezzeh olmakla birlikte özellikle sembolik birtakım bedenî hareketlerin söz konusu olduğu bazı ibadetlerde yön tasavvuru, ibadetin belli bir yöne dönmek suretiyle ifası, gerek ibadet disiplini gerekse kişinin mânevî bir merkezle bütünleşmesi açısından gerekli görülmüştür. Bu durum, insanın mutlak ve aşkın olan Allah'la içte ve mânevî planda bütünleşmesi için önemli bir vasıta olduğu gibi bu

bütünleşme ve birliğin (tevhid) dışta ve sosyal alandaki tezahürü de aynı mânevî merkeze yönelen insanların (ümme) birliğini temsil aracı olarak büyük önem taşır. Hz. Peygamber'in, "Sizden biri kibleye yöneldiği zaman Allah'a yönelmiş olur" (*Müşned*, III, 24; Ebû Dâvûd, "Şalât", 22) ve, "Kim bizim namazımızı kılar, kiblemize yönelir, kestiğimiz hayvanın etini yerse o Allah'ın ve resulünün güvencesi altındaki müslümandır; Allah'ın verdiği güvenceyi bozmayın" (Buhârî, "Şalât", 28) meâlindeki hadislerden ilki kiblenin iç ve mânevî, diğeri de dış ve maddî alandaki işlev ve önemini ortaya koymaktadır. Son hadis ve aynı muhtevadaki diğer bazı hadisler (bk. Buhârî, a.y.), Resûl-i Ekrem'in davetini kabul eden müslümanları diğer din bağlilarından ayıran ve İslâm ümmetine mensubiyetin görünürdeki işaretleri olan belli başlı davranışları açıklamakta, namazın bir şartı ve parçası olduğu halde kiblenin ayrıca zikredilmesi de ona atfedilen önemi göstermektedir (İbn Hâcer, III, 52-53).

Her mânevî oluş temelde ferdî bir mahiyet taşır. Aynı ruhî ve mânevî temayülere sahip bulunan insanlar arasında birlik ve bütünleşme de ancak ortak maddî ve içtimâî tezahürlerle mümkün olur. Kur'an-ı Kerim'de her ümmetin yöneldiği bir kiblesi bulunduğu yapılan vurgu (el-Bakara 2/148), maddî ve mânevî alanda ortak şuura bağlı bir toplumun teşekkülünde kiblenin son derece önemli rol oynadığını göstermektedir (Elmalılı, I, 533). Gerek mânevî ferdî derinlik ve olgunluk gerekse ortak toplumsal kimlik bakımından namaz ve kiblenin sahip olduğu merkezi rol sebebiyle İslâm ümmetine mensubiyet ehl-i salât veya daha yaygın olarak ehl-i kible şeklinde ifade edilmiş, din yorumları ne kadar farklı ve aşırı olursa olsun temel çerçevenin dışına çıkmadıkça bütün mezhep ve fırkalar ehl-i kible olarak müslüman sayılmıştır (bk. EHL-i KIBLE).

Kur'an-ı Kerim'de kible kelimesi beş âyette yedi defa tekrarlanmakta (el-Bakara 2/142-145; Yûnus 10/87), konuyla ilgili hükümler ayrıca muhtelif âyetlerde (el-Bakara 2/115, 146-150) ve birçok hadiste (Wensinck, *el-Mu'cem*, "kbl" md.) yer almaktadır. Yûnus sûresindeki âyette kible çeşitli yorumlara göre namazda yönelecek taraf şeklindeki terim anlamıyla veya mecazen mescid mânasında geçmekte, Bakara sûresinin 115. âyetinde doğunun da batının da Allah'a ait oldu-

ğu, hangi tarafa dönülürse dönülsün Allah'ın zâtıyla karşılaşılacağı ifade edilmektedir. Bakara sûresindeki diğer âyetler ise (142-150) kiblenin nihai olarak Kudüs'ten Kâbe istikametine çevrilişini ve bu konuda meydana gelen polemiklere verilen ilâhî cevabı konu edinmektedir. Namaz dışındaki diğer bazı ibadet ve davranışlarda kibleye dönülmesiyle ilgili fikhî ahkâm ise daha çok bu konudaki hadislere dayanır.

Kiblenin Tahvili. İslâm kaynaklarına göre Kâbe Hz. İbrâhim'den beri kible idi. Kiblenin Kâbe'ye çevrilmesi üzerine yahudilerin takındığı tutumu kınayan âyetlerde (el-Bakara 2/144-146) Ehl-i kitabın gerçeği bilmekte, fakat gizlemekte olduğunun ifade edilmesi müfessirlerce bu hususun onlara gönderilen ilâhî kitaplar da da teyit edildiği şeklinde yorumlanır (Mukâtil b. Süleyman, I, 148; Taberî, II, 15, 16-17; Kurtubî, II, 151). İslâmiyet'in zuhurundan önce Hanîfler de Kâbe'ye saygı gösteriyor ve ona doğru yönelerek namaz kılıyorlardı (Cevâd Ali, III, 472-475; Shtober, VI [1999], s. 85-86). Putlara tapmayan ve ilk müslümanlardan olduğu bilinen Ebû Zer el-Gıfârî'nin belirttiğine göre müslüman olmadan iki veya üç yıl önce namaz kılmaya başlamış, hangi tarafa döndüğü sorulduğunda da "rabbin beni döndürdüğü tarafa" cevabını vererek (Müslim, "Fezâ'ilü's-şâhâbe", 132) belirli bir istikamet aramadığını ifade etmiş, Mekke'ye geldiğinde de Kâbe'nin yanına gidip Müslümanlığını ilân etmiştir. Hz. Peygamber'in hicretten önce on yıl boyunca kible olarak hangi tarafa yöneldiği konusunda kesin bir bilgi bulunmamakta, bu hususta üç farklı rivayet zikredilmektedir. Katâde'den nakledilen rivayete göre Resûl-i Ekrem Mekke döneminde Kudüs'e yönelerek namaz kılmıştır. İbn Cüreyc, Resûlullah'ın önceleri Kâbe'ye, daha sonra Kudüs'e yönelerek namaz kıldığını kaydeder. Bu iki rivayet çerçevesinde ensarın da hicretten önce iki veya üç yıl boyunca Kudüs'e doğru namaz kıldığını belirtilir. İbn Abbas'tan nakledilen ve bu iki görüşü telif eden rivayete göre ise Hz. Peygamber Kâbe'yi önüne alarak Kudüs'e doğru namaz kılmaktaydı (İbn Sa'd, I, 243; Taberî, I, 400; II, 4, 8; Fahreddin er-Râzî, IV, 110; Kurtubî, II, 150). İbn Abbas, namazın mi'rac gecesini Kudüs'e doğru farz kıldığını kaydeder (İbn Seyyidünnâs, I, 367). Medineli müslümanlardan olup İkinci Akabe Biatı'na katılan ve Resûl-i Ekrem'e ilk biat eden Berâ b. Ma'rûr, Kâbe'ye arkasını dönmeyeceğini belirterek

Mekke'ye doğru namaz kılarırken diğer müslümanlar Hz. Peygamber'in Kudüs'e yöneldiğini ileri sürerek ona uymadılar. Mekke'ye geldiklerinde Berâ durumu Resûlullah'a anlatınca böyle yapmamasını ve bulunduğu kible üzerine sabretmesini istemiş, o da Kudüs'e yönelerek namaz kılmıştır (İbn Hişâm, II, 439-440). Bununla birlikte Berâ b. Ma'rûr, hicretten bir ay kadar önce vefat edeceğini hissedince Kâbe'ye doğru defnedilmesini vasiyet etmiştir (*Dîâ*, V, 470).

Mekke dönemiyle ilgili rivayetlerin farklılığına karşılık hicretten sonra belli bir süre Kudüs'ün kible olduğu hususunda görüş birliği vardır. Hz. Peygamber Medine'ye geldiğinde Tevrat'ta kendisi hakkında bilgi sahibi olan yahudilerin çoğunlukta bulunduğunu görünce onlarla iyi ilişkiler kurup kendisine tâbi olmalarını umarak namazda yine kutsal bir mâbedin (Mescid-i Aksâ) yer aldığı Kudüs'e yöneldi. Bu uygulamanın dayanağı konusunda Resûl-i Ekrem'in muhayyer bırakıldığı ve onun da belirtilen amaçla tercihini Kudüs yönünde kullandığı yahut bunu Allah'ın emriyle yaptığı şeklinde ulemâ arasında iki farklı yaklaşım mevcuttur. Bu iki yaklaşım, aynı zamanda Kur'an'ın sünneti neshedip etmeyeceği konusundaki görüş ayrılığının da gerekçelerinden biridir (Mukâtil b. Süleyman, I, 144; Taberî, I, 400; II, 4, 13; Nevevî, V, 9; İbn Hacer, III, 59).

Medine döneminde Kudüs'ün ne kadar süreyle kible olarak kaldığı hususuna gelince dokuz, on, on üç, on sekiz, on dokuz ay veya iki yıl gibi isnadı zayıf rivayetler (Şâmî, III, 541) bir tarafa bırakılırsa genel olarak hicretten on altı veya on yedi ay sonra kiblenin Kâbe'ye çevrildiği kabul edilir (Buhârî, "Şalât", 31, "Tefsîr", 18; Müslim, "Mesâcid", 11-12). Bu süre içinde Hz. Peygamber Kudüs'e yönelerek namaz kılmakla birlikte ilgili âyette de, "Biz senin yüzünü gökyüzüne çevirdiğini biliyoruz. Şimdi seni hoşnut olacağın kibleye döndüreceğiz" (el-Bakara 2/144) denilerek işaret edildiği üzere Kâbe'nin kible yapılmasını arzulamakta ve bu hususta bir vahiy beklemekteydi. Bu arzunun, yahudilerin, "O ve ashâbı kiblelerinin neresi olduğunu bilmiyorlardı, biz öğrettik" (Taberî, I, 400; II, 13) veya, "O bize muhalefet ediyor, ama kiblemize uyuyor" (İbn Hacer, III, 59) şeklindeki sözlerinden duyduğu üzüntüden kaynaklandığı yahut yahudilerin İslâm'a girmesinden ümidini kesmesi, Kâbe'nin Hz. İbrâhim'in kiblesi ol-

ması ve Araplar'ı İslâm'a davet için daha uygun bulması sebebiyle bunu arzuladığı kaydedilir (Kurtubî, II, 150). Âyetin devamında yer alan, "Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir. Siz de -ey inananlar- nerede olursanız olun yüzlerinizi ona doğru çevirin" hükmü bu dua ve beklentinin ilâhî irade tarafından onaylandığını ve kalıcı bir ilke olarak vazedildiğini bildirmekte, müteakip âyetler de Ehl-i kitap ile müslümanların kiblelerinin kesin bir şekilde ayrıldığını vurgulayarak Kâbe'ye dönme hükmünü pekiştirmektedir (el-Bakara 2/145, 148-150).

Kiblenin Kudüs'ten Kâbe yönüne çevrilisinin ögle veya ikindi namazı sırasında gerçekleştiği ve namazın iki rek'atının Kudüs'e, son iki rek'atının Mekke'ye yönelik kılındığı, yahut vahyin namaz dışında indiği ve ilk olarak ikindi namazının Kâbe'ye yönelik kılındığı şeklinde farklı rivayetler nakledilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in Mescid-i Nebevî'de ögle namazını kılariken kiblenin değiştiğine dair bir rivayet nakledilirse de Bısr b. Berâ b. Ma'rûr'un annesini ziyarete gittiğinde Benî Selime Mescidi'nde ögle namazı kıldığı sırada kiblenin değiştiği ve bundan dolayı da buranın Mescidü'l-kibleteyn diye anıldığı rivayeti daha sağlam kabul edilmektedir (İbn Sa'd, I, 242; Kurtubî, II, 148-149; İbn Hacer, III, 60; Şâmî, III, 538). İkinciyle ilgili rivayet de Kâbe'ye doğru tam olarak kılınan ilk namaz olarak yorumlanabilir (Şevkânî, *Neylül-evlâr*, II, 187). Bu sırada Resûl-i Ekrem ile birlikte namaz kılan bir kişinin ensardan ikindi namazını kılmakta olan bir grubun yanına geldiği ve kendilerine kiblenin değiştiğini söylemesi üzerine onların da dönerek Kâbe'ye yöneldikleri (Buhârî, "Şalât", 31), aynı durumun ertesi gün Kubâ'da sabah namazı sırasında gerçekleştiği ve kiblenin değiştiğini öğrenen müslümanların namazda Kâbe'ye döndükleri rivayet edilir (Buhârî, "Şalât", 32, "Tefsîr", 14, 16-17; Müslim, "Mesâcid", 13). Her iki yerde de kiblenin değiştiğini haber veren sahâbînin Abbâd b. Bısr olduğu kaydedilir (İbn Hacer, I, 169; Şâmî, III, 538).

İlgili âyetlere de yansıdığı üzere kiblenin bu şekilde tahvili yahudiler, münafıklar ve müşrikler tarafından önemli bir polemik konusu yapılmış, müslümanların kendileriyle paylaştıkları kiblenin değişmesine yahudiler tenkit ve alayla tepki göstererek, "O (peygamber) bizim kiblemizi hasetten dolayı terketti, çünkü bizim kiblemiz peygamberlerin kiblesidir.

Bizim kiblemiz üzere kalsaydı beklediğimiz peygamber olmasını umardık"; münafıklar "Doğum yerini özlediği için kiblesini değiştirdi. Bir zaman bir kible, sonra başkası, ne oluyorlar?"; müşrikler ise kendi yandaşlarına yönelik, "Dinini şaşırdı, doğru yolda olduğunuzu görerek size yöneldi, sizin dininize girebilir" şeklindeki sözlerle müslümanları tereddüde sürükleyip tahrik etmeye çalıştılar (Mukâtil b. Süleyman, I, 144-145; Taberî, I, 399-400; II, 2-3, 5, 9). Kur'an, "süfehâ (dar kafalı, beyinsiz) kimseler" olarak nitelendirdiği bu grupların giriştiği fesat ve dedikodu kampanyasını sert bir dille eleştirerek doğunun da batının da Allah'a ait olduğunu ve Allah'ın dilediğini doğru yola ileteceğini, müslümanların başlı başına seçkin bir ümmet kılındığını, kible değişikliğinin de Hz. Peygamber'e içten bağlı olanlarla iki yüzlülere ayırt etmek için yapıldığını, bu sebeple kible tahvilinin inanmayanlara ağır geleceğini bildirdi (el-Bakara 2/142-143). Bu açıklama muhaliflere bir cevap, müslümanlar için de moral kaynağı oldu. Çünkü herhangi bir yön bizzat kendinden dolayı kible olamaz. Allah kulları için bir yönü kible olarak belirlediği için o yön kible olur (Fahreddin er-Râzî, IV, 18, 93). Onların, eğer Kâbe gerçek kible ise daha önce kılınan namazların geçersiz olacağı ve o durumda ölenlerin sapıklık üzere ölmüş olacakları şeklindeki iddiaları ve bazı müslümanların da zihinlerinin bu sorularla meşgul olması üzerine Bakara sûresinin 143. âyetinde müminlerin amellerinin asla zayıf edilmeyeceği belirtilerek şüpheler ortadan kaldırılmış ve inkârcılar susturulmuş oldu.

Kiblenin önce Kudüs'e, ardından Kâbe'ye çevrilmesi hem geleneksel olarak Kâbe'ye bağlı olan Arap müslümanları, hem kutsal kitaplarında Hz. Peygamber hakkında bilgi sahibi olan ve onun kendilerine muhalefetini inkârları için bahane olarak kullanmaya hazır yahudiler açısından önemli bir sınavdı. Nitekim bu olay üzerine yukarıda işaret edilen tepkileri ve inananları tereddüde sevkedecek tavırlarıyla münafıklar inkârlarını açığa vurmuşlar, yahudiler ve müşrikler de küfürlerinde ısrar etmişlerdir (a.g.e., IV, 104-105). Hicret sonrasında Medine'de siyasi ve hukukî kimliğiyle oluşan yeni İslâm toplumunun sağlam temellere dayanması açısından dinî mensubiyetin en esaslı tezahürlerinin başında gelen kible konusu son derece önemli bir işlev gördü. Bu suretle İslâm toplumuna gönülden bağlı olanlarla olmayanlar kesin şekilde ortaya çıkarak

saflar iyice belirgin hale geldi, kiblenin tahviliyle ilgili son âyetinde de (el-Bakara 2/150) işaret edildiği üzere inkâr ehlinin kible konusunda müslümanlar aleyhine ileri sürebilecekleri tutarlı bir gerekçeleri kalmadı. Böylece "Allah'ın evi" (beytullah) diye nitelenen Kâbe, Allah'ın huzurunda duruşun ve O'na yönelişin en derin ve somut ifadesi sayılan namaz başta olmak üzere çeşitli ibadet ve davranışlarda yönelinen, bu bakımdan İslâm ümmetinin birliğinin en önemli tezahür ve sembolü olarak nihai kible yapılmıştır.

Fıkhi Hükümler. İster farz ister nâfile olsun namaz kılariken kibleye yönelmek (istikbâl-i kible) namazın geçerlilik şartlarından biri olup bazı zorunluluk ve ruhsat halleri dışında bu şarta uyulmazsa namaz sahih olmaz (aş. bk.). Dört mezhebe göre de Mescid-i Harâm'da namaz kılan kimsenin yüzünü ve yönünü bizzat Kâbe binasına çevirmesi şarttır. Bu sebeple Mescid-i Harâm'da cemaatle namaz kılınırken saflar Kâbe'yi çevreler; düz bir saf oluşması halinde Kâbe hizasında olmayanların namazı geçersizdir. Hicr'in Kâbe'den olup olmadığı konusundaki görüş ayrılığına bağlı olarak Hanefiler, Mâlikîler'in çoğunluğu ve Şâfiî mezhebinde sahih kabul edilen görüş sadece Hicr'e yönelmeyi yeterli bulmazken Hanbelîler, bazı Mâlikî âlimleri ve Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre sadece Hicr'e yönelerek kılınan namaz da geçerlidir. Kâbe'den uzakta olan kimselerin ise Kâbe'nin bizzat kendisine değil bulunduğu tarafa yönelmesi yeterlidir. Fakihler, bu yönelişte küçük kaymaları kbleden sapma telakki etmemekte ve genel olarak Kâbe'nin bulunduğu noktadan 45 dereceye kadar sağa ve sola sapmalar bu çerçevede düşünülmektedir. Ayrıca kible olarak Kâbe'nin yeri esas teşkil ettiğinden binanın alt ve üst istikametleri de kible sayılır (Kâbe'nin içinde veya üstünde kılınacak namazlarda kible için bk. KÂBE).

Kâbe'ye uzak bölgelerde kiblenin nasıl tayin edileceği hususu öteden beri fakihleri fazlasıyla meşgul etmiş bir konudur. Müslümanların namaz kılacağı cami ve mescidlerin kiblesi hakkında ilâve bir araştırma yapmaya gerek kalmaksızın onların kiblelerine tâbi olmak yeterli sayılır. Bunun dışında yön tayiniyle ilgili bilgi ve tecrübelerden hareketle araştırma yapılarak kible tesbit edilir. Bu konuda zann-ı gâlib yeterli olup bizzat Kâbe'ye isabet zorunluluğu yoktur. Yabancı bir ülke veya şehirde bulunan kimse kible isti-

kametini bilmiyorsa öncelikle o yöre halkından kimselere sorarak ona göre hareket eder. Doğru söyledikleri hususunda ağırlıklı kanaate ulaşmadıkça bu konuda şahitlikleri geçerli sayılmayan kâfir, fâsık ve çocukların verdiği habere itibar edilmez. Ayrıca yanında soracak kimse yoksa kapı çalıp sorması da gerekmez. Soracak kimse bulunmaması halinde pusula, yıldızlar, güneş ve ay gibi işaretlerden hareketle gerekli araştırmayı yapar ve kible olduğuna kanaat getirdiği tarafa yönelerek namaz kılar. Kible yönünü tesbit ehliyeti dinî bilgiyle değil çeşitli araç ve gereçler yahut tabii işaretlerle yön tayini konusunda bilgi sahibi olmakla elde edilir. Fukaha bu hususta bilgi ve yetenek sahibi olan kimsenin dinî konularda müctehid gibi başkalarının kanaatine uymasının, yani başkasını taklit etmesinin câiz olmadığını belirtir. Kible tesbiti hususunda bilgi sahibi olmayanların ise başkasına uymaları gerekir. Uymadan kendi arzusuna göre kılması halinde Hanefî ve Mâlikîler'e göre hatalı olduğu bilinmedikçe namazı geçerlidir. Şâfiî ve Hanbelîler'e göre ise kibleye isabet etse bile namazı yeniden kılması gerekir.

Bir kimse, kendi araştırma ve görüşüne göre kible belirleyip ona göre namaz kıldıktan sonra kibleyi kesin olarak bilen birisi doğru yönü haber verecek veya kendi ihtihadiyla hata ettiğini anlayıp görüş değiştirecek olursa Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre namaz tamamlanmışsa iade etmez, ancak yeni kılacağı namazı ikinci yöne doğru eda eder. Namaz sırasında haber verilmiş veya kanaati değişmişse o tarafa dönerek namazını tamamlar. Mâlikîler'e göre namaz sırasında görüşü değişmişse namazı keserek yeniden kılması gerekir. Namazı tamamlamışsa iade etmesi gerekli değilse de menduptur. Kible konusunda herhangi bir şüphe duymadan ve araştırmaya gerek görmeden namaz kılan kimse daha sonra hata ettiğini anlarsa Hanefî ve Mâlikîler'e göre henüz tamamlanmışsa namazı bozulur. Hanbelîler'e ve Şâfiî mezhebinde bir görüşe göre ise bununla bir önceki durum arasında fark yoktur. Şâfiî mezhebinde kuvvetli görüş namazın iade edileceği yönündedir.

Kible tayini konusunda farklı görüşlere sahip iki kişi birbirine imamlık yapamaz. Çünkü her biri diğerinin hatalı olduğu kanaatinde. Bu hüküm dört mezhep fakihlerinin genel görüşü olup Ebû Sevr ve İbn Kudâme gibi bazı âlimler, her birinin

diğerinin namazının geçerli olduğuna inanması sebebiyle ona uyabileceği görüşündedir. Yön konusunda ittifak olup da sağa veya sola hafif dönme hususunda farklı kanaat bulunması uymaya engel değildir. Hanefîler'e göre imama uyan kimse namaz sırasında farklı bir kanaate varırsa o tarafa dönemez; zira kasten imama uymadığı için cemaatle namazı bozulur. İmama uyarak namazı tamamlaması halinde de kendince kible sayılmayan bir tarafa yönelerek kıldığı için namazı geçersiz olduğundan daha sonra namazı yeniden kılması gerekir. Diğer üç mezhebe göre ise imamdan ayrılmaya niyet ederek namazını ayrı olarak tamamlar.

Kible tesbiti konusunda bilgi sahibi olan bir kişi havanın bulutlu veya karanlık olması, bulunduğu yerden dışarı çıkamaması yahut belirtilerin çelişmesi sebebiyle değerlendirmesinde kesin bir sonuca varamaması durumunda gönlünün yattığı tarafa yönelerek namazını kılar.

Kâbe'ye yönelmenin nasıl gerçekleşeceği hususunda fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Hanefî ve Şâfiîler'e göre bunda esas yüz değil göğsün kible yönüne dönük olmasıdır. Mâlikî ve Hanbelîler'e göre ise ayakların o tarafa yönelmesi esastır. Yüzün kibleye yönelik olması dört mezhebe göre de sünnet olup terki mekruhtur. Bu hükümler ayakta ve oturarak namaz kılanlar için söz konusudur. Hastalık vb. sebeplerle sırt üstü veya yan yatarak namaz kılmak zorunda olanların güçleri yetiyorsa yüzlerini kible tarafına çevirmeleri gerekir.

Dört mezhep imamı hasta, bağılı gibi fizikî bir engeli olan kimsenin kibleye dönmemesi halinde kolayına gelecek şekilde namaz kılacağı hususunda görüş birliği içindedir. Şâfiîler ile Hanefî mezhebinden Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed, kible şartının ancak o kişiyi kibleye yöneltecek birinin bulunmaması halinde düşeceğini belirtirler. Kibleye yönelmeye düşman veya yırtıcı hayvan korkusu, sel ve yangın gibi dinî bakımdan geçerli sayılan bir engel varsa kişi yönelebildiği tarafa doğru ve gerekirse ima ile namaz kılar. Ayrıca çeşitli mezheplere göre kâfile arka daşlarından geri kalma endişesi, bineğinden inmesi halinde malının çalınması veya elbisesinin çamura bulanması, yahut yalnız başına kalma veya kendi kendine tekrar binememe korkusu da geçerli bir özür sayılmıştır. Bu çerçevede günümüzdeki nakil vasıtalarıyla yolculuk sırasında da bu şekilde namaz kılınabileceği açık-

tır. Ancak mümkünse mola sırasında kılmak daha uygundur. Dört mezhebe göre imkân dahilinde olması sebebiyle gemide farz namaz kılan kimsenin bütün namaz boyunca kibleye yönelmesi gerekir. Gemi döndükçe namaz kılan kimse de yönünü kibleye doğru sabit tutmak için döner.

Hz. Peygamber'in uygulamasından hareketle fakihler, yolculuk sırasında herhangi bir özür bulunmasa da binek üzerinde kableden başka tarafa yönelerek ima ile nâfile namaz (farz dışındaki sünnetler ve vitir dahil) kılınabileceği hususunda görüş birliği içindedir. Şâfiîler ve bazı Hanbelîler, yaya yolcuların da kibleye yönelerek başladıktan sonra bu şekilde nâfile namaz kılacaklarını belirtirler. Ayrıca diğer üç mezhebin aksine Mâlikîler, ancak namazın kısa şekliyle kılınabileceği (kasr) bir yolculukta bunun yapılabileceği görüşündedir.

Kibleye yönelmek namaz dışında diğer bazı ibadetler veya ibadet anlamı taşıyan davranışlarda da söz konusudur. Hatta bazı âlimler bunu, "Aksine delil bulunmadıkça her taatte kibleye dönülür" şeklinde bir kural olarak ifade etmişlerdir (Şemseddin İbn Müflih, I, 152). Hz. Peygamber'in ve sahâbenin uygulamaları ile tavsiyelerinden hareketle ezan, ikâmet, dua, abdest, teyemmüm, Kur'an okuma, zemzem suyu içme, uyuma, hayvan kesme sırasında kibleye yönelme ve ayrıca ölmek üzere olan kimseyi kibleye doğru çevirmek ve ölüyü kibleye yönelik olarak gömmek müstehap kabul edilmiştir. Gerek namazla ilgisi gerekse başlı başına dinî bir sembol olması sebebiyle ezan sırasında kibleye yönelmek özellikle önem taşımakta, bu sırada kibleye yönelmemek mütevâtir sünneti terkten dolayı mekruh kabul edilmektedir. Ancak sesin daha iyi duyulabilmesi için belli durumlarda sağa sola yönelmek veya minarede dönmek meşrû sayılmıştır.

Açık arazide tuvalet ihtiyacı giderilirken kibleye ön veya arkanın dönülmesini fakihlerin çoğunluğunun câiz görmemesi, İmam Mâlik ve Şâfiî'nin kapalı mekânda bulunulduğunda, Ahmed b. Hanbelî'nin ise iki durumda da câiz görmesi, bu konuda birbiriyle çelişen hadis rivayetlerinin bulunmasından (Buhârî, "Vudû", 14; Müslim, "Tahâret", 57, 59-60, 62; İbn Mâce, "Tahâret", 17-18) ve bunlarla ilgili yorumların farklılığından kaynaklanmaktadır.

Şekilde Z, kiblesi bulunacak yerin zeniti (baş ucu) ve SZPN meridyeni, P kutup, M Mekke'nin zeniti, GLJ ufuk, MPL Mekke'nin meridyeni, ZMK M'nin yükseklik dairesi, MHJ kutbu P olan büyük daire, PN = φ , PL = φ_m ve $\angle MPZ = \Delta$ 'dır; bulunmak istenen ise SK = q'dur. Menelaus teoremi yardımıyla aşağıdaki eşitlik elde edilir: $\frac{\sin MP}{\sin MH} = \frac{\sin \angle MHP}{\sin \angle MPH}$ yani $\frac{\cos \varphi_m}{\cos \varphi} = \frac{\sin 90^\circ}{\sin \Delta}$ Burada $\angle F$ bilinir. θ_1 , $\angle F$ açısının tamlayanıdır. Böylece eşitlik $\frac{\sin \angle F}{\sin \angle PLF} = \frac{\sin PL}{\sin PF}$ yani $\frac{\cos \theta_1}{\sin 90^\circ} = \frac{\sin \varphi_m}{\sin PF}$ haline gelir. PF bilinir $\theta_2 = PF$ 'dir. FN = PN - PF = $\varphi - \theta_2$ olduğundan θ_3 , FN'yi verir. Yine Menelaus teoreminden aşağıdaki oranlar elde edilir: $\frac{\sin FZ}{\cos \theta_4} = \frac{\sin HF}{\cos \theta_1}$ yani $\frac{\cos \theta_4}{\cos \theta_1} = \frac{\sin 90^\circ}{\cos \theta_1}$ ve $\frac{\sin \angle G}{\sin \angle F} = \frac{\sin FN}{\sin GN}$ yani $\frac{\sin \theta_4}{\cos \theta_1} = \frac{\sin \theta_3}{\sin GN}$ ve buradan $q = SK = 90^\circ - GN$ olarak bulunur.

Kible tayini konusunda Şemseddin el-Halîf'nin (ö. 800/1397 [?]) yaptığı çalışma da büyük önem taşımaktadır. Halîf, 10°'den 56°'ye kadar φ 'nin ve 1°'den 60°'ye kadar Δ 'nın her derecesi için q (φ , φ_m , Δ) değerini ölçerek bir tablo hazırlamıştır. Bu tabloyu nasıl oluşturduğundan bahsetmez; ancak tabloyu vermeden önce Hasan b. Ali el-Merrâkûşî'nin (ö. 660/1262 [?]) metodunun uygunluğundan söz eder. Bu yönteme göre önce $\sinh = \sin(\varphi + \varphi_m) - \text{Vers} \Delta \frac{\cos \varphi_m \cos \varphi}{R}$ bulunur, sonra aşağıdaki formül yardımıyla q değeri tesbit edilir:

$$q = \arccos \left[\frac{R \left[\frac{\sinh \tan \varphi}{R} - \frac{R \sin \delta}{\cos \varphi} \right]}{\cosh} \right]$$

Halîf bu formülle kırk dört önemli yer için kible tayini yapmış ve bunları tablolar halinde vermiştir.

Günümüzde pratik ve bilimsel metotların dışında -aslında bilimsel metotların pratik sonucu olarak- en kolay ve en hatasız kible tayini, namaz vakitlerini gösteren duvar takvimlerindeki "kible saati"nde gölgelerin uzandığı yöne dönmekle yapılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Birûni, *The Determination of the Coordinates of Cities* (trc. Jamil Ali), Beirut 1967, s. 12-13, 199, 241-263; J. B. Delambre, *Historie de l'astronomie du moyen âge*, Paris 1819, s. 57-60; L. A. Sédillot, *Prolégomènes des tables astronomiques d'Ouloug-Beg: Traduction et commentaire*, Paris 1853; E. S. Kennedy, *A Commentary upon Birûni's Kitâb Tahdîd al-Amâkin*, Beyrut 1973, tür.yer.; G. Rudloff - A. Hochheim, "Die Astronomie des Mahmûd ibn Muhammed ibn 'Omar al-Çagmini", *ZDMG*, XLVII (1893), s. 213-275; C. Schoy, "Abhandlung des al-Hasan ibn al-Hasan ibn al-Haitam (Alhazen) über die Bestimmung der Richtung der Qibla", a.e., LXXV (1921), s. 242-253; a.mlf., "Abhandlung von al-Fadl b. Hâtîm al-Nairîzi über die Richtung der Qibla", *SBAW* (1922), s. 55-68; a.mlf., "Kible", *IA*, VI, 668-671; D. A. King, "Ibn Yûnus' Very Useful Tables for Reckoning Time by the Sun", *Archive for History of Exact Science*, X, Heidelberg 1973, s. 342-394; a.mlf., "Al-Khalîlî's Qibla Table", *JNES* (1975), s. 81-122; a.mlf., "Kibla", *EP* (Ing.), V, 83-88; a.mlf., "Astronomy and Islamic Society: Qibla, Gnomonics and Timekeeping", *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (ed. Roshdi Rashed), London 1996, I, 128-184; E. S. Kennedy - Y. Id., "A Letter of al-Birûni: Habash al-Hâsib's Analéma for the Qibla", *Historia Mathematica*, I, California 1974, s. 3-11; E. M. Bruins, "Ptolemaic au Islamic Trigonometry: The Problem of Qibla", *MTUA*, IX/1-2 (1991), s. 45-68; Ahmad S. Dallal, "Ibn al-Haytham's Universal Solution for Finding the Direction of the Qibla", *Arabic Sciences and Philosophy*, V, Cambridge 1995, s. 145-193.



YAVUZ UNAT

KIBLE TAŞI

(bk. NAMAZGÂH).

KIBRIS

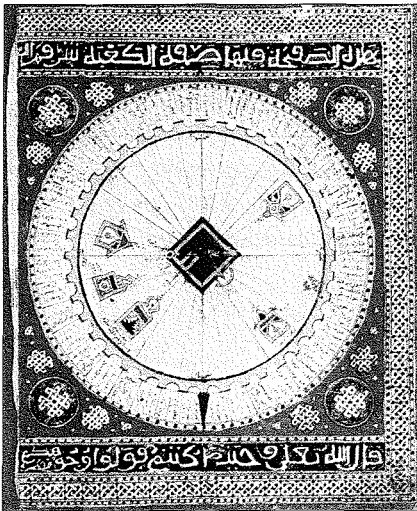
Akdeniz'in
Sicilya ve Sardinya'dan sonra
üçüncü büyük adası.

Adını en önemli yer altı zenginliklerinden olan bakır madeninden (Lat. cyprum / cuprum) alır. Doğu Akdeniz'in kuzeydoğu köşesinde bulunan ada Türkiye kıyıların-

dan 70 km. kadar açıktadır ve 9251 km² yüzölçümüne sahiptir. Kuzey sahillerinden Toros dağlarının rahatlıkla görülebileceği kadar Anadolu yarımadasına yakın bulunan Kıbrıs adası jeolojik yapı bakımından buraya bağlıdır. Antalya ve Mersin körfezleri arasında yer alan Taşeli çıkıntısının hemen güneyinde onun âdeti denizin ortasından çıkmış bir parçası gibidir ve şahadet parmağı İskenderun körfezini gösteren bir eli andırır. Birçok ilim adamı Kıbrıs'ı, yapı ve üçüncü zamanın genç kıvrımlarına ait olan yeryüzü şekilleri bakımından Anadolu'nun güney kenarı boyunca uzanan ve yine üçüncü zamana ait olan Toros dağ sistemi içerisinde mütalaa etmektedir. İlmî araştırmalar, Hatay ilindeki dağ ve ovaların 130 km. güneybatıda Kıbrıs'ta deniz seviyesi üzerine çıkarak aynı vasıflarla devam ettiğini göstermiştir. Meselâ Amanoslar'ın devamı Beşparmak (Girne) dağlarını, Aşağı Âsi oluşu çöküntü alanının devamı Orta Çukur'u (Mesarya ovaları) ve Keldağ'ın devamı 1952 m. yüksekliğindeki Karlıdağ'ı (Trodos) meydana getirir. Bu durum, Kıbrıs'ın jeolojik açıdan Anadolu'nun bir parçası olduğu görüşüne kuvvet kazandırmakta, burada bir zamanlar ana kıtada yaşayan cüce fillerle cüce su aygırlarının fosillerine ve halen Türkiye'de yaşayan yabancı koyunla yaban kedisine rastlanması da bunu desteklemektedir.

Kıbrıs yazları sıcak ve kurak, kışları ılık ve yağışlı bir Akdeniz iklimine sahiptir. Kasım ve mart ayları arasındaki beş aylık kış mevsiminde bol yağış alır. Yağışlar, yıllık ortalama değerleriyle adanın kuzey ve güney kenar bölgelerinde 600 mm. civarında ve daha fazla (Girne 540 mm., dağlarda 1000 milimetreye yakın), iç kesimlerde ise 400 milimetreden azdır (Lefkoşe 290 mm., Magosa 310 mm.); güneydoğuda Larnaka'nın güneyine rastlayan sahillerde de yağışlar az görülür (300-400 mm.). Adanın kış ve yaz ortalama sıcaklık değerleri otuz beş yıllık gözlem sonuçlarına göre Girne'de ocak 12°.4, ağustos 27°.7, Lefkoşe'de ocak 10°.2 ve ağustos 28°.9'dur. Yıllık sıcaklık farkları ise Girne'de 15°.3 ve Lefkoşe'de 18°.7'dir. İç kısımlarda ve dağlarda zaman zaman gerçekleşen don olaylarına kıyılarda hemen hiç rastlanmaz. Adanın yarısına yakın bir kısmını kaplayan Trodos dağlık alanının 1000 metreden yüksek kısımlarında kar yağışlarına da rastlanır; bundan dolayı adanın yegâne kar tutan bu ârızalarına Karlıdağ adı verilmektedir. Yüksek yerlerde kar ocaktan marta kadar

XVI. yüzyılda yapılan bir deniz atlasında kible diyagramı (Paris Bibliothèque Nationale, MS, Arabe, nr. 2278)



yerde kalır. Adanın Girne dağları ve Orta Çukur gibi diğer bölgelerinde de kar yağışlarına rastlanmakla birlikte biriken karın uzun müddet yerde kaldığı görülmez. Fakat çok seyrek de olsa istisnai durumlarla karşılaşmak mümkündür. Meselâ 20 Nisan 1950 tarihinde Mesarya'ya motorlu araçların işlemlerini engelleyecek kadar yoğun biçimde kar yağmış ve ancak yollar kardan temizlendikten sonra trafik açılmıştır. Trodos dağlık alanının yağış bakımından başka bir özelliği de 1000 metreden yüksek yerlerinin yazın dahi ara sıra yağış alması ve bu sebeple genelde görülen yaz kuraklığının burada daha az hissedilmesidir.

Akarsular yukarı çığırlarında devamlıdır; fakat aşağılarda sadece yılın yağışlı zamanlarında su taşırlar. Trodos dağlık alanı ve güneye doğru uzantısı olan platolar adanın ana su hazinesini meydana getirir. Bu dağlık alanın kuzeyine doğru uzanan ırmakların çoğu yamaçların dikliği sebebiyle kısıdır; buna karşılık güneye ve dağlık alanın doğu tepelerinden kaynaklarını alarak doğuya, Mesarya'ya ve yine Trodos'un kuzey yamaçlarından doğarak batıya bükülmek suretiyle Güzelyurt (Omorfo) ovasına gidenler ise uzundur. Akarsuların büyük çoğunluğu karasal Akdeniz yağış rejimine bağlı olarak aralık, ocak ve şubat aylarında, yani kış mevsiminde kabarır, yaz aylarında ise hemen hemen tamamen kurur. Kıbrıs'ta birçok küçük göl vardır; bunlardan önemli iki tanesi Larnaka ve Limasol şehirlerinin güneybatısındaki tuz gölleridir. Larnaka tuz gölü ekonomik açıdan olduğu kadar yakınındaki Hz. Muhammed'in sütteyzesi Ümmü Harâm'ın türbesi sebebiyle turistik açıdan da önemlidir. Kıbrıs'ın bitki örtüsü Orta Çukur ile güney kenar ovalarında bozkır çalılarında, dağların yüksek kısımlarında orman topluluklarından oluşur. Eskiden yalnız dağlar değil ovalar da sık ormanlarla kaplı idi. Fakat bu ormanlar bir yandan bakır ve gümüş madenlerinin işletilmesi, bir yandan gemi yapımı ve Mısır gibi ağaçsız ülkelere odun ihracatı yüzünden tahrip edilmiş, yangınların ve keçilerin verdiği zararlar da buna eklenmiştir. Bugün Kıbrıs arazisinin ancak % 20 kadarı ormanlıktır. Dağların yüksek yamaçlarında Halep çamı, karaçam, Lübnan sediri ve diğer ağaçlardan oluşan orman topluluklarına rastlanır.

Normalde Kıbrıs ekonomisinin temeli tarıma dayanmaktaydı. Arazinin tarıma elverişli olan % 60'ı önem sırasıyla buğday, arpa, patates, tütün, baklagiller, so-

ğan, domates vb. bitkilere tahsis ediliyordu. Gelir kaynakları arasında bağlarla buna dayanan şarap endüstrisinin, turuncgiller, zeytin ve harupun (keçi boynuzu) önemli bir yeri vardı; hayvancılık da ehemmiyetli bir geçim kaynağı idi. Bunların yanında madencilik, özellikle adaya isim ve şöhretini sağlayan bakır ile gümüş, demir, asbest, krom, boya taşı (terra umbra) ve alçı taşı (jips) işletmeciliği önemli bir yer tutuyordu. Bugünkü ekonomi ise 1974'teki barış harekâtı sonunda ortaya çıkan kuzey ve güney bölgelerinde ayrı ayrı özellikler göstermektedir. Adanın kuzeyinde yer alan Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin ekonomisi güneyde kalan Rum bölgesinden tamamen bağımsızdır ve Türkiye Cumhuriyeti ekonomisiyle yakından ilgilidir. Kıbrıs'ın en önemli gelir kaynağı tarımdır. 1974'te iş gücünün % 33'ü bu sektörde çalışıyordu; bugün kuzey nüfusunun % 45'i, güney nüfusunun % 25'i geçimini tarımdan sağlamaktadır. Başlıca ürünler narenciye, patates, havuç, üzüm, harup, tütün, buğday ve arpadır. 1974'ten sonra üretim alanı olarak narenciye'nin % 80'i, tütünün tamamı, harupun % 40'ı, havucun % 80'i, patatesin % 10-15'i Türk bölgesinde kaldı; güneyde narenciye boşluğunu patatesle diğer sebzeler doldurdu. Buna karşılık bağların ve zeytinliklerin çoğu güneyde kaldı. İhraç edilen başlıca tarım ürünleri kuzeyde narenciye, patates, harup ve tütün, güneyde ise patates, narenciye, üzüm ve diğer meyvelerle sebzelerdir.

Girne Limanı'ndan bir görünüşü



Endüstri 1974 savaşımdan çok zarar gördü. Kıbrıslı Rumlar sınaî üretimin % 70'ini kaybettiler. Fakat 1975'ten sonra bu alanda büyük gelişmeler oldu. Özellikle elbise, ayakkabı, çimento, mukavva, sigara, konserve ve şarap endüstrilerinden büyük gelir sağlandı. Kuzeyde endüstri kaynakları azdır; madencilik faaliyetinin yaklaşık % 90'ı Rum bölgesindedir ve Türk bölgesinde petrol arıtma ve enerji tesisi yoktur. Turizm endüstrisi de 1974 savaşımdan etkilendi; otellerin % 90'ı Türk bölgesinde kaldı. Bununla beraber güneyde otellerin yatak sayılarının artırılmasıyla turizm canlandırılmıştır. Kuzeyde de turizm gelişmiş fakat Kıbrıs Rumları'nın ve Yunanistan'ın olumsuz propagandaları sebebiyle güneydeki kadar ilerleyememiştir.

Devlet merkezi Lefkoşe'nin toplam nüfusu 200.500'dür (2001 tah.). Diğer şehirler kuzeyde Girne (15.160, 1996) ve Gazimagosa (31.286, 1996), güneyde ise Limasol (157.500, 2000 tah.), Larnaka (70.500, 2001 tah.) ve Baf'tır (46.000, 2001 tah.).

BİBLİYOGRAFYA :

A. Philippson, *Das Mittelmeergebiet, Seine Geographische und Kulturelle Eigenart*, 2. Aufl., Leipzig 1907, s. 177-178; U. Frey, *Türkei und Zypern in Vorder und Südasien in Natur, Kultur und Wirtschaft*, Hdb. d. Geogr. Wiss., Potsdam 1937, s. 59; F. R. Henson v.d.g., *A Synopsis of the Stratigraphy and Geological History of Cyprus* (reprinted from the *Quarterly Journal of the Geological Society of London*, CV/1 [1949]), s. 4-5; W. B. Fisher, "A Physical, Social and Regional Geography", *The Middle East*, London 1961, s. 437; a.mlf., *Cyprus, Physical and Social Geography in the Middle East and North Africa 1984-1985*, London 1985, s. 283-294; Cevat R. Gürsoy, "Coğrafya Bakımından Kıbrıs ve Türkiye", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, s. 41-57; a.mlf., "Kıbrıs", *Havacılık ve Turizm Dergisi*, IV/5-9, Ankara 1960, s. 18-23; a.mlf., "Kıbrıs Müşahedeleri", *DTCFD*, XX/3-4 (1963), s. 161-212 ve 44 resim; a.mlf., "Kıbrıs'tan Yeni İntibalar", *TK*, VII/77 (1969), s. 373-375; Tevfik Tarkan, *Kıbrıs*, Ankara 1975; Süleyman Oğuz, *Kıbrıs, Ekonomik ve Sosyal Yönleriyle*, İstanbul 1975; Reşat Ak-tan, "Kıbrıs'ın İktisadî Bünyesi ve Meseleleri", *TK*, II/16 (1964), s. 22 vd.; B. Darkot, "Kıbrıs", *İA*, VI, 672-676; A. H. de Groot, "Kubrus", *EF* (İng.), V, 301-302.



CEVAT RÜŞÜ GÜRSOY

Tarih. Kıbrıs adası, Büyük Roma İmparatorluğu'nun 395'te idarî bakımdan ikiye ayrılmasıyla imparatorluğun doğu yarısı sınırları içinde kaldı. Bu tarihten 1191 yılında kesin biçimde imparatorluktan kopuşuna kadar Bizans'ın bir eyaleti olarak varlığını sürdürdü. Ortaçağ döne-

mine girenken IV. yüzyılın ortalarında arka arkaya vuku bulan depremlerle büyük zarara uğrayan Kıbrıs, İmparator Konstantios tarafından büyük çapta onarılıp bu felâketin tahribatını atlattı. Bu arada eski Salamis şehri de Konstantia adıyla yeniden kurularak Kıbrıs'ın merkezi oldu. Ada, Efes Konsili'nde (431) alınan karar uyarınca Ortodoks kilisesinin dört büyük patriğinin arkasında yer alan bir başpiskoposlukla idare edilmeye başlandı. Ancak 536'da İmparator I. Iustinianos bu duruma son verdi ve adayı beş bölgeye ayırarak merkezi idareye bağladı.

Kıbrıs coğrafi mevkii, askerî ve ticarî önemi dolayısıyla asırlarca müslümanlarla hristiyanlar arasında mücadele alanı oldu. Halife Osman döneminde Suriye Valisi Muâviye b. Ebû Süfyan, yıllardan beri Bizans'a karşı Anadolu'da karadan yürütülen savaşların yanı sıra denizden de hücuma geçmenin kaçınılmaz olduğunu görerek Kıbrıs'a bir donanma gönderilmesi hususunda halifeyi ikna etti (27/648). Halife, sahillerin askerle takviye edilmesi ve hiç kimsenin sefere zorlanmayıp yalnız gönüllülerin alınması şartıyla Kıbrıs'a hareket edilmesine izin verdi. Muâviye'nin 28 (648-49) yılında Kıbrıs üzerine düzenlediği sefere ashaptan birçok gönüllünün yanında Ubâde b. Sâmî ile hanımı Ümmü Harâm da katıldı (Belâzûrî, s. 245). Muâviye, Mısır Valisi Abdullah b. Sa'd b. Ebû Serh'i de sefere çağırdı. Müslüman filosu 649 ilkbaharında 1700 gemiyle (Ebû'l-Ferec, I, 180) Akkâ'dan denize açıldı. Muâviye filonun idaresini Abdullah b. Sa'd Ebû Serh ile Abdullah b. Kays'a verdi. Müslümanlar Kıbrıs'ın merkezi Konstantia önünde karaya çıkarak şehri kuşattılar. Karaya çıkıldığı sırada Ümmü Harâm bindiği hayvandan düşüp öldü ve burada defnedildi. Hala Sultan Tekkesi adıyla bilinen kabri bugün de ziyaret edilmektedir. Kuşatma sonunda Kıbrıs barış yoluyla ele geçirildi. 7200 altın vergi ödenmesi ve müslümanlara saldırılmaması şartıyla anlaşma sağlandı. Kıbrıs valisi Bizans'a ödemekte oldukları verginin engellenmesini istedi. Kıbrıslılar birkaç yıl anlaşmaya uydular. Deniz yoluyla İstanbul'a ulaşmayı planlayan Muâviye bu süre içinde donanmasını güçlendirdi. 33 (654) yılında Kıbrıs üzerine yapılan ikinci seferde Lapithos şehriyle adanın bir kısmı yağmalandı ve buraya 12.000 kişilik bir askerî birlik yerleştirildi.

Muâviye'nin oğlu Yezîd, sonuçsuz kalan İstanbul kuşatmasından sonra babasının imparatorla yaptığı anlaşmayı kabul et-

tiği gibi Kıbrıs'a yerleştirilmiş olan müslümanları da geri çekti (680). 685'te halife Abdülmelik b. Mervân ile Bizans İmparatoru II. Iustinianos arasında barış şartları yenilendi. Kıbrıs'tan alınan verginin yine iki taraf arasında bölüşülmesine karar verildi. Ayrıca imparator, Kıbrıs başpiskoposunu ve adanın Ortodoks kilisesine bağlı yerli halkını Kyzikos yakınında yeni inşa ettirdiği Iustinianopolis şehrine nakletti. Kıbrıs başpiskoposunun unvanında bu şehrin adı bugün de zikredilmektedir. Kıbrıslılar'ın sürgünü adaya dönmelerine izin verildiği 695 yılına kadar sürdü. Bu arada yerli halktan Suriye'ye götürülenler de adaya geri döndüler. Halife II. Velîd, 125 (743) yılında donanma kumandanı Esved b. Bilâl'i Kıbrıs'a sefere memur etti, fakat kayda değer bir sonuç alınamadı. Kıbrıs, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanına (754-775) kadar müslümanlara yıllık vergi ödemeye devam etti. Bizans, İslâm devlet merkezinin Dimaşk'tan Bağdat'a nakledilmesiyle doğu sınırında gerek karada gerekse denizde rahatladı. Abbâsîler içinde kargaşanın sürdüğü yıllarda İmparator V. Konstantinos 746'da Maraş'ı zaptetti. Bizans donanması da İskenderiye'den gönderilen bir müslüman filosunu Kıbrıs açıklarında yenilgiye uğrattı (747).

772 ve 790'da gerçekleştirilen seferlerden sonra 806 yılında Hârûnürreşîd'in emriyle Humeyd b. Ma'yûf Kıbrıs'a sefer düzenleyerek 16.000 kişiyi esir aldı. Fakat Kıbrıs Bizans İmparatorluğu'nun bir parçası olarak kaldı. İmparator I. Basileios kumandanı Aleksios'u Kıbrıs'a vali olarak tayin etti. Bu yıllarda Kıbrıs Abbâsî hilâfetine haraç ödemeyi sürdürdü. 905'te logothetes Himerios, Girit'teki müslümanlara karşı saldırılarında Kıbrıs'ı üs olarak kullandı. 911-912 yılında bir Bizans dönmesi olan Damianos idaresindeki müslüman ordusu Kıbrıs'ı dört ay işgal etti. 961'de Girit'in kesin olarak Bizans hâkimiyetine girmesinden sonra Kıbrıs'ta da Bizans İmparatorluğu'nun otoritesi yeniden kuruldu. Bununla beraber merkezî idareye karşı 1043 ve 1092'de ayaklanmalar oldu.

Kıbrıs, XI. yüzyılın sonunda Haçlı seferleri başladığında Bizans ile Haçlılar arasında iyi ilişkiler ve yakın temas sağlayan bir rol üstlendi. 1098'de Antakya'yı kuşatan Haçlılar'a buradan yiyecek yardımında bulunuldu. XII. yüzyıl başında Antakya Prinkepsi Tankred'in Lazkiye'ye saldırısına karşı imparatorluk donanması müdahaleyi Kıbrıs'tan yürüttü. Kudûs Haçlı

Kralı I. Baudouin'in Beyrut'u zaptı üzerine (13 Mayıs 1110) aralarında şehrin valisinin de bulunduğu pek çok kişi Kıbrıs'a sığındı. İlk Mârûniler muhtemelen bu sıralarda Kıbrıs'a yerleştiler. İmparator II. Ioannes Komnenos, 531'deki (1136-37) Suriye seferinde Tel Hamdûn Kalesi'ni zaptettikten sonra halkını Kıbrıs'a göç ettirdi (İbn'ül-Kalânîsî, s. 241). 1148'de İmparator I. Manuel Komnenos, Venedikliler'e tanınan ticarî imtiyazların Girit ve Kıbrıs için de geçerli olduğunu kabul etti. Bu olay Latinler'in Kıbrıs'a yerleşmesinin başlangıcı oldu.

1156'da Kilikya Ermeni hâkimi II. Thoros ile birlikte birden bire Kıbrıs'a saldıran Antakya Prinkepsi Renaud de Châtillon, üç hafta boyunca görülmemiş bir vahşetle adanın altını üstüne getirdikten sonra Antakya'ya gitti. Kıbrıs, Haçlılar'ın ve Ermeniler'in yaptığı bu tahribatın etkisinden bir daha kurtulamadı. Ertesi yıl vuku bulan deprem ise adaya son darbeyi indirdi. Savunmasız kalan Kıbrıs 1158'de bir Fâtîmî filosunun hücumuna uğradı. İmparator Manuel ile arası bozulan Trablus Kontu III. Raymond da 1161'de on iki gemiden oluşan bir filoyla Kıbrıs kıyılarına saldırdı (Tyrensis, I, XVIII, s. 33, 878).

Vali Isaakios Dukas Komnenos'un İmparator Andronikos Komnenos'a isyan ederek bağımsızlığını ilân etmesiyle Kıbrıs 1185'te Bizans hâkimiyetinden çıktı. Kendisine imparator sıfatını lâıyk gören âsi Isaakios Komnenos'un hâkimiyeti, adanın III. Haçlı Seferi'ne katılan İngiltere Kralı Arslan Yürekli Richard tarafından zaptına kadar sürdü (Mayıs 1191). Ada halkı yeni efendilerine mallarının yarısını vermek zorunda kaldı. Richard Kıbrıs'a Bizans'ın tanıdığı hakları verdi. Ancak bütün kalelere Latin birlikleri yerleştirdi ve adanın idaresiyle iki İngiliz'i görevlendirdi. Yeni idareye karşı çıkan ayaklanmanın bastırılmasından sonra Kral Richard adayı Templier şövalyelerine sattı. Ancak onlar da adada hâkimiyet kuramadılar ve adayı tekrar Kral Richard'a satmak istediler. İngiltere'ye dönmeye hazırlanan Kral Richard, eski Kudûs kralı Guy de Lusignan'ın Kıbrıs'ı Templier şövalyelerinden satın almasına ve adayı istediği gibi yönetmesine izin verdi. Böylece Kıbrıs ismen Kudûs Krallığı adını taşıyan, fakat varlığını 1291'e kadar Akkâ merkez olmak üzere ancak birkaç şehirde sürdüren Haçlılar'la Antakya ve Trablus Haçlı devletleri için vazgeçilmez bir üs oldu.

Guy 1194'te ölünce Kıbrıs'ın idaresini ağabeyi Amaury de Lusignan üstlendi.

Amaury 1197'de kral unvanını aldı ve aynı yıl Akkâ'daki Haçlılar tarafından da Kudüs kralı olarak tanındı. Ölümü üzerine yerini alan oğlu I. Hugue zamanında Anadolu Selçuklu Sultanı Gıyâseddin Keyhusrev kralın yardımı gönderdiği kuvvetleri mağlûp ederek Antalya'yı zaptetti (1207). Kral sultanla ticarî anlaşma yapmak zorunda kaldı (Runciman, III, 119). Kıbrıs Krallığı, V. Haçlı Seferi'ne kadar müslümanlarla barış içinde yaşadı. Kıbrıslılar, I. Henri döneminde V. Haçlı Seferi ordularının Mısır üzerine saldırısına ve Dimyat kuşatmasına katıldılar. VI. Haçlı Seferi ile 1228'de Doğu'ya gelen İmparator II. Friedrich, Kıbrıs'ın hâkimiyeti konusunda iddiada bulunduydu da çocuk kral namına Kıbrıs'ı yöneten Beyrut hâkimi Jean d'Ibelin bunu kabul etmedi. Kıbrıs, VII. Haçlı Seferi sırasında Fransa Kralı IX. Saint Louis'nin Mısır'a karşı mücadelesinde Haçlılar'a destek veren bir üs oldu. 1271'de Memlûk Sultanı Baybars, Filistin ve Suriye'de Haçlılar'a ait son kaleleri ve şehirleri zaptederken Kıbrıs üzerine on yedi gemiden oluşan bir filo gönderdi, fakat çıkan fırtına sebebiyle saldırı başarısız kaldı.

Gruplara bölünmüş Doğu Frank dünyası yıllardan beri iktidar mücadeleleri içindeydi. Kıbrıs Kralı III. Hugue idareyi yeniden bir elde toplamak için uğraşıysa da bunu gerçekleştiremedi. Yerine geçen oğlu II. Henri Kıbrıs'ın yanı sıra Akkâ'da da kral olarak tanındı. 1291'de Akkâ Memlûkleri'nin eline geçti. Kral II. Henri, daha şehir tamamen elden çıkmadan gemiye binip kardeşi ve yakınlarıyla birlikte Kıbrıs'a kaçmıştı. Bundan sonra Kıbrıs Yakındoğu'dan atılan bütün Haçlılar'ın sığınağı haline geldi. Templier ve Hospitalier şövalye tarikatları da bir süre için karargâhlarını burada kurdular ve adanın siyasî hayatında yer aldılar. Doğu'ya düzenlenmesi düşünülen her yeni Haçlı seferi konusunda Batı'nın destekçisi olan ve Memlûk hâkimiyetine son vermenin gereği üzerinde duran Kral II. Henri, 1292'de papanın gönderdiği gemilerin desteğiyle Kıbrıs filosunu İskenderiye'ye yolladı, ancak hiçbir başarı elde edemedi. Öte yandan Memlûkler, Moğol tehdidiyle uğraşmak zorunda kaldıkları için Kıbrıs'la meşgul olamadılar.

Aydınoğulları Beyi Umur Bey'in İzmir'den sonra hâkimiyetini Ege denizine uzatmak istemesi, hem Venedikliler'i hem de Rodos adasına yerleşmiş olan Hospitalier şövalyelerini telaşlandırdı. 1343'te papa, Venedik, Rodos şövalyeleri arasın-

da yapılan anlaşmaya Kıbrıs Krallığı da katıldı. Sonraki yıllarda Kıbrıs'ın gerek Anadolu gerekse Mısır'la ilişkileri barış içinde geçti. 1359'da tahta çıkan Kral I. Pierre müslümanlara karşı Haçlı seferi zihniyetini yeniden canlandırdı. 1361'de Anadolu kıyısındaki Korykos (Gorigos) Kalesi'ni, hemen ardından da Antalya'yı ele geçirdi. Şehir 1373'e kadar on iki yıl Kıbrıslılar'ın elinde kaldı.

Kral I. Pierre, 1362'de çıktığı ve üç yıl süren Avrupa gezisinde Papa V. Urbanus ile Venedik'in desteğini sağladı ve büyük bir Haçlı ordusu oluşturdur. 108 parçadan meydana gelen Kıbrıs donanması, Venedik ve Rodos şövalyelerinin 10.000 kişilik ordu ve kırk sekiz gemisiyle birleşip Rodos'tan İskenderiye üzerine yelken açtı. 9 Ekim 1365'te İskenderiye Limanı'na ulaşan Haçlılar ertesi gün şehri zaptettiler ve her zamanki gibi zaferlerini görülmemiş bir vahşet ve zulümle kutladılar. 1099'da Kudüs'te, 1204'te İstanbul'da yaptıkları barbarlığı burada da tekrarladılar. Çoluk çocuk, kadın erkek herkes kılıçtan geçirildi. Böylesine korkunç bir katliamdan sonra ele geçirdikleri muazzam ganimetin coşkusuyla buraya Kudüs'ü müslümanlardan geri almak için geldiklerini unutup bir hafta sonra Kıbrıs'a gittiler ve oradan da ülkelerine döndüler. Memlûkler için bu seferin asıl sorumlusu olan Kıbrıs Krallığı artık kökü kazınması gereken bir düşman haline gelmişti.

Kral I. Pierre'in 1369'da öldürülmesinden sonra Kıbrıs Krallığı ile Memlûkler arasında bir anlaşma imzalandı (1370). Ancak Kıbrıslılar müslümanların elindeki Suriye kıyılarına saldırılarını sürdürdüler. Bu yıllarda adanın ekonomik hayatı Venedik ve Cenova'nın eline geçti. Rakipleri Venedik'e üstün gelen Cenevizler, 1374'te Kıbrıs kralı ile anlaşma yaparak adada doksan yıl ekonomik hâkimiyeti ellerinde tuttular.

1426'da Memlûk Sultanı Barsbay güçlü bir donanma ile adaya hücum ederek Limasol, Larnaka, Lefkoşe'yi zaptetti. Kral Janus de Lusignan'ı esir alıp Kahire'ye götürdü. Bir süre sonra kralı fidye karşılığında serbest bırakıp Kıbrıs'ı vergiye bağladı ve bu suretle de adanın iç işlerine karışma imkânını buldu.

1448'de Karaman Beyliği Korykos'u ele geçirince Kıbrıs Krallığı Anadolu'daki son kara parçasını da kaybetti. Öte yandan kendi çıkarlarını düşünen Cenova ve Venedik yüzünden adanın ekonomisi çökmeye başladı. II. John'un ölümü üzerine

kızı Charlotte tahta çıktı. Bunu kabul etmeyen üvey kardeşi James, Memlûkler'in desteğiyle 1460'ta kraliçeyi bertaraf etti. Kraliçenin tarafını tutan Cenevizler'e karşı Venedikliler'le ittifak yapan James 1472'de Venedikli Caterina Cornaro ile evlendi. Caterina James'in ölümünden sonra 1489'a kadar Kıbrıs Krallığı'na hâkim oldu.

1488'de bir Osmanlı filosunun Fama-gusta (Magosa) önünde görünmesi üzerine adanın savunulması bakımından endişeye düşen Venedikliler, Kraliçe Caterina'nın 26 Şubat 1489'da tahttan feragat etmesiyle Kıbrıs'ın idaresini ellerine aldılar. Böylece Doğu'daki son Haçlı devletini ortadan kaldıran Venedik, adadaki hâkimiyetini sağlama almak için Memlûk Sultanı Kayıtbay'a eskiden olduğu gibi kendilerine haraç ödemeyi kabul ettiğini bildirdi. Venedik elçisi sultana hediyelerle birlikte iki yıllık haraç olarak 16.000 duka getirdi. Sultan da Kıbrıs Krallığı'nın Venedik'e devredilmesini kabul etti (Şubat 1490).

Venedik'in Kıbrıs'taki hâkimiyeti 1489-1571 yılları arasında kargaşa içinde sürdü. Venedik, Memlûkler'e ödediği haracı 1517'den sonra Osmanlı sultanına ödemeye başladı. Ağır vergi yükü altında ezilen halk 1562'de Venedik idaresine karşı ayaklandı. Kıbrıs asileri de Osmanlılar'la yakın temas kurmuşlardı. Venedik idaresi boyunca Kıbrıs'ı tehdit eden Osmanlılar'ın baskısı 1546'dan sonra daha da arttı ve nihayet II. Selim zamanında ada fethedildi (1571).

BİBLİYOGRAFYA :

- Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 168, 218-226, 245; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), bk. İndeks; İbnü'l-Kalânîsi, *Târîhu Dimaşk* (Amedroz), s. 241, 258; İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 354, 418; Ebû'l-Ferec, *Târîh*, I, 180; *Theophanis Chronographia* (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* içinde, nşr. I. Classen), Bonn 1839, I, 525, 555, 559, 653, 690, 720, 749, 778 vd.; C. Porphyrogenitus, *De Thematibus* (*Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae* içinde, nşr. I. Bekkerus), Bonn 1840, s. 39 vd.; *Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche 1166-99* (nşr. ve trc. J. B. Chabot), Paris 1899-1924, II-III, s. 469; F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des Oströmischen Reiches von 565-1453*, München - Berlin 1924, I, 230, 239, 253, 257, 261; W. Tyrensis, *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum* (RHC Occ. içinde), I, 33, s. 878; G. Hill, *A History of Cyprus*, Cambridge 1940, s. 284-293; H. Luke, "The Kingdom of Cyprus 1291-1369", *A History of the Crusades* (ed. H. W. Hazard - K. M. Setton), London 1975, III, 340-360; a.m.f., "The Kingdom of Cyprus 1369-1489", a.e., III, 361-395; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I, 170,

196; II, 291 vd.; III, 38-41, 52, 59, 73, 119, 334 vd., 373-379, 381; Osman Turan, *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmi Vesikalar*, Ankara 1988, bk. İndeks; a.mlf., "Ortaçağlarda Türkiye-Kıbrıs Münasebetleri", *TTK Belleten*, XXVIII/110 (1964), s. 209-227; C. P. Kyrris, "The Nature of the Arab-Byzantine Relations in Cyprus from the middle of the 7th to the Middle of the 10th Century AD.", *Graeco-Arabica*, IV (1984), s. 149-175; Besim Darkot, "Kıbrıs", *İA*, VI, 672-674; A. H. de Groot, "Kubrus", *El²* (İng.), V, 301-305.



İŞİN DEMİRKENT

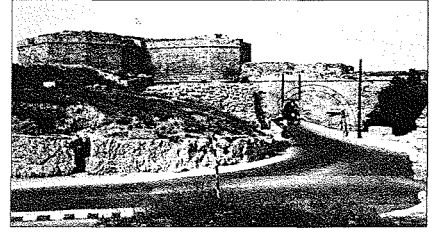
Osmanlı Dönemi. Kıbrıs'ın Osmanlı topraklarına katılması 8 Rebîülâhîr 978'de (9 Eylül 1570) Lefkoşe'nin fethiyle başlamış ve 9 Rebîülevvel 979'da (1 Ağustos 1571) Magosa'nın iltihakıyla tamamlanmıştır. Adanın hukuken Osmanlı hâkimiyetine girmesi ise 3 Zilkade 980 (7 Mart 1573) tarihli Osmanlı-Venedik Antlaşması ile mümkün olmuş, bu antlaşmayla Venedik Kıbrıs'ı Osmanlılar'a terketmeyi ve 300.000 duka tazminat ödemeyi kabul etmiştir.

Kıbrıs'ın Osmanlılar tarafından fethinin sebebi, Doğu Akdeniz çevresindeki bütün ülkelerin teker teker ele geçirilmesi sonucunda adanın kazandığı stratejik önemdir. Adanın fethi, Akdeniz'de Osmanlı hâkimiyetinin kesin olarak tesis edilmesi bakımından gereklidir. Çünkü ada 1489 yılından beri korsanlığı desteklemekte olan Venedik'in elindeydi. Venedik, 1540 yılında Osmanlı Devleti ile yapmış olduğu barışa rağmen adada üslenen Maltalı ve Venedikli korsanların yaptığı saldırılara kayıtsız kalıyordu. Korsanlar, Doğu Akdeniz ticaret yollarının kavşak noktasında bulunan Kıbrıs'ı üs olarak kullanıp tüccarlarla hacıların güvenliğini tehlikeye sokmaktaydılar. Öte yandan adanın eski bir İslâm memleketi olmasının da sefer kararında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebüssüüd Efendi seferle ilgili fetvasında, korsanlıkların yanı sıra adanın daha önce dârülsîlâm olmasını ve buradaki İslâm eserlerinin tahrip edilmesini gerekçe göstermekteydi. Ay-

rica adanın fethi kararının alınmasında, Kıbrıs'ın dirlik olarak kendisine bırakılmasını isteyen ve Kıbrıs kralı olmayı arzulaayan Nakşa (Naksos) Dukası Yasef Nasi'nin tahrik ve teşviklerinin de rol oynadığı belirtilmektedir.

II. Selim 1568'de Kıbrıs'ın fethi için hazırlıklara başlanması emrini verdi ve çalışmalar 1569 yılı boyunca sürdü. Nihayet fethin zamanının geldiğine karar verildiğinde İslâm hukukunun bir gereği olarak savaş yapılmadan adayı teslim etmeleri için Venedik nezdinde diplomatik girişimler başlatıldı. Bu teşebbüslerden bir sonuç çıkmayınca taraflar savaş hazırlıklarını yoğunlaştırdılar. II. Selim, bir taraftan tersanelere yeni gemiler inşa edilmesi emrini verirken diğer taraftan sefere serdar olarak altıncı vezir Lala Mustafa Paşa'yı tayin etti. Üçüncü vezir Piyâle Paşa donanma serdarı olarak görevlendirildi. Cezayir beylerbeyi ve kaptanıderyâ Müezzinzâde Ali Paşa da Piyâle Paşa'nın emrine verildi. Tarihî kaynaklarda Kıbrıs seferine katılan Osmanlı donanmasının sayısı ile hareketi hakkında farklı bilgiler vardır. Selânikî 208, Âlî 100 levent gemisinin katılımıyla 300, Kâtib Çelebi 180 kadırğa, 170 karamürsel ve 10 mavna olmak üzere 360 rakamını verir (Bostan, s. 18-19). Kara ordusu ise sefer boyunca tahminen 60-100.000 arasında değişmişti.

Osmanlı ordusu fazla bir direnişle karşılaşmadan 28 Muharrem 978 (2 Temmuz 1570) tarihinde Limasol'u ele geçirdi ve ertesi gün Larnaka'ya yöneldi. Adanın yerli halkının Venedik idaresinden memnun olmaması ve Osmanlı kuvvetlerine yardım etmesi sebebiyle Larnaka'da ciddi bir direnişle karşılaşmadı. Burasını üs olarak seçen Osmanlı ordusu Tuzla (Larnaka) İskeleyi'ne asker ve teçhizat yığdığı yaptı. Ayrıca toplanan harp divanı adanın fethine Lefkoşe'den başlanmasına, ardından Magosa'nın alınmasına karar verdi. Lefkoşe'nin fethi hazırlıkları yapılırken ada halkının durumunu ve tepki-

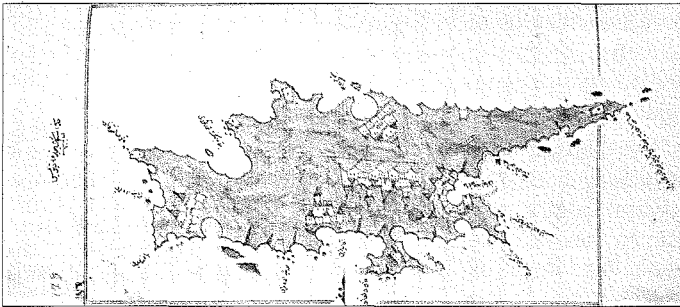


Gazimagosa Kalesi

lerini belirlemek için yapılan keşiflerde yerli halkın Venedikliler'e karşı girişilen bu askerî harekâtı sevinçle karşıladığı ve iç kısımlara ilerleyen Türk askerlerine zaman zaman kılavuzluk yaparak destek olduğu anlaşıldı. Nitekim Lefkoşe Valisi Dandolo yerli halkın desteğini alamadığı için kendisini kale savunması ile sınırlandırmış, fakat 21 Safer 978'de (25 Temmuz 1570) başlayan ve kırk beş gün süren kuşatmaya dayanamayarak 8 Rebîülâhîr'de (9 Eylül) teslim olmuş, daha sonra Serdar Lala Mustafa Paşa'nın emriyle idam edilmiştir. Lefkoşe'nin düşmesinin ardından adanın muhtelif kale kumandanlarıyla Baf ve Girne valileri huzura gelerek serdara itaatlerini bildirdiler.

Lefkoşe'nin fethinden sonra sıra kalesi ve surlarının muhkemliğiyle meşhur Magosa'ya gelmişti. Şehrin barışçı yollardan teslim alınması girişimlerinin sonuçsuz kalması üzerine kuşatma başlatıldı. Ancak kış mevsimi gelince taarruz ilkbahara bırakıldı. Nihayet Nisan 1571 başlarında şiddetli top atışlarıyla başlayan hücumlar kale halkını çok zor duruma düşürmekle beraber kale, denizden zaman zaman destek gelmesi sayesinde ilk birkaç saldırıya başarıyla karşı koydu. Ancak 8 Rebîülevvel 979 (31 Temmuz 1571) günü yapılan son saldırıda çok fazla kayıp verilerek bazı burçlar ele geçirilince kale kumandanı Marc Antonio Bragadino, askerlerinin yakınlarıyla adayı terkine izin verilmesi şartıyla ertesi gün teslim oldu. Fakat kalede bulunan elli Türk esirin anlaşma şartlarına aykırı olarak teslim edilmeyip katledildiğinin öğrenilmesi üzerine Lala Mustafa Paşa misilleme olarak Bragadino ve on bir beyin idam edilmesini emretti. Magosa'nın fethiyle adanın tamamı itaat altına alınmış oldu.

Fethin sırasında ve sonrasında Kıbrıs'a yönelecek muhtemel saldırılara karşı da bazı tedbirler alındı. Adanın güçlü bir sa-



Piri Reis'in
Kitâb-ı
Bahriyye'sinde
Kıbrıs'ı
gösteren
harita

vunma çemberiyle korunması ve malî yapısının güçlendirilmesi için Lefkoşe, Limasol, Magosa, Baf ve Girne kalelerine 2779 topçu, gönüllü, müstahfız, azab ile 1000 yeniçeri olmak üzere toplam 3779 asker yerleştirildi. Osmanlı fetih siyasetine göre beylerbeylik idaresinin tam olarak tesis edilebilmesi için adanın ikinci beylerbeyi Sinan Paşa'ya, Magosa'nın fethinden sonra 979'da (1571) gönderilen bir fermanla tahrir yapılması emredildi. 1572 yılında tamamlanan bu tahrir sonuçları bir mufassal defter şeklinde (TK, TD, nr. 64) günümüze kadar gelmiştir.

İdarî Yapı. Kıbrıs tarihiyle ilgili kayıtlar, Osmanlılar'ın daha fetih tamamlanmadan önce adayı tipik bir Osmanlı eyaletine dönüştürmek için birtakım girişimlerde bulunduklarını göstermektedir. Nitekim Serdar Lala Mustafa Paşa'nın rûznâmçe defterinden edinilen bilgilere göre Lefkoşe'nin fethedildiği gün Kıbrıs bir beylerbeylik haline getirilmiş ve merkez Lefkoşe olmak üzere beylerbeyliğe daha önce Avlonya sancak beyi olan Muzaffer Paşa getirilmiştir. Yine âdet olduğu üzere adaya Kâmil Efendi kadı, Ekmeî Efendi müftü, Mehmed adında biri de defterdar tayin edilmiş, ardından eyalet teşkilâtını tamamlamak üzere defter emniyeti ve timar tezkireciliği ihdas olunmuştur. Böylece fetih sonrası ada yönetimini üstlenecek olan eyalet divanı ya da dîvân-ı Kıbrıs üyeleri belirlenmiştir.

Adanın Doğu Akdeniz'in güvenliği için ne kadar önemli ve stratejik bir nokta olduğunu takdir eden Osmanlı yönetimi, Kıbrıs'ın kendi kendini idareye ve savunmaya yetecek durumda olmadığını göz önüne alarak Kıbrıs'ı sekiz sancaktan oluşan bir beylerbeylik haline getirmeye karar vermiş, adada bulunan ve sâyâne ile idare edilen Baf, Magosa ve Girne sancaklarına ilâve olarak Anadolu'dan Alâiye, Tarsus, İçel, Zülkadriye ve Sis ile (Kozan) Trablusşam (1573'e kadar) sancaklarını Kıbrıs'a bağlamıştır. Kıbrıs, Osmanlı idarî yapısındaki usuller dikkate alınarak kazalar şeklinde de örgütlenmeye tâbi tutulmuş olup belli başlı kazaları Tuzla, Limasol, Piskopi, Değirmenlik, Baf, Kukla, Hırsofu, Lefke, Morfo, Magosa, Mesariye, Girne idi. Buralara birer kadı ya da nâib tayiniyle teşkilâtlanma tamamlanmış, sonraki tarihlerde ihtiyaca göre kaza sayısı önce on dörde, ardından on altıya çıkarılmıştır.

Bu şekilde Osmanlı idaresi tesis edildikten sonra adanın kolaylıkla fethedil-

mesinde önemli rolleri bulunan yerli halkın kalbini kazanmaya dayalı istimâlet politikasının uygulanması yolunda fermanlar gönderildi. Aslında Osmanlı fetih siyasetinin esasını oluşturan bu politikanın gerekleri henüz seferin başlangıcında yerine getirilmeye başlanmış, II. Selim, Ramazan 977 (Şubat 1570) tarihinde İçel sancak beyine ada halkının kalplerinin kazanılması için âzami dikkat gösterilmesini, can ve mallarına dokunulmayacağına dair söz verdiğinin duyurulmasını emretmişti. Zilhicce 979 (Mayıs 1572) tarihli bir fermanla ada halkının savaş sebebiyle maddî ve mânevî zarara uğramış olduğu ifade edildikten sonra onlara adaletle, şefkatle muamele edilmesi, adanın kısa zamanda kalkınarak refah ve saadete kavuşturulması için gerekenlerin en kısa zamanda yapılması istenmişti (BA, MD, nr. 12). Bu ferman ve yapılan nüfus ve arazi tahriri sonuçlarına göre faaliyetlere hemen başlandı. Ada silâhla fethedildiği için İslâm hukukunun hükümleri gereği zirâî araziler mîrî statüsünde değerlendirildi. Böylece daha önce arazi üzerinde hiçbir hakkı olmayan "serf" statüsündeki yerli halkın serflik, yani araziye bağlı esaretine son verildi, kendilerine hakk-ı karar ve tapu resmi ödeme karşılığında işleyebilecekleri araziler tahsis edildi, vergi yükleri azaltıldı. Bu sayede halk bazı vergileri ödemek şartıyla toprak ve mal mülk edinme hakkı kazanırken devletin hazinesine de mîrî arazilerle mülk satışlarından 283.780 akçe girmiştir (Sahillioğlu, IV [1967], s. 22).

Ayrıca çoğunluğu Ortodoks Rum olan yerli halkı doğrudan yönetime katmak için dinî cemaatlere özerk bir yapı içinde kendilerini yönetme hakkı tanındı. Bu siyaset sonucunda daha önce Latinler tarafından Katolik kilisesinin egemenliği altına sokularak kapatılan ve mallarına el konulan Kıbrıs Ortodoks Rum Kilisesi başpiskoposluk olarak yeniden açıldı ve adadaki diğer kiliselerin üzerinde bir statüye kavuşturuldu. Daha da önemlisi, başpiskopos yönetim nezdinde yerli Rum halkının ruhanî lideri ve siyasi temsilcisi olarak tayin edildi. Rum Ortodoks cemaati adlî, hukukî ve malî işlerini görmek üzere temsiliyet yetkisini, muhtariyet esaslarına göre ruhbanlar tarafından seçilen başpiskopos ve onun gösterdiği adaylar arasından seçilen saray tercümanı (dragoman) vasıtasıyla kullanmaktaydı. Bu şekilde Rumlar arasında esasen çok önemli bir mevki kazanan bu iki görevli, zamanla statülerinin ve imtiyazlarının ge-

nişletilmesiyle valiyi bile gölgede bırakacak derece nüfuz kazandı. Özellikle 1670 yılı başlarında Dîvân-ı Hümâyûn, başpiskoposluğu hristiyan reâyânın yegâne temsilcisi konumuna yükselterek hristiyan reâyâdan toplanan vergileri tayin ve tahsilâtla yükümlü kıldı. Bu iki önemli makam dışında Rumlar, cizye muhasebecisi ve mahkeme tercümanlığı gibi birçok idarî görevde bulunmuşlardır.

Adanın bu idare şekli 100 yıl kadar sürmüş, Girit'in fethinin tamamlanmasıyla Kıbrıs'ın öneminin azalması, ticaretinin gerilemesi ve ada halkının göç etmesi gibi sebeplerle başpiskoposluk, Kıbrıs'ın beylerbeylik yıllığını veremeyecek duruma geldiğini savunarak statüsünün değiştirilmesini istedi. Bunun üzerine o zamana kadar iki tuğlu bir beylerbeyi tarafından yönetilen Kıbrıs, kaptan-ı deryânın idaresine bırakılarak Cezâyir-i Bahr-i Sefid eyaletine ilhak edildi. Böylece ada kaptan-ı deryâ adına onun tayin ettiği bir mütesellim tarafından yönetilmeye başlandı. Ancak çok geçmeden vergi toplama imtiyazını elde eden ağaların iç çekişmeleri ve Boyacıoğlu Mehmed'in başlattığı isyanlar sebebiyle, adanın kaptan-ı deryâya bağlı bir mütesellim tarafından yönetilmesinin otorite boşluğu doğurduğu düşünülerek Kıbrıs doğrudan vezîriâzama has olarak verildi (1115/1703). Bundan sonra adayı vezîriâzam adına bir muhasıl yönetmeye başladı.

Muhassıllık idaresi döneminde ağaların sebebiyet verdiği huzursuzluk ve asayişsizlik meselesi muhasılın siyasi ve askerî yetkileri artırılarak, ayrıca vergi toplama yetkisi de uhdesine verilerek çözüldü. Böylece ada huzur ve güvene kavuştu, reâyânın devlete bağlılığı adaletli bir yönetimle tekrar sağlamlaştırıldı. 1158'de (1745) yönetim şeklinde yeni bir değişikliğe gidilerek Kıbrıs bağımsız bir eyalet yapıldı ve üç tuğlu paşalık statüsüne kavuşturuldu. Kısa sürmesine rağmen bu dönemde ada büyük ölçüde imar edilmiş, bilhassa Ebûbekir Paşa (1746-1748) Larnaka'ya 12 mil mesafeden su getirtmeyi başarak haklı bir üne kavuşmuştur.

Ebûbekir Paşa'nın görevinin bitiminde ada tekrar vezîriâzamanın hassı şeklinde yönetilmeye başlandı. Bu yönetim tarzı kısa sürede vergi sisteminin tekrar bozulmasına yol açtı ve Çil Osman adlı muhasılın sebep olduğu kargaşa ortamı muhasılın öldürülmesine (1178/1764) rağmen bir süre daha devam etti. Bu sırada meydana gelen Osmanlı-Rus savaşı halkın eko-

nomik durumunu büsbütün bozdu. Bunun üzerine adanın yönetim şekli, başpiskopos ve saray tercümanının İstanbul'a gönderdiği heyetin isteğiyle 1785 yılında bir defa daha değiştirildi. Yeni düzenlemeyle Kıbrıs doğrudan merkeze bağlanarak bir muhassıl vasıtasıyla yönetilmeye başlandı (BA, MD, nr. 183). Bu yönetim tarzı başpiskoposlukla saray tercümanlığının nüfuzunun büsbütün artmasına sebep oldu. Çünkü eskiden mütesellimlere tanınan ayrıcalık ve yetkiler yeni muhassıllara tanınmadı; ayrıca başpiskoposların vergi toplama hak ve selâhiyetlerini genişletmişti.

Daha sonra II. Mahmud'un idare anlayışına paralel olarak yerel yönetimlerin güçlendirilmesi yönünde diğer bazı önemli adımlar da atılmıştır. 21 Rebîülevvel 1255 (4 Haziran 1839) tarihli bir fermanla muhtarlık teşkilâtı ilk defa Kıbrıs'ta da kurulmuştur. Ferman hükümlerine göre müslüman halk muhtar, gayri müslimler ise kâhyalarını seçmişler, bunlar emniyet, asayiş ve temizlik gibi görevlerine ek olarak mahallelerine yüklenen vergilerin halk arasında bölüştürülmesi ve toplanması gibi önemli işleri de üstlenmişlerdir.

Merkezce tayin edilen bir muhassıl vasıtasıyla yönetim Kıbrıs'ta 1839 yılına kadar devam etti. Sultan Abdülmecid mahallî idarelerde yaptığı yenilikler kapsamına Kıbrıs'ı da dahil ederek adayı Cezâir-i Bahr-i Sefid eyaletine bağlı bir sancak haline getirdi. Bu tarihten sonra Kıbrıs'ta idarî, adlî, hukukî pek çok yeniliğin uygulamaya konulduğu ve yönetiminin daha yerel ve özérk bir duruma geldiği bir dönem başladı. Önce ada bir mutasarrıf tarafından yönetildi. Ayrıca Tanzimat Fermanı'nın getirdiği değişikliklere paralel olarak altı kaza oluşturuldu. Buralarda kaymakamlara yardımcı olmak üzere müslüman ve hristiyanların temsilcilerinin bulunacağı birer kaza idare meclisi ve yargı meclisi teşekkül ettirildi. Merkez Lefkoşe'de de mutasarrıf başkanlığında ona danışmanlık yapmak üzere bir sancak idare meclisi kuruldu. Bu meclislerde Türkler, Rumlar ve diğer azınlıklar nüfuslarıyla orantılı biçimde temsil ediliyordu.

1856 Islahat Fermanı'nın getirdiği reformların ilk uygulandığı yerlerden biri de Kıbrıs olmuştur. Meselâ kavânin meclisiyle ticaret ve temyiz mahkemeleri bu dönemde faaliyete geçirilmiş, belediye meclisleri kurulmuş, rüşdiyeler açılmak suretiyle (ilki 1862) eğitim seferberliği başlatılmıştır. Ancak adanın yö-

netim şekli 1861'de bir defa daha hal-kin isteğiyle değiştirilmiş, Kıbrıs, Cezâir-i Bahr-i Sefid eyaletinden ayrılarak üçüncü defa doğrudan doğruya İstanbul'a bağlı müstakil bir mutasarrıflık yapılmıştır. Ancak bu değişiklik de uzun sürmemiş ve 1868 yılındaki yeni vilâyet düzenlemeleri sırasında Çanakkale vilâyetine bağlı bir mutasarrıflık haline getirilmiştir. Fakat merkeze uzaklığı yönetimde aksamalara sebep olunca Kıbrıs 1870'te tekrar bağımsız bir mutasarrıflığa dönüştürülmüştür. Bu düzenleme adanın İngilizler'e devredildiği 1878 yılına kadar sürmüştür.

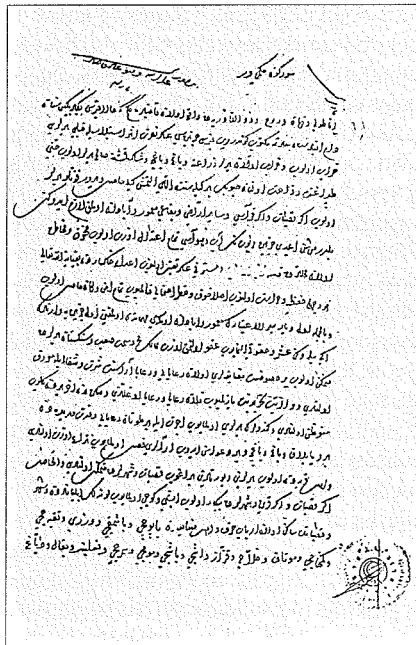
Nüfus ve Yerleşme. Lefkoşe'nin fethinin hemen ardından 18 Ekim 1572 tarihinde tamamlanan tahririn ortaya çıkardığı en önemli sonuç adanın bir eyalet merkezi için yeterli nüfusa ve gelir düzeyine sahip olmadığı idi. Savaş sırasında can güvenlikleri için dağılık alanlara sığınan çok sayıda yerli Rum'dan pek çoğu savaşın sonunda geri dönmeyerek buralarda yerleşmişti. Nitekim tahrirde ada da meskûn 959 köy ve 113 mezraaya karşılık toplam kırk dokuz köy ve on sekiz mezraanın boş olduğu tesbit edilmişti.

Özellikle verimli bir bölge olan Mesarya'da yirmi dört köyün, Lefkoşe'de ise on

sekiz mezraanın boş olduğu ortaya çıkmıştı. Yine tahrir sonucuna göre adanın genelinde de yeterli nüfus olmadığı anlaşıldı. 1572 tarihli tahrirde göre şehirlerde toplam 1915 hâne, köy ve mezraalarda ise 32.032 hâne bulunuyordu. Ayrıca defterde 419 kişi "neferen", 207 kişi de "cemâat-i tâife-i Kıptiyan-ı perâkende" olarak kaydedilmişti. Buna göre bir hânedeki ortalama beş kişi olduğu var sayımından yola çıkılarak adanın fetihten hemen sonraki nüfusunun 170-175.000 kişi olduğu tahmin edilebilir. Bu nüfusun çoğunluğunu Ortodoks Rumlar oluşturmaktaydı. Ermeni, Mârûnî ve yahudiler önemsenmeyecek kadar azdı. Bunlar arasında sadece altı hânelik Magosa yahudileri ayrı bir dinî cemaat olarak deftere kaydedilmişti. Adanın müslüman sakinleri ise muhtemelen isimleri Kıptiyan taifesi arasında geçen on üç nefer veya hânedan ibaretti. Bu nüfus yapısının adanın savunması ve iktisadî kalkınması için yetersiz olduğu görülünce Anadolu'nun muhtelif sancak ve kazalarından gerek sürgün gerekse teşvik yoluyla ilk aşamada 5720 hânenin nakline karar verildi. Bu amaçla Anadolu, Karaman, Rum ve Zülkadriye (Dulkadir = Maraş) eyaletlerinde bulunan kadılara birer ferman yazılmış ve kazalarında arazi sıkıntısı çeken, vergi defterlerinde ismi bulunmayan, çift bozan durumunda olan veya ırgat olarak çalışanlarla şehirlerde ve köylerde işsiz dolaşanları defterlere yazıp Kıbrıs'a göndermeleri emredilmiştir. Aynı zamanda kasabalarda sanat ve ticaretle uğraşanlardan ve ustalardan her on (avâriz) hânedan bir hâne hesabıyla adaya gönderilmesi de istenmiştir. İlk yılda sürgün yazılan ailelerden sadece 1689 hâne adaya yerleştirilebilmiş, dolayısıyla hedeflenen sürgünlerin büyük bir kısmı gerçekleştirilememiştir. Anadolu'dan Kıbrıs'a nüfus nakline sonraki yıllarda da devam edilmiştir. 1581 tarihli bir belgeye göre ilk on yılda adaya 12.000 hânenin nakledilmesi planlanmış, ancak bunların üçte birinin adaya hiç gelmediği belirlenmiştir (Orhonlu, s. 97). Buna rağmen fetihten on yıl sonra sürgünlerle Türk varlığının önemli bir orana ulaştığı ve genelde de adanın nüfusunun arttığı anlaşılmaktadır.

XVII. yüzyıldan itibaren adanın nüfusunun tahmin etmek zorlaşmaktadır. Adayı 1596'da ziyaret eden Dandini, müslüman nüfusunu 12-13.000 kişi olarak bildirirken 1599'da Cotovicus bu sayıyı 6000 erkek nüfus olarak bildirmektedir. Ancak bu rakamlar muhtemelen sadece

Kıbrıs'a Anadolu'dan insan nakledilip yerleştirilmesini emreden ferman (BA, MD, nr. 19, s. 334-335)



avârız vergisi ödeyenleri göstermektedir. Muaf ve askerî nüfusun da bu yıla kadar büyük rakamlara ulaştığı söylenebilir. Seyyahlar da 1590'larda Lefkoşe, Magosa, Girne ve Baf gibi şehirlerin önemli ölçüde Türkleştiğini nakletmektedir. Gayri müslim nüfus hakkında ise daha kesin rakamlar vardır. 1606'da cizye mükellefi olan nüfus 30.120 hanedir. Cizye vergisi kaçaklarını ve muaflarını içermeyen bu rakam bile Cotovicus'un 1599 yılı için verdiği 28.000 yetişkin erkek nüfustan fazladır. Ancak 1640 tarihli cizye defteri nüfusta % 40'lık bir düşme olduğunu göstermektedir. Bu tarihte adada 18.040 cizye mükellefi vardı. Bu düşüşte, kötü yönetimden çok kuraklık ve çekirge istilâları sebebiyle halkın başka taraflara göçleri rol oynamıştır. Hatta devlet, halkın vergi yükünü azaltmak için 1641'de adanın idarî yapısında yeni düzenlemeler yapmış, bu önlemler sayesinde halkın geri dönmesiyle nüfus tekrar artmıştır. Çünkü Evliya Çelebi, 1670-75 tarihleri için adada 30.000 müslüman ve 150.000 gayri müslim yaşadığını yazmaktadır. Buna karşılık 1691-1695 yıllarında Coronelli nüfusu çocuk ve kadınlar hariç 28.000 hristiyan ve 8000 müslüman olarak kaydetmektedir.

Adanın merkezden uzaklaşmaya, isyanlar ve sosyal çalkantılarla birlikte yavaş yavaş ayanların kontrolüne girmeye başladığı XVIII. yüzyılda tabii olarak nüfus azalmıştır. Buna karşılık şer'iyye sicilleri ve seyyah raporlarına göre müslümanların oranı oldukça artmıştır. Lefkoşe sicillerinde cizye ve nüzul vergisiyle ilgili kayıtlarda 1699-1726 yılları arasında "8000 zinde ve mevcut" hristiyan karşılık Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri, nr. 6) "4500 dirlikli ve dirliksiz müslüman" (Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri, nr. 6, 7) olduğu belirtilmektedir. Vergi muafları da dahil edildiğinde XVIII. yüzyılın ilk yarısında ada nüfusunun yarıya yakınının müslüman olduğu söylenebilir.

XVIII. yüzyılın ikinci yarısına ait kayıtlar nüfusun çoğunluğunu Türkler'in oluşturduğunu belirtmektedir. Muhtemelen 1777 tarihli bir sayıma dayanan Kyprianos'a göre Kıbrıs'ta toplam 10.487 hâne, 84.000 kişi olup bunların 37.000'i hristiyan, 47.000'i müslümandı. İlk Osmanlı genel nüfus sayımında ise 14.983'ü müslüman olmak üzere toplam 44.206 erkek nüfus tesbit edilmişti. Buna kadınlar da eklendiğinde nüfusun 90.000 civarında olduğu anlaşılmaktadır. Bu sayı XIX. yüzyılın başlarında adadan çok sayıda Rum'un göç ettiğini bildiren Turner gibi

seyyahları doğrulamaktadır. Ancak 1841'de yapılan bir nüfus sayımı ile elde edilen bilgiler daha önce göç eden birçok Rum'un geri döndüğünü göstermektedir ki bu sırada adada yaklaşık olarak 30.000 Türk, 70.000 Rum ve kalanı da Ermeni, Mârûnî ve Katolik olmak üzere toplam 110.000 kişi yaşamaktaydı. Sonraki yıllarda nüfus artışı sürdü. 1858 tarihli bir İngiliz konsolosluk raporu nüfusu 180.000 olarak vermektedir. Bu rapora göre adada meskûn köy sayısı 605 olup bunların 118'i Türk, 248'i Rum ve geri kalanı karma idi. Adanın İngilizler'e devrinden sonra yapılan ilk nüfus sayımı sonucuna göre ise adada 185.630 kişi yaşıyordu.

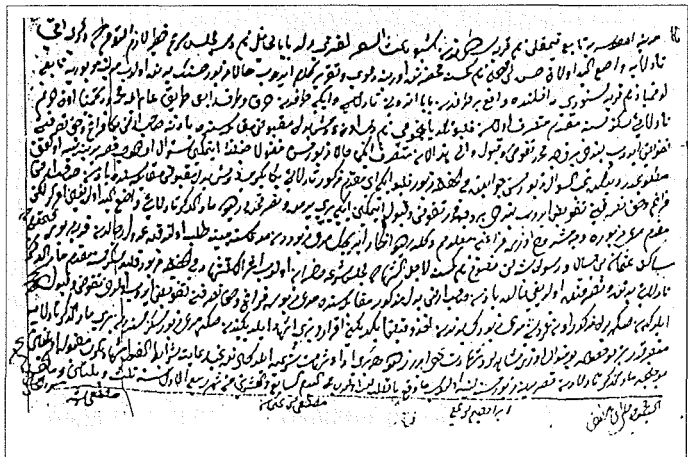
Ekonomik ve Sosyal Hayat. 1571 yılında Kıbrıs'a ayak basan Osmanlılar, karşılarında feodal sistem yüzünden halkı köle statüsünde yaşayan, ziraî üretimi yetersiz ve ticareti teşvik edilmeye muhtaç bir ada buldular. Bu durum karşısında adanın sosyal ve ekonomik açıdan kalkınması için harekete geçildi ve ilk iş olarak feodal sistemin kaldırıldığı, yerli halkın köleliğine son verildiği ilân edildi.

Yapılan ilk tahrir, halkın Fransız asıllı asiller ve şövalyeler dışında topraksız ve fakir olduğunu ortaya koydu. Osmanlı yönetimi tarımı geliştirmek için bazı önemli kararlar aldı ve uygulamaya koydu. Venedik idaresinin topladığı vergileri reâyâ için çok ağır bularak azalttı. Venediklilerin aynı olarak bazı yerlerde 1/6, bazı yerlerde 1/4, hatta 1/3 oranında aldığı ürün vergisini âzami 1/5 oranına indirdi. "Parikoz" (parici) olarak bilinen köylünün toprak sahibine haftada iki gün ücretsiz çalışması şeklindeki uygulamaya son verildi. Tuz hakkı vergisi, inek, koyun ve at gibi hayvanların yavrularından alınan vergilerle üzüm bağlarından alınan aynı ver-

giler hazinenin kaybına rağmen lağvedildi. Ayrıca Osmanlı sisteminin uygulanması ile vergilerin ödenmesinde reâyânın ekonomik durumları dikkate alındı. İlk olarak cizye reâyânın zengin (âlâ), orta halli (evsat) ve fakir (ednâ) olmasına göre 100, 80 ve 60 akçe olarak toplandı. İspence vergisinin miktarı ise 30 akçe olarak belirlendi. Kıbrıs'ın 1571-1572 yılındaki ilk bütçesinde 23.000 hânedan 23.220 duka altını cizye toplanması her hânedan ortalama 1 duka alındığını, fakat daha önemlisi muafların oldukça fazla bir oran tuttuğunu gösterir (Sahillioğlu, IV [1967], s. 12). Bu şekilde toprak sistemini değiştirerek köylüyü toprak sahibi yapan ve vergi yükümlülüklerini önemli ölçüde azaltan yönetim üretimi arttırmak için sulama kanallarının yapılması, kuyular açılması ve halk arasında suyun ekonomik ve eşit biçimde dağıtılması için çeşitli önlemler aldı. Bütün gayretlere rağmen reâyânın refah düzeyi yeterince arttırılamamıştır. 1698'de Baf'ta dağıtılan 979 cizye evrakından sadece 100 tanesinin âlâ, 799'unun evsat ve sekseninin ednâ olması bu durumu doğrulamaktadır (Kıbrıs Şer'iyye Sicilleri, nr. 6).

XVIII. yüzyıldan itibaren adada durum değişmeye yüz tutmuş, ziraî üretim ve ürün çeşidi artmıştır. 1776'dan sonra on altı yıl konsolosluk yapan İngiliz Michael de Vezin adada yılda 3500 kantar pamuk, 9000 okka beyaz ipek, 250.000 moza buğday (50-60.000 ton) ve bunun iki katı arpa yetiştirildiğini, 50-60.000 ton civarında kırmızı ve beyaz şarapla daha pek çok içkinin üretilerek ihraç edildiğini kaydetmektedir. Vezin'e göre hayvancılık da gelişmiş olup sadece 600 kantar yün elde edilerek büyük bölümü Leghorn'a satılmaktaydı. 1801'de Clarke, Kıbrıs'ta üretilen tahılın çok kaliteli olduğunu, 1844'te

Bir Rum'un
müslüman
Türk'e karşı
açtığı davada
iki müslümanı
sahit gösterdiğine
dair bir belge
(Kıbrıs Şer'iyye
Sicilleri, nr. 10)



Fransız konsolosu M. Fourcade ise adada ekili tarım alanların 174.000 eskalese (350.000 dönüm) ulaştığını yazıyordu. Bütün bunlar, ada halkının en önemli geçim kaynağı olan tarımın Osmanlılar zamanında geliştiğini ve halkın yaşam standardında iyileşme olduğunu kanıtlamaktadır.

Ticaret ve sanayi de Osmanlılar zamanında gelişme kaydetmiş, bu sektörler Latin kökenli ve Katolik sınıfın tekelinden çıkarılmıştır. Fetihten önce ticaret ve sanayi dallarında hiçbir varlığı olmayan yerli Rumlar'la Anadolu'dan getirilen Türkler ve Ermeniler ticaret hayatına girmişlerdir. Latinler döneminde önemli bir ticaret limanı olan Magosa'ya Osmanlı idaresinde Larnaka da katılmış ve burası yabancı konsoloslukların taşınmasıyla Doğu Akdeniz ticaretinde önemli bir ihraç ve transit limanı olmuştur. Larnaka, Magosa ve Lefkoşe, Osmanlı yönetimi altında birer sanayi ve ticaret şehri haline gelmiştir. Özellikle Larnaka'da İngiliz, Fransız, Hollanda, Venedik ve diğer yabancı ülkeler konsolosluklar açarak kendilerine sağlanan imtiyazlar sayesinde rahatça işlerini takip etmişlerdir. Kıbrıs limanlarının ticaretteki etkinliği, sağlanan bu imkânlar sayesinde artmıştır. Mariti adlı bir seyyaha göre 1760'larda Kıbrıs limanlarına Avrupa ülkelerinin bayrağını taşıyan 600 kadar gemi uğramaktaydı. Halbuki 1572 yılında yapılan tahrirde göre Lefkoşe'den elde edilen gelirler içinde pazar vergilerinin oranı % 15, boyahaneden ise sadece % 1 idi. Magosa ise biraz daha ticaret şehri görünümündeydi. Burada sadece gümrük-i iskele miktarı 195.000 akçe (% 47) idi. Ancak şehrin içindeki pazarlardan alınan alım satım vergilerinin oranı burada da % 25'leri geçmiyordu. Buna karşılık XIX. yüzyılın ortalarında yalnız Lefkoşe'deki pazarların sayısı yirmi üçe ulaşmıştı ve muhtelif bayraklı gemilerden alınan % 3 oranındaki gümrük vergisi ada hazinesine madenler dışında 33.372 kuruş gelir bırakmıştı.

Her esnaf bakırcılar, balıkçılar, debbağlar çarşısı gibi kendi sınıfından kimselerin ağırlıkta bulunduğu yerlerde ticaret yapıyordu. Bu sayede üretim artmış, fiyatlar düşmüş ve adada bolluk yaşanmıştır. Kıbrıs'ın ihtiyaçları karşılandığı gibi meselâ Drummond'a göre XVIII. yüzyıl ortalarında Batı ülkelerine yılda 1.115.750 kuruş tutarında ipekli ve pamuklu kumaş, yün, tütün, şarap, içki, ilaç ve boya yapımında kullanılan değerli bitkilerle 601.500 kuruş değerinde çeşitli kumaş

ve dokuma ihraç edilmiştir. Susam ve şeker de bol miktarda üretilen ve satılan ürünlerdendi. Nitekim ilk tahrirde Baf, Limasol ve Piskopi'de şekerhaneler bulunduğu ve toplam 380.000 akçelik şeker rafine edildiği kayıtlıdır. Her ne kadar ilk yıllarda şeker üretiminde azalma görülmüşse de Kıbrıs'tan saray mutfağının ihtiyacı için şeker gönderilmesine devam edilmiş, devlet üretimi arttırmak için zaman zaman şekerhanelere bakım yaptırmıştır (Jennings, *Christians and Muslims*, s. 321-322). Zira ürünler yanında işlenmiş orman ürünleri, madenlerle tuz da Kıbrıs'ın önemli ihraç malları arasındaydı. Tuz üretimi ve ticareti Latinler döneminde olduğu gibi Osmanlılar tarafından da devletleştirilmiştir. Larnaka ve Limasol'daki meşhur tuz madenleri her yıl özel kişi veya şirketlere iltizam usulüyle devredilmiş ve devlet bu işten önemli miktarda gelir elde etmiştir. Drummond'a göre bu iki havzadan 1740'lı yıllarda 4-5000 araba tuz çıkarılmakta ve ihraç edilmekteydi.

Kıbrıs az da olsa ithalat da yapmaktaydı. Atlas, Fransız kumaşları, teneke, demir, kurşun, Amerikan boyası, kaliteli Trablus ve Kudüs sabunlarıyla baharat dışarıdan alınan başlıca ürünlerdi. Adanın Batı ülkeleriyle ihracatı disiplinli ve düzenli bir şekilde yürütülmekteydi. Kıbrıs'ın Avrupa ve Suriye ile ticarî bağlantısını Levant Company sağlamaktaydı. Kıbrıs'a Batı'dan olduğu gibi Anadolu ve Suriye vilâyetlerinden de tüccarlar geliyor, Anadolu'nun bazı mâmullerini Kıbrıs üzerinden pazarlıyordu. Bu bilgiler ışığında, Osmanlı idaresinde Kıbrıs'ın ekonomik açıdan geri bir ada olmaktan çıkıp Doğu Akdeniz ticaretinde önemli yere sahip olduğu ifade edilebilir. Gerçekten de Kıbrıs'a ait ilk Osmanlı bütçesindeki muazzam açık başlangıçta adanın kendi kendine yeterli olmaktan uzak olduğunu göstermektedir. Osmanlılar'ın adanın 10.388.487 akçelik ilk bütçesini denkleştirmek için yaptığı katkı tam olarak 3.089.454 akçedir. Halbuki Osmanlılar 1878'de İngilizler'e geliri giderinden fazla bir bütçe devretmişlerdir. Nitekim İngilizler'in hesabına göre 1878'de bütçe fazlası 118.000 sterlindi.

Osmanlılar'ın yerli halkın doğrudan katılmasının temin edildiği idarî yapısı sayesinde genelde adada toplumsal uzlaşma sağlanmıştır. Bu uzlaşmanın ne kadar çok yönlü olduğu seyyahlar tarafından ifade edildiği gibi mahkeme sicilleri üzerinde yapılan araştırmalarla da kanıtlanmıştır.

Araştırmalara göre Kıbrıs'taki hristiyanlar, hukukî meselelerini özel kanunlarına göre kilise mahkemelerinde çözme hakkına sahip olmalarına rağmen kendi istekleriyle ve sık sık kadı mahkemelerini kullanmışlardır. Somut olarak ifade edilirse fetihten sonraki ilk yetmiş yıla ait sicillerde kayıtlı toplam 2800 davanın 1/3'ünden fazlası gayri müslimlerle ilgilidir. Bu davaların % 19'u Rumlar'ın cemaat içi meseleleriyle alakalı olup bu oran XVIII. yüzyıl başlarında daha da artmaktadır. 1698-1726 yılları arasında mahkemeye intikal eden 1931 davanın 775'i (% 40,1) gayri müslimlerle ilgilidir. Sadece zimmîleri ilgilendiren, yani iki tarafın da zimmî olduğu dava sayısı ise 524'tür (% 27). Ayrıca dava konularının büyük bir kısmını miras (82), boşanma (20), vasi ve nafaka tayini (56) gibi doğrudan kilise mahkemelerinin yetki alanına giren konular oluşturmaktadır. İmparatorluğun diğer bölgeleriyle karşılaştırıldığında hayli yüksek olan oranlar, Kıbrıs'taki hristiyanların Osmanlı adaletine güvendiklerini ve kadı mahkemesini bir hak arama yeri olarak gördüklerini göstermektedir. Hristiyanlar mahkemede görevli bir Rum tercüman aracılığıyla rahatlıkla ifade vermiş, dava açmış, yemin etmiş ve şahitlik yapmıştır. 1698-1726 yıllarında müslümanlar hristiyanlar aleyhinde 129 dava açarken buna karşılık hristiyanların müslümanlar aleyhinde 122 dava açtığı görülmektedir.

Kıbrıs'ta müslüman ve hristiyanlar arasında komşuluk ilişkileri de samimi ve dostane olmuş, şehirlerde dinî grupların tamamen ayrı mahallelerde oturduğu gettolar hiçbir dönemde oluşmamıştır. Hristiyanlar ve müslümanlar hiçbir sınırlama olmaksızın birbirlerine ev, arsa ve arazi alıp satabilmişlerdir. Bu sayede XVIII. yüzyıl başlarında Lefkoşe'nin otuz bir mahallesinden bir tanesi dışında hepsi karma mahallelere dönüşmüştür. İki toplum arasındaki bina ve arazi transferleri de bu durumun nasıl oluştuğunu açıklamaktadır. Bu dönemde doksan üç ev (% 33) ve yetmiş dokuz arazi (% 21,7) iki toplumun fertleri arasında el değiştirmiştir. Ekonomik hayatta, çarşı ve pazarlarda da aynı oranda bir toplumsal uzlaşma bulunduğundan söz etmek mümkündür. Müslüman ve hristiyan esnaf ve zanaat-kâr yan yana veya ortak ticaret yapmış, birbirine dükkân alıp satmış ve ticarî çıkarları için hükümete karşı birlikte mücadele etmiştir. Birkaç münferit olay dışında iki cemaat dinî kaygılarla çok az karşı

karşıya gelmiş, hiçbir zaman ihtilâfları çatışmaya dönüştürmemiştir. Hristiyanlara diğer bölgelerde olduğu gibi dinî muhtariyet tanınmış, âyinlerini serbestçe icra etmelerine, kiliselerini onarmalarına ve bağışta bulunmalarına izin verilmiştir. Bu durum, uzun vadede hristiyanların ve çoğunluk olarak Rumlar'ın asimilasyona uğramasını engellemiş, millî kimliklerini korumalarına imkân sağlamıştır. Osmanlı idaresi boyunca kayıtlı mühtedilerin sayısının 400'ü geçmemesi de bunun göstergesidir.

Buna rağmen zaman zaman adada kilisenin ve yöneticilerin imtiyazlarını kötüye kullanmasından doğan isyan ve kargaşa dönemleri de yaşanmıştır. Fetihden sonra Latin esaretinden kurtarılan, Rumlar'ın dinî ve siyasî temsilcisi tayin edilen Kıbrıs kilisenin sebep olduğu, adayı Türkler'den almaya yönelik girişimler hristiyan halkın yeterli desteği vermemesinden ötürü başarısız olmuştur. Kilisenin halk üzerinde sınırsız bir hâkimiyet kurmasını amaçlayan bu girişimlerin ilki 1600 başlarında Savoy Dukalığı'nın kışkırtmasıyla başlamış, 1644 ve 1668 yıllarında iki defa daha tekrarlanmasına karşılık sonuçsuz kalmıştır. Bunun üzerine kilise, Batı Avrupa prenslerinden ümidini keserek merkezî idareyle ilişkilerini düzeltme yoluna gitmiştir. Nitekim İstanbul'la doğrudan kurduğu bu temaslar sayesinde zamanla aldığı önemli imtiyazlar başpiskopos ve onun yardımcısı saray tercümanını adanın yönetiminde vali ile birlikte en etkili kişiler durumuna getirmiştir. 1815'te adaya gelen Turner, "Kıbrıs, kaptan paşa tarafından tayin edilen sözde bir beyin idaresinde olmakla beraber aslında Rum başpiskoposu ve ona bağlı kâtipler tarafından yönetilmektedir" dedikten sonra bu kadar yetki verilmesiyle sarhoş olan başpiskoposun diktatör gibi davranarak halka baskı yaptığını kaydetmiştir. Nitekim başpiskoposun yetkilerini kötüye kullanmasıyla 1804 yılında başlayan ve saray tercümanı Hacı Yorgacı Kornessios'un canına mal olan isyanlarla 1821'de Başpiskopos Kyprianos'un Mora isyanıyla bağlantılı olarak adayı Türkler'den kurtarmayı amaçlayan son girişimi kiliseye sağlanan aşırı imtiyazların sonucunda ortaya çıkmıştır. Kyprianos'un üç adamıyla birlikte idam edilmesiyle bastırılan bu son olaydan sonra başpiskoposluk yönetimdeki eski gücünü ve etkinliğini kaybetmiştir. Fakat 1829'da Yunanistan'ın bağımsızlığını kazanması, Kıbrıs Rumları arasında kilise-

nin öncülüğünde Yunanistan'la birleşme, yani Enosis hayalinin idealize edilmesine yol açmıştır.

1571 sonrasında adada Türkler'in başlattığı ayaklanmalar da dolaylı olarak kilise ile bağlantılıdır. Bu ayaklanmalar, çoğunlukla iç sorunların ve sıkıntılı giderilmesi veya kişisel kıskançlıkların, mevki ve nüfuz sahibi olma hırslarının tatmin edilmesi için başlatılan hareketlerdir. Fakat isyancıların hedefi aynı zamanda, adanın yönetiminde valilerden daha etkili hale gelen başpiskopos ve saray tercümanlarının hâkimiyetlerine son vermektir. Hiçbir isyanda adayı Osmanlı yönetiminden ayırma amacı yoktu. Yine de isyanlardan bazılarının dış güçler tarafından desteklendiği veya yönlendirildiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kıbrıs Şer'iye Sicilleri, nr. 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 14, 15, 22, 23, 25, 61; BA, MAD, nr. 3211, 5878, 7836, 9893, 10163; 10306; BA, KK, nr. 5285, 5322, 5877, 6496, 7048; BA, A.NŞT, nr. 1258, 1262, 1355, 1383, 1421, 1422, 1424, 1438, 1441, 1442, 1444; BA, A.DVN, nr. 793; BA, Cevdet-İktisat, nr. 1090, 1107; BA, Cevdet-Adliye, nr. 1002, 1508, 1570, 1778, 2156, 2218, 2513; BA, MD, nr. 10, 12, 13, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 27, 29, 31, 36, 43, 53, 73, 75, 79, 97, 110, 112, 114, 115, 117, 119, 122, 153, 154, 155, 156, 183; TK, TD, nr. 64; Public Record Office, FO 195/102, 103; Ârif Dede, *Kıbrıs Tarihçesi*, TSMK, Yeniler, nr. 2109; Piri Mehmed, *Târîh-i Feth-i Kıbrıs*, TSMK, nr. 1294; Râşid, *Târîh*, II, 152; Ziver, *Kıbrıs Tarihi*, Lefkoşe 1312; J. Hackett, *A History of the Orthodox Church of Cyprus*, London 1901; C. D. Cobham, *Excerpta Cyprica: Materials for a History of Cyprus, with an Appendix on the Bibliography of Cyprus*, Cambridge 1908; G. Mariti, *Travels in the Island of Cyprus*, Cambridge 1909; H. Luke, *Cyprus under the Turks (1571-1878)*, Oxford 1921; a.mlf., *Cyprus, A portrait And an Appreciation*, London 1957; R. Storrs, *A Chronology of Cyprus*, Nicosia 1930; R. Gunnis, *Historic Cyprus*, Great Britain 1936; Halil Fikret Alasya, *Kıbrıs Tarihi ve Antikiteklere*, Lefkoşe 1939; a.mlf., *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, Ankara 1964; a.mlf., "Osmanlı Hükümeti Tarafından Ortodoks Kilisesine Verilen İmtiyazlar", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, s. 131-135; a.mlf., *Tarihte Kıbrıs*, Ankara 1988; G. Hill, *A History of Cyprus IV*, Cambridge 1940-42; G. B. Pusey, *Cyprus, Past-Present-Future*, Nicosia 1943; A. Timural, *Kıbrıs Seferi*, İstanbul 1953; D. Alastos, *Cyprus in History*, London 1955; Cevat R. Gürsoy v.dğr., *Kıbrıs ve Türkler*, Ankara 1964; C. A. Wood, *A History of the Levant Company*, London 1964, tür.yer.; Halil İnalcık, "Kıbrıs'ta Türk İdaresi Altında Nüfus", *Kıbrıs ve Türkler*, Ankara 1964, s. 27-59; a.mlf., "Ottoman Policy and Administration in Cyprus After the Conquest", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, s. 59-77; Th. Papadopoulos, *Social and Historical Data on Population (1570-*

1881), *Texts and Studies of the History of Cyprus*, Nicosia 1965, I; Cengiz Orhonlu, "Osmanlı Türklerinin Kıbrıs Adasına Yerleşmesi 1570-1580", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliğleri*, Ankara 1971, s. 91-98; M. Zekâ, "Kıbrıs'ın Sivil ve Ağır Ceza Mahkemeleri'nde Osmanlı Devri'nde (1571-1878) Tatbik Edilen Kanunlara ve Bu Mahkemelerin Yapısı ve Tarihçesine Kısa Bir Bakış", a.e., s. 175-185; Nejat Göyünç, "Türk Hizmetine Giren Bazı Kıbrıs Müdafileri", a.e., s. 105-107; Vergi H. Bedevî, "Kıbrıs Şer'i Mahkeme Sicilleri Üzerinde Araştırmalar", a.e., s. 139-148; J. T. A. Koumoulides, *Cyprus and the War of Greek Independence 1821-1829*, London 1974; Vehbi Zeki Serter, *Kıbrıs Türk Mücadele Tarihi*, Lefkoşe 1975, I-III; S. Panteli, *A New History of Cyprus*, England 1984; Sükrü Sina Gürel, *Kıbrıs Tarihi*, İstanbul 1984, I; C. P. Kyrris, *History of Cyprus*, Nicosia 1985; Mustafa Haşim Altan, *Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıflar Tarihi: 1571-1974*, Kıbrıs 1986, I-II; a.mlf. v.dğr., "Archival Materials and Research Facilities in the Cyprus Turkish Federated State: Ottoman Empire, British Empire, Cyprus Republic", *IJMES*, VIII (1977), s. 29-42; H. J. Kornrumpf, *An Historical Gazetteer of Cyprus (1850-1987) with Notes on Population*, Frankfurt 1990; Ahmet C. Gazioğlu, *The Turks in Cyprus 1570-1878*, London 1990; a.mlf., *Kıbrıs'ta Türkler: 1570-1878*, Lefkoşe 1994; J. Merkelbach, *Die Prokollé des Kadiamtes Nicosia aus den Jahren 1105/06 (1693-1695): Übersetzung und Kommentierung*, Frankfurt 1991; Kemal Çiçek, *Zimmis (Non-Muslims) of Cyprus in the Sharia Court: 1110/39 A. H./1698-1726 A. D.* (doktora tezi, 1993), Birmingham University; a.mlf., "Living Together: Muslim-Christian Relations in Eighteenth-Century Cyprus as Reflected by the Shari'a Court Records", *Islam and Christian Muslim Relations*, IV/1, Birmingham 1993, s. 36-64; R. C. Jennings, *Christians and Muslims in Ottoman Cyprus and the Mediterranean World: 1571-1640*, New York-London 1993; a.mlf., "The Population, Taxation and Wealth in the Cities and Villages of Cyprus, According to the Detailed Population Survey (Defter-i Mufasssal) of 1572", *JTS*, X (1986), s. 175-191; a.mlf., "Black Slaves and Free Blacks in the Cities and Villages of Cyprus 1590-1640", *JESHO*, XXX (1987), s. 286-301; a.mlf., "Locust Problem in Cyprus", *BSOAS*, LI/2 (1988), s. 279-313; Ramazan Şeşen v.dğr., *Kıbrıs İslâm Yazmaları Kataloğu*, İstanbul 1995; Nuri Çevikel, *Kıbrıs Eyaleti, Yönetim, Kilise, Ayân ve Halk (1750-1800)*, Gazimagusa 2000; İdris Bostan, "Kıbrıs Seferi Günlüğü ve Osmanlı Donanması Seferi Güzergâhı", *Dünden Bugüne Kıbrıs Meselesi* (haz. Ali Ahmetbeyoğlu - Erhan Afyoncu), İstanbul 2001, s. 18-19; Safvet, "Kıbrıs Fethi Üzerine Vesikalar", *TOEM*, sy. 19 (1329), s. 1177-1193; C. F. Beckingham, "The Cypriot Turks", *JRCAS*, XLIII/2 (1956), s. 126-130; J. N. D. Anderson, "The Family Law of Turkish Cypriot", *WJ*, V (1958), s. 161-187; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı İdaresinde Kıbrıs'ın İlk Yılı Bütçesi", *TTK Belgeleri*, IV (1967), s. 1-34; P. S. Cassia, "Religion, Politics and Ethnicity in Cyprus during the Turcocratie 1571-1878", *Archives Europennes de Sociologie*, XXVII/1 (1986), s. 3-28; Hüseyin Algül, "Osmanlılar Devrinde Kıbrıs Seferinin Manevi

Cephesi ve Ebussuud Efendi'nin Seferle İlgili Fetvası", *Ülû İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2, Bursa 1987, s. 37-42; G. A. Dionysiou, "Some Privileges of the Church of Cyprus under Ottoman Rule", *Epethri V*, XIX (1992), s. 327-334; Besim Darkot, "Kıbrıs", *İA*, 675-676; A. H. de Groot, "Kubrus", *EP* (İng.), V, 305-309.



KEMAL ÇİÇEK

İngiliz İşgali ve İdaresi. Doğu Akdeniz'-de Mısır ve Hindistan yolunda önemli bir stratejik mevki olan Kıbrıs XIX. yüzyılda Batılı devletlerin ilgisini çekmeye başladı. Özellikle Hindistan yolunu güvenlik altına almak isteyen İngiltere Kıbrıs'ı ele geçirme siyaseti izledi. 1877-1878 savaşından mağlûp çıkan Osmanlı Devleti'nin Ruslar'la Ayastefanos'ta yaptığı antlaşma Batılı devletlerin tepkisine yol açmış, bunun üzerine Berlin'de bir kongre düzenlenmesi kararlaştırılmış ve İngiltere Anadolu'ya yönelik muhtemel bir Rus istilâsına karşı Osmanlı Devleti ile savunma ittifakı yapacağı teminatını vererek Kıbrıs'ın bir askerî üs halinde kendisine bırakılmasını istemişti. Berlin Antlaşması'ndan önce 25 Mayıs 1878'de Kıbrıs'ın geçici olarak İngiltere'ye verilmesi, bunun mukabilinde Ruslar'a karşı bir savunma ittifakı oluşturulması teklifinde bulundu. Zor durumdaki Osmanlı hükûmeti, 4 Haziran 1878'de İngiltere'nin fiilen adaya yerleşmesine zemin hazırlayacak olan antlaşmayı imzaladı. 1 Temmuz'da Sadrazam Saffet Paşa ile İngiliz elçisi Henry Layard arasında bir ek antlaşma daha yapılarak Kıbrıs'ın idaresi ve asker yerleştirilmesiyle ilgili şartlar açıklığa kavuşturuldu. Buna göre şer'î mahkemeler müslüman halkın hukukî işlerine bakmayı sürdürecektir, dinî vakıflara ait mallar İngiltere ve Osmanlı hükûmetlerince tayin edilecek memur vasıtasıyla ortaklaşa yönetilecek, İngiltere idarî masraflar çıktıktan sonra gelir fazlasını her yıl Osmanlı hükûmetine ödeyecek, bu rakam ortalama 22.936 kese üzerinden hesaplanacak, Osmanlı hükûmeti Kıbrıs'ta bulunan devlet ve padişaha ait malları serbestçe işletebilecek, bundan sağlanan paralar ada gelirinden hariç sayılacaktı. Böylece Kıbrıs'taki statü Osmanlı egemenliğinin sürekliliği esasına dayandırılıyor, malî hak ve çıkarlarıyla Türk halkının hukukî düzeninin korunması güvence altına alınıyordu. Bu antlaşmalar 15 Temmuz 1878'de bizzat padişah tarafından onaylanarak yürürlüğe girdi. Ancak antlaşma hususunda şüphe ve endişelerini sürdüren II. Abdülhamid, onayladığı metnin üzerine kendisinin egemen-

lik hak ve yetkilerine hiçbir zarar gelmesi şartını eklemeye gerek görmüş, bu şart İngiliz elçisinin kendi devleti adına onaylayıp verdiği senette de aynen yer almıştı. Aynı gün Kıbrıs'ın İngiltere geçici idaresi altına girdiği resmen ilân edildi.

Bundan sonra İngiltere, adadaki yönetimini güçlendirmek için faaliyete geçip altı idarî bölgedeki Türk kaymakamlarının yerine İngilizler'i tayin etti; İngilizce, Türkçe ve Rumca idarede ve mahkemede resmî diller olarak ilân edildi. 14 Ağustos 1878'de yeni bir düzenlemeyle adanın idaresinde gerekli kanun ve nizamların İngiltere'nin hâkimiyeti boyunca kraliçe namına yürütülmesi de kabul edildi. Böylece hukukî alanda İngiliz hükûmeti yetki sahibi oluyor, adada ticarî tekeli ele geçirme imkânına kavuşmuş bulunuyordu. Geçici İngiliz yönetimiyle hukukî haklarını korumak isteyen Osmanlı idaresi arasında uygulamada birçok problem çıktı. İngilizler adım adım anlaşmalara aykırı olarak Osmanlı hukukunu sınırlandırma yoluna gittiler. Türkler'in tapu haklarına, taşınmaz mallarına, vakıflara, padişahın şahsî mallarına ve devlet malına el uzatmaya başladılar. Adadaki Rum ahali de İngiliz yönetiminin desteğiyle eskiden işçi ve kiracı olarak çalıştığı vakıf ve devlet arazilerine el koyup kendi tasarrufuna geçiriyordu. Rumlar, daha sonra I. Dünya Savaşı arifesinde adanın Yunanistan'a katılması için bazı girişimlerde bulundular. I. Dünya Savaşı'nın başlaması ve Osmanlı Devleti'nin savaşa girmesi üzerine İngiltere 5 Kasım 1914'te Kıbrıs'ı resmen ilhak etti. Savaş süresince de Kıbrıs'ı Türkler'e yoğun baskılar uyguladı. 1915'te Bulgarlar'ın saldırısına uğrayan Sırp'lar'a yardım etmesi karşılığında adayı Yunanistan'a bırakacağını bildirdiyse de Yunan kralı bu teklifi reddetti. Millî Mücadele sonrasında imzalanan Lozan Antlaşması'nın 20. maddesi uyarınca Kıbrıs'ın İngiltere'ye ilhakı kabul edildi (1923). İngiliz idaresi altındaki Kıbrıs'ta Rumlar adanın Yunanistan'a katılması için çeşitli faaliyetlerde bulunmaya başladılar. İngiltere hükûmeti, 1925'te Kıbrıs'ı krallık tabiiyetine bağlayan statüsüne dönüştürdü. 1931 yılı Ekiminde Kıbrıs'ın Yunanistan'a ilhakı için isyan çıktı. Vali konağı ve kaymakamlıklar yakıldı. İsyancı başpiskopos ve metropolitler adadan sürüldü, kilise 35.354 sterlin para cezasına mahkûm edildi, isyanı organize eden Yunanistan'ın Lefkoşe başkonsolosu Kyrou Kıbrıs'tan çıkarıldı. Bu olaylar karşısında İngiltere adada idarî bazı yeni düzenlemeler yap-

tıysa da bunlar tatminkâr sonuca ulaşmadı. Rumlar, piskopos Makarios'un ön ayak oluşuyla 15 Ocak 1950 tarihinde adanın Yunanistan'a ilhakı konusunda bir oylama (plebisit) yaptılar; % 96 oranında buna "evet" denildi. Türkiye ve İngiltere plebisiti tanımadı. Rum ve Yunanlılar, bu plebisite dayanarak Birleşmiş Milletler'e başvurup Kıbrıs halkına (Rumlar'a) self-determinasyon hakkı verilmesini istedikler. Yunanistan'ın 1952 yılında Birleşmiş Milletler'e yaptığı bu müracaat karşısında Türkiye Cumhuriyeti Birleşmiş Milletler temsilcisi aynı hakkın Türkler'e de tanınmasını istedi. Birleşmiş Milletler ise selfdeterminasyon hakkı verilecekse her iki topluma da verilmesi kararını aldı. Kısa süre sonra Kıbrıs'ı Yunanistan'a bağlamak için EOKA adlı terör örgütü kuruldu ve 7 Mart 1953'te Atina'da Yunan hükûmeti üyeleri, Makarios ve EOKA kumandanlığına getirilen Albay Grivas, EOKA andı içtiler. EOKA andı, her ne pahasına olursa olsun ilhakın gerçekleştirilmesi için savaşılabileceğini öngörüyordu. EOKA terör örgütünün malzemesi, silâhları, teçhizatı, eğitimi vb. Yunanistan tarafından sağlandı ve 1 Nisan 1955 tarihinde harekete geçildi. Grivas, "Dighenis" takma adıyla bir bildiri yayımlayarak iki düşmandan İngilizler'i savaşılarak adadan kovacaklarını, Türkler'i ise imha edeceklerini, hedeflerinin ilhak olduğunu duyurdu.

ENOSİS'e karşı olan Türkler, EOKA hareketi üzerine İngilizler'in yanında yer aldılar. Ellerinde silâh bulunan Türkler ise sadece Türk polislerdi. EOKA, Türk polislerinin İngilizler'e yardım etmemesini, aksi takdirde öldürüleceklerini açıkladı. Nitekim 1957 Temmuzunda görev yapmakta olan bir polis vurularak öldürüldü. Bu durum karşısında Türk halkı da canını ve malını korumak için teşkilatlanma ihtiyacını duyup 1 Ağustos 1958'de Türk Mukavemet Teşkilâtı'nı (TMT) kurdular. Ancak Türk Mukavemet Teşkilâtı, EOKA'ya kıyasla zayıf durumdaydı, bu sebeple 1955-1958 yılları arasında bütün adada Türkler EOKA'nın hedefi oldu; öldürmeler, yağmalar ve tahribat başladı, 6000 Türk mülteci durumuna düştü. Bunun üzerine İngiltere çeşitli toplantılar düzenledi ve Radcliffe anayasası hazırlandı, McMillan planı teklif edildi, fakat Rumlar ve Yunanlılar bunları kabul etmedi. 1 Ekim 1958 tarihinde McMillan planına göre Türkiye'nin temsilcisi Büyükelçi Burhan İşin Kıbrıs'ta fiilen ve resmen göreve başladı. Rumlar da adanın taksim edil-

mesi tehlikesiyle karşı karşıya gelindiği korkusu ile cumhuriyet kurulması yolundaki anlaşmaya rızâ gösterdiler. 11 Şubat 1959'da Zürih'te Türkiye, Yunanistan ve İngiltere Dışişleri bakanları toplantısında cumhuriyetin kurulması kabul edildi. 19 Şubat 1959 tarihinde Londra'da yapılan toplantıya Rumlar'ı temsilen Makarios, Türkler'i temsilen de Türk toplumu lideri Fazıl Küçük katıldı ve Londra ile Zürih antlaşmaları imzalandı. Bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti'nde Türk ve Rum tarafları eşit statüye sahip kılındı. Böylece fiili İngiliz idaresi sona ermiş oldu.

Bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti. Başpiskopos Makarios, 1959 Zürih ve Londra antlaşmalarını baskı altında zorla imzaladığını beyan etti. Bu antlaşmalarda yer alan esaslara göre Kıbrıs Cumhuriyeti anayasası, garanti ve ittifak antlaşmaları hazırlanmış ve Kıbrıs Cumhuriyeti 15-16 Ağustos 1960 gece yarısı resmen ilân edilmiş, böylece Kıbrıs'ta egemenlik Kıbrıs Türk ve Rum halkına devredilmiştir.

Antlaşma gereği 16 Ağustos 1960'ta 650 kişilik Türk alayı Magosa Limanı'na çıkarken 950 kişilik Yunan askerî birliği de Maraş civarında adaya çıkmıştır. Kıbrıs Cumhuriyeti'nin Türkiye, Yunanistan ve İngiltere olmak üzere üç garantör devleti olmuştur. Türk halkı ada sathında yayılmış olarak yerleşmiş bulunduğundan selfdeterminasyon hakkını Bağımsız Kıbrıs Cumhuriyeti lehine kullanmıştır. Kıbrıs Cumhuriyeti'nde cumhurbaşkanı Rum, yardımcısı Türk, on bakandan üçü Türk, yedisi Rum ve temsilciler meclisinin % 30 üyesi Türk, % 70 üyesi Rum olmuştur. Kamu görevlerinde % 30-70 oranı bulunması kabul edilmiştir. Bu durumda Türk halkı bir azınlık olarak sayılmamış, fonksiyonel federatif sistem meydana gelmiştir. ENOSİS'i önlediği için Kıbrıs Cumhuriyeti'ni geçici bir safha olarak gören ve zafere ulaşmak için mücadeleyi sürdüreceğini açıklayan Makarios anayasanın tatbik kabiliyeti olmadığı tezini ortaya attı. Yunanistan'da Karamanlis'in iktidardan düşmesi, yerine de Zürih ve Londra antlaşmalarını "millî cinayet" olarak nitelleyen Yorgo Papandreu'nun geçmesi Kıbrıslı Rumlar'ı cesaretlendirdi.

Zürih Antlaşması'na göre Kıbrıs'ta bir büyük kasabada "de facto" olarak mevcut olan Türk belediyelerinin resmen kurulması gerekiyordu. Ancak Makarios buna müsaade etmedi ve daha da ileri giderek anayasa mahkemesi, hareketinin anayasa aykırı olduğuna karar verse bile mah-

kemenin kararını tanımayacağını bildirdi. Böylece cumhurbaşkanı anayasayı tanımayacağını ilân etmiş bulunuyordu. Alman E. Forsthoff başkanlığında bir Rum ve bir Türk hâkimden oluşan anayasa mahkemesi 25 Nisan 1963'te Türk tarafı lehine karar verdi. Bu karar çıkınca Rum tarafı, Alman E. Forsthoff ve sekreteri Heinze'e aleyhine Türkler'den rüşvet aldıkları yolunda propaganda başlattı. Başkan Forsthoff, Makarios'a bir mektup göndererek 15 Temmuz 1963 tarihinden itibaren istifa etmiş olacağını belirtti.

Garantör devlet olan Türkiye, Makarios'un 1963'te Ankara'yı ziyareti sırasında anayasaya göre kurulmuş bulunan nizamdan kesinlikle tâviz verilmeyeceğini bildirdi. Türkiye Büyük Millet Meclisi de 9-14 Ocak 1963 tarihleri arasında yaptığı müzakerelerde anayasanın Kıbrıslı Türkler aleyhine tâdil edilmesine karşı çıktı ve tam aksine güçlendirilmesi gerektiği yolunda karar aldı. Ayrıca Kıbrıslı Türkler'in Makarios'un insafına bırakılmayacağı açıkça ifade edilmişti.

Bütün bu uyarılara rağmen Makarios, tatbik kabiliyeti olmadığı yolundaki tezi ne dayanarak Kıbrıs anayasasını tâdil etme yolundaki tutumundan vazgeçmedi ve Kıbrıs'taki İngiliz yüksek komiserinin (büyükelçi) yardımıyla on üç maddelik tâdil tekliflerini hazırladı, bu teklifleri 30 Kasım 1963'te Kıbrıs Türk liderliğine, Türkiye'ye, Yunanistan ve İngiltere'ye takdim etti. Kıbrıs Türk halkının eşit kurucu ortaklık statüsünü ortadan kaldıran, Türkler'i basit bir azınlık durumuna düşüren tâdil teklifleri Türk toplumu ve Türkiye Cumhuriyeti hükümetince reddedildi (6 Aralık 1963). Fakat diğer garantör devletler olan İngiltere ve Yunanistan'dan hiçbir ses çıkmadı.

Makarios, tâdil tekliflerinin lehine taraftar toplamak için Rusya'yı ve bağlantısız ülkeleri içine alan bir seyahate çıktı. Birleşmiş Milletler'de lehine üçte iki çoğunluğu sağlamaya çalıştı. Türkiye'nin on üç maddelik tâdil teklifini reddetmesinden on beş gün sonra 21 Aralık 1963'te Lefkoşe'de Tahtakale mahallesinde ve İnönü köyünde savunmasız Türkler katledildi. EOKA'cıların bu cinayetine karşı uluslararası kuruluşlardan hiçbir tepki gelmemesi üzerine 23 Aralık 1963'te, Lefkoşe'deki Türk halkını AKRITAS planına göre sekiz saatte imha etmek için Grivas kumandasında EOKA'cılarla Kıbrıs'taki Yunan alayına mensup askerler hareketi geçti. Radyo ve posta, telefon, telgraf

Makarios'un elinde olduğu, Türkiye büyükelçiliğinin telefon irtibatı kesilmiş bulunduğu için Türk halkının sesini dünyaya duyurması mümkün olmadı. Makarios bu hareketi dünyaya, "Türkler isyan etmiştir, tenkil harekâtı başlatılmıştır" sözleriyle ilân etti. Kanlı noel olayları başladı. Üç gün süren harekât sırasında Türkler doksan iki şehid verdi, 475 kişi yaralandı, pek çok kişi de kayboldu. 103 köy yıkıldı, 30.000 Türk göçmen durumuna düştü. 25 Aralık 1963 tarihinde Türk jetleri Lefkoşe semalarında ihtar uçuşu yapınca Makarios ateş kesme kararı aldı. Ancak 26 Aralık'ta Ayvasıl köyünde bulunan savunmasız Türkler topluca yok edildi. Kanlı noel olayları Türk tarafının can ve mal güvenliğinin bulunmadığını açıkça ortaya koydu. Fazıl Küçük ile Makarios'un ortak talebi üzerine İngiliz askerleri 30 Aralık 1963'te Lefkoşe'de Yeşilhat'a girdi. Böylece Kıbrıs bir bakıma kuzey-güney olmak üzere fiilen ikiye ayrılmış oldu.

Birleşmiş Milletler'in 4 Mart 1964 tarihli kararı ile Kıbrıs'a Birleşmiş Milletler barış gücü gönderildi. Bu feci olaylar karşısında garantör devletlerden olan Türkiye müdahale etmek istediye de Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nin 13 Mart 1964 tarihli toplantısı buna engel oldu. Bununla beraber Türkiye Büyük Millet Meclisi 15 Mart 1964'te gerektiği takdirde Kıbrıs'a müdahale etme kararı almıştı. Kanlı noel olaylarından sonra Makarios, 1 Ocak 1964 tarihinde yaptığı basın toplantısında Zürih ve Londra antlaşmalarını feshettiğini açıkladı. Meseleye barışçı bir çözüm bulunması için İngiltere 15 Ocak 1964'te Londra'da bir toplantı düzenlediye de sonuç alınmadı. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi 17 Şubat 1964 tarihinde meseleyi ele aldı, fakat yine bir sonuca ulaştıramadı.

Makarios, Batılı ülkelere baskı yapmak amacıyla Rusya ile temasa geçti ve 24 Şubat 1964'te Rusya ile sivil havacılık anlaşması imzaladı. Bunun bir neticesi olarak 26 Şubat 1964'te Rusya ve Çekoslovakya, Birleşmiş Milletler'de Makarios lehine oy kullandılar. Makarios, mevcut askerî kuvvetlerine ilâveten 5000 kişilik özel polis kuvveti teşkil ederek bunların silâhlarını Çekoslovakya'dan sağladı.

1 Ocak 1964 tarihinden itibaren Makarios devlet bütçesinden Türk tarafına verilmesi zorunlu olan % 30 ödeneği ketti. Milletlerarası kuruluşlardan aldığı yardımlardan Türk tarafına pay vermedi. Birleşmiş Milletler'den istediği kararı çıkarmayınca adanın çeşitli bölgelerindeki

savunmasız Türkler'e karşı saldırılara girişti. 14 Şubat 1964'te Limasol'da, 9 Mart'ta Baf'ta, 19 Mart'ta Gaziveren'de Türkler'e yapılan saldırılar karşısında Türkiye müdahale etmek istedi. Ancak Amerika Birleşik Devletleri Başkanı Jhonson'un 5 Haziran 1964 tarihli mektubu ile Türkiye'nin müdahalesi önlendi. 6-9 Ağustos 1964'te General Grivas kumandasındaki Rum-Yunan askerleri Erenköy'e karşı karadan ve denizden saldırıya geçti. Türk tarafının bütün ikazlarına rağmen Birleşmiş Milletler barış gücü kumandanı General Timaya hiçbir tedbir almadı. Çok az sayıda üniversite öğrencisi ve Erenköylü Türkler bu saldırıya karşı koydular. 9 Ağustos günü Türk jetlerinin müdahalesi neticesinde durum sakinleşti.

15 Kasım 1967'de General Grivas kumandasında Rum askerleriyle Yunan tümeni mensupları yeniden saldırıya geçtiler. Hedeflerini Geçitkale ve Boğaziçi köyleri teşkil etti. Bu durum karşısında Türkiye Cumhuriyeti hükümeti, garantör devlet olarak garanti antlaşmasının 4. maddesine göre müdahale hakkını kullanmak için Türkiye Büyük Millet Meclisi'nden yetki alıp Türk silahlı kuvvetlerini güneye intikal ettirdi. Ancak Amerika Birleşik Devletleri başkanı bu defa da Dışişleri Bakanı Cyrus Vance'i özel temsilci olarak görevlendirdi. Vance, Ankara-Atina-Kıbrıs arasında mekik diplomasisi yaptı ve Türkiye'nin şartlarının büyük bir kısmını kabul ettirdi; böylece meseleye ikili görüşmeler yoluyla çözüm bulunması hususunda mutabakata varıldı.

3 Haziran 1968 tarihinde ikili görüşmelere Beyrut'ta başlandıysa da bir sonuca varılamadı. Makarios, daha sonra ENOSİS'i uzun vadeli mücadele taktiğiyle gerçekleştirme politikasını uygulamaya koydu. Yunan cuntası ise içeride prestijini kur-

tarmak için Kıbrıs'ı bir an önce ilhak etmek istiyordu, bu sebeple de Makarios'la araları açıldı. Makarios'un Yunanistan Cumhurbaşkanı General Gizikis'e gönderdiği 2 Temmuz 1974 tarihli mektupla Yunan askerlerinin adadan geri çekilmesini istemesi durumu büsbütün açığa vurdu. Bunun bir neticesi olarak 15 Temmuz 1974'te Yunanlı subaylar Makarios'a karşı EOKA-B ile darbe yaptılar, bu arada Makarios'un öldürüldüğü radyolardan ilân edildi. Ancak Makarios kaçarak İngilizler'e sığınmış ve oradan Amerika Birleşik Devletleri'ne geçmişti.

Darbeden sonra cumhurbaşkanlığı koltuğuna Nikos Sampson oturtuldu ve 15 Temmuz 1974 günü Kıbrıs Helen Cumhuriyeti ilân edildi. Bu ise adı söylenmemiş ilhaktı. Makarios 19 Temmuz 1974'te Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'nde yaptığı konuşmada, "Yunanistan Kıbrıs'ı işgal etmiştir. Adada çarpışmalar devam etmektedir. Yüksek binalara Yunan bayrakları asılmıştır. Tanklar caddelerde dolaşmaktadır. Ambulanslar hastahanelere yaralı taşımaktadır. Türkler de tehlike içindedir ..." demiştir. Bu ifadesiyle Makarios, Kıbrıs'ın Yunanistan tarafından işgal edilmiş olduğunu tescil ettirmiş oluyordu. İç savaşta ölmüş olanlar kimliklerinin tesbitine imkân verilmeden gömülmüş ve sonradan bunlar kayıp gösterilerek bunun suçu Türkler'in üzerine atılmıştır.

Nikos Sampson'un cumhurbaşkanı olması ve Makarios'un 19 Temmuz 1974'te Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi'ndeki konuşması Kıbrıs Türkleri'nin imha edilme tehlikesi içinde olduğunu ortaya çıkardı ve Türkiye'nin müdahalesini zorunlu hale getirdi. Ancak Türkiye, garantör devletlerden biri olarak İngiltere'ye ortak müdahale teklifinde bulundu, İngiltere ise bu teklifi reddetti. Bu durum karşısında Türkiye Cumhuriyeti hükümeti

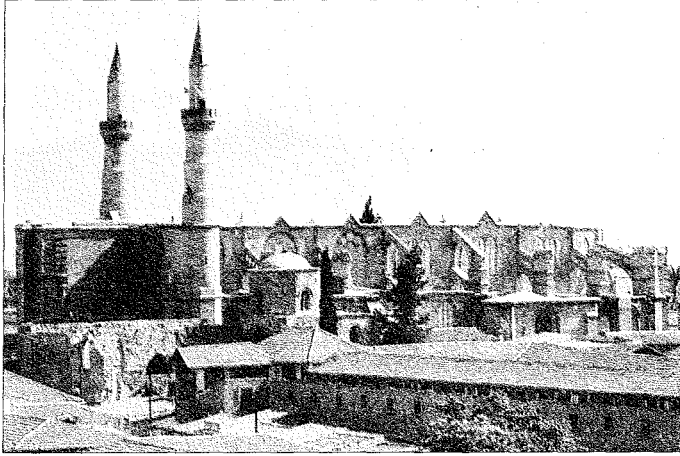
garanti antlaşmasının 4. maddesine dayanarak tek taraflı müdahale etmek zorunda kaldı ve 20 Temmuz 1974'te Kıbrıs Türk Barış Harekâtı'nı başlattı. 20-22 Temmuz günleri arasında Türk Silahlı Kuvvetleri Kıbrıs'ta küçük bir bölgeyi tuttu. Türkiye'nin bu müdahalesinin yasal olduğunu, Atina Yüksek Mahkemesi 21 Mart 1979 tarihinde almış olduğu 2658/79 sayılı kararla da tescil etti. Barış harekâtının neticesinde Nikos Sampson iktidardan uzaklaştırıldı, Yunanistan'da cunta düştü. Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi kararına uyularak 22 Temmuz günü saat 17'de ateşkes uygulandı. Türk tarafı ateşkese uyduysa da Rum tarafı ağır silâhlarla birçok Türk köyüne saldırılara başlayıp bazı köyleri işgal etti, pek çok Türk'ü esir aldı.

15 Temmuz darbesinden sonra İngiltere, garantör devletler arasında yapılacak görüşmelerle meselenin halledilmesini önerdi ve 20 Temmuz tarihli 353 sayılı Birleşmiş Milletler kararıyla garantör devletler 25 Temmuz 1974'te Cenevre'de toplandı. Tartışmalı görüşmelerden sonra 30 Temmuz 1974 tarihinde bir protokol imzalandı. Buna göre, 1. Bir güvenlik bölgesi kurulacak. 2. Yunan ve Rum askerleri tarafından işgal edilmiş bulunan bütün Türk köyleri derhal boşaltılacak. 3. Göz altına alınmış olan asker ve sivil personel ya mübadele edilecek veya serbest bırakılacak. 4. Kıbrıs'ta barışın sağlanması ve anayasaya uygun hükümetin yeniden kurulması için görüşmelere devam edilecek. Bu birinci Cenevre toplantısına katılan üç dışişleri bakanının yayımladığı bildiride, "Kıbrıs Cumhuriyeti'nde Kıbrıs Rum ve Türk toplumu olmak üzere iki otonom idarenin var olduğu not edilmiştir" denilmiştir.

Cenevre Antlaşması Yunanistan tarafından olumlu karşılanmadı. Yunanistan'dan Kıbrıs'a çok sayıda takviye birliği, silâh ve cephane yola çıkarıldı. Bunun üzerine 8 Ağustos'ta ikinci Cenevre toplantısı yapıldı. Bu toplantıya Rauf Denktaş ile Glafkos Klerides de katıldı. Rumlar'ın oyalama taktiği üzerine 14 Ağustos 1974 günü II. Kıbrıs Türk Barış Harekâtı başlatıldı. 14-16 Ağustos 1974 tarihleri arasında yapılan bu harekâtla Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti'nin bugünkü sınırları çizilmiş oldu. Türk askerlerinin ulaşamadığı Baf, Limasol, Larnaka gibi şehirlerde Türkler'e saldırılar düzenlendi ve toplu katliamlar yapıldı. Taşkent, Muratağa, Atlılar, Sandallar gibi yerlerde toplu mezarlar bulundu. 1975'te Bağım-



Gazimagosa'dan bir görünüş



Selimiye
Camii –
Lefkoşe /
Kıbrıs

yonu yapılan cami 1986'dan beri Vakıflar İdaresi'nin gözetimi altındadır.

Selimiye Camii'nin güneyinde yer alan bedesten XIV. yüzyıla tarihlenmektedir. Özgün bir mimarisi bulunmayan yapı esasında Venedik idaresinde Ortodoks metropolisi olarak kullanılmış gotik bir kilisedir ve Saint Nicolaos Kilisesi diye bilinir. Osmanlılar döneminde bazı değişiklikler yapılarak kapalı çarşı ve hububat deposu şeklinde kullanılmıştır. Harap durumdaki yapının ayakta kalmış olan kuzey kapısının üst sövesinde Latin armaları bulunmaktadır. Müze idaresine devredilen yapının içindeki bir odada Ömeriye Camii'nden getirilen Latin mezar taşları ve Osmanlı devrine ait ahşap bir tavan sergilenmektedir.

Gotik üslûbunun Lefkoşe'deki bir diğer örneği ise Selimiye Camii'ne yakın bir yerde şehrin merkezinde bulunan Haydar Paşa Camii'dir. XIV. yüzyılda Lüzinyanlar zamanında Saint Catherine Katedrali olarak inşa edilen yapıya XVI. yüzyılda mihrap, minber, minare eklenerek camiye dönüştürülmüştür. Fethin kumandanlarından Haydar Paşa'nın adı verilen ve bir zamanlar nikâh dairesi olarak kullanılan cami kesme taştan yapılmış tek minareli bir yapıdır.

Aynı adı taşıyan mahallede yer alan ve Yenicami diye bilinen yapı XIV. yüzyılda Latin kilisesi olarak inşa edilmiş, 979'da (1571) mihrap, minber ve minare eklenmek suretiyle camiye çevrilmiştir. XVIII. yüzyılda içinde define bulunduğu söylenileri üzerine Menteşzâde İsmâil Ağa tarafından yıktırılmış, 20 m. kadar uzağında kesme taştan yeni bir cami yapılmıştır. Eski camiden kalan, yapıdan ayrı durumdaki minare de tehlikeli durum arzettiği için büyük bir kısmı Vakıflar İdaresi tarafından 1979 yılında yıktırılmıştır. Ye-

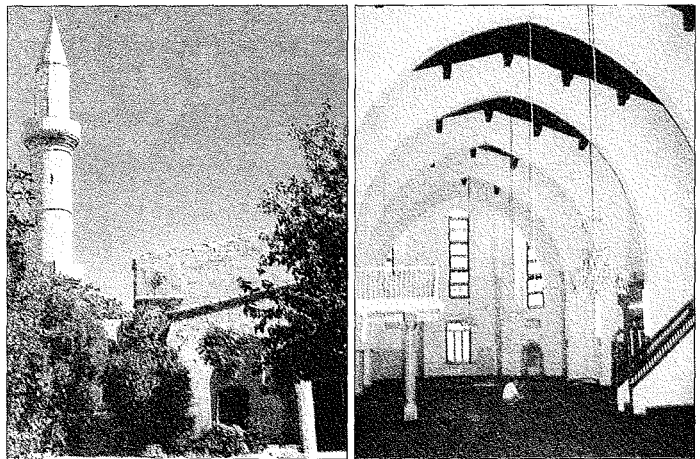
nicami'ye bitişik eski kilisenin ve caminin minaresinin pek az bir kalıntısı günümüze kadar gelebilmiştir. Cami enine dikdörtgen planlı olup üç kemer üzerine oturan ahşap çatı ile örtülüdür. Kuzey ve batı yönlerini "L" şeklinde bir son cemaat yeri çevirmektedir. Yanında kesme taştan yapılmış, ikisi camiye bitişik konumda dört adet türbe bulunmaktadır. Bunlar, eski yapıyı yıktıran ve padişah emriyle öldürülen Menteşzâde İsmâil Ağa, oğlu Hasan Ağa, II. Mahmud Kütüphanesi'ndeki kasideyi yazmış olan Kıbrıs müftüsü şair Hasan Hilmi Efendi ve Evkaf müdürü Mûsâ İrfan Bey'e aittir.

Aslı XIV. yüzyıla ait bir hristiyan yapısı olup XVI. yüzyılda camiye çevrilen bir diğer yapı Ömeriye (Ömerge) Camii'dir. Rum kesiminde kalan yapı gotik mimari tarzının küçük bir örneğidir ve Saint Augustin adıyla tanınmıştır. 1570'te Lefkoşe kuşatmasında harap olan yapı fetihten sonra Lala Mustafa Paşa tarafından camiye çevrilmiş, mihrap, minber, minare eklenmiş ve tamir görmüştür. Kıbrıs'taki iki şerefeli minareye sahip iki camiden biri-

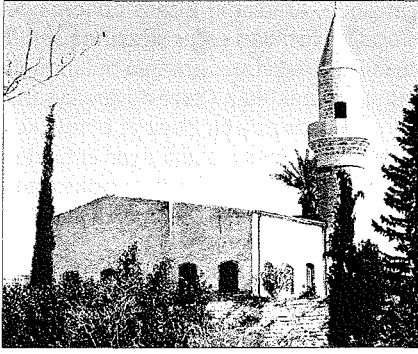
dir. Adı Hz. Ömer'in adına izâfeten Ömeriye olarak değiştirilmiştir. Camiden toplanan Ortaçağ'a ait mezar taşları bedestende sergilenmektedir. Bazilika planlı olan yapının yakınında aynı adla anılan bir de hamam bulunmaktadır. Lefkoşe'deki Büyük Hamam'ın bir benzeri olan Ömeriye Hamamı, soyunmalık kısmının kubbeli olması ve ortasında sekizgen bir havuzun bulunmasıyla farklılık göstermektedir. Rum kesiminde kalan hamamın mimari durumu hakkında bilgi edilememiştir.

Planı itibarıyla eski bir hristiyan şapelinden camiye çevrildiği anlaşılan Lâleli Camii 1829 yılında Ali Rûhî Efendi tarafından onarılmış, mihrap, minber ve minare eklenmiştir. İsmi minaresindeki lâle motifinden aldığı düşünülmektedir. Enlemesine doğu-batı yönünde uzanan dikdörtgen planlı bir yapıdır. Mekânı bölen üç kemer üzerine yuvarlak kemerli aşıklar dizilerek çatı oluşturulmuştur. Yapının doğu kısmı yarım daire planlı olup son cemaat yeri meyilli ahşap çatı ile örtülüdür. Kesme taşla inşa edilen minare 1976 yılında tehlike arzemesi sebebiyle kısmen yıktırılıp onarılmıştır. Caminin avlusunda Ali Rûhî Efendi tarafından 1243'te (1827) inşa edilen Lâleli Çeşmesi düzgün kesme taştan yapılmış sivri kemerli sade bir çeşmedir. Çeşmenin cami avlusuna bakan yönünde üç sivri kemerli niş ve bunların içinde üç çeşme bulunmaktadır. Lefkoşe'nin fetih öncesi dönemine ait son yapı günümüzde Rum kesiminde kalan Araplar Camii'dir. Ortaçağ'da inşa edilen Stavro Misiriku adlı Ortodoks şapelinden XVI. yüzyılda camiye çevrilmiş olup küçük boyutlu bir yapıdır.

Bugün Kıbrıs'ın Rum kesiminde kalan Bayraktar (Şehid Alemdar) Camii, şehrin fethi sırasında (9 Eylül 1570) Lefkoşe Ka-



Ömeriye
Camii
ve içinden
bir görünüş –
Lefkoşe /
Kıbrıs



Bayraktar Camii – Lefkoşe / Kıbrıs

lesi'nin Costanza burcuna ilk bayrağı diken ve o anda şehid olan adı bilinmeyen bayraktarın anısına fetihten sonra önce türbe, ardından yanına cami inşa edilmiştir. Adadaki etnik çatışmalar sonucunda geniş ölçüde zarar gören yapı 1990'da Rum yönetimi tarafından esaslı olmayan bir onarımdan geçirilmiştir (bk. BAYRAKTAR CAMİİ).

Kaleiçi'nde İplikpazarı mahallesinde bulunan Turunçlu Camii, inşa kitâbesine göre 1240 (1825) yılında Kıbrıs Valisi Seyyid Mehmed Ağa tarafından yaptırılmıştır. Enlemesine dikdörtgen planlı harim bölümü, kuzey-güney yönünde ahşap tavanı taşıyan dört kemer sırası ile beş sahna ayrılmıştır. Harimin kuzeydoğusunda yer alan ahşap kadınlar mahfili ahşap sütunlar üzerine oturmaktadır. Yapının mihrabı ve minberi barok özellikler göstermektedir. Harimin kuzey ve batısını dıştan "L" şeklinde kuşatan son cemaat revakı sekiz bodur sütun üzerine oturan on sivri kemerlidir. Caminin kuzeydoğu köşesindeki taş minare tek şerefelidir.

Şehrin batı kesiminde yer alan Arap Ahmed Paşa Camii XVI. yüzyılın ikinci yarısı ortalarında inşa edilmiştir. Yapı, bir kenarı 12,30 m. olan kare şeklindeki harim bölümü ve 10,75 m. çapındaki kasnaklı bir kubbe ile örtülüdür. Caminin hazîresinde mevcut mezarlardan ancak sekiz tanesi günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri, dört defa sadrazamlık yapan ve 1913'te vefat eden Kıbrıslı Kâmil Paşa'ya aittir. Diğerleri ise Kıbrıs mutasarrıflığında bulunan İshak Paşa'nın mezarıdır. Ayrıca yapının tabanında Latin dönemine ait mezar taşları bulunmuştur (bk. AHMED PAŞA CAMİİ).

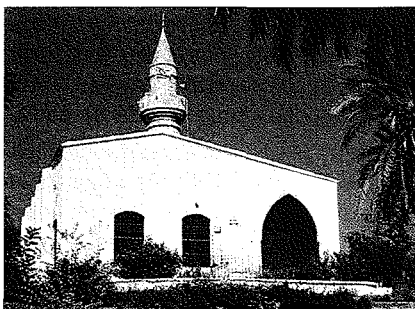
II. Mahmud devrinde 1820-1824 yılları arasında Ali Paşa adına inşa edilen ve Or-

duönü Mescidi diye anılan yapı yıkılınca yerine 1902'de bugün Sarayönü Camii denilen yapı inşa edilmiştir. Caminin bazı mimari detaylarında Arap-Hint üslûbunda melez etkiler görülmekle birlikte plan bakımından Kıbrıs'taki yapıların genel özelliklerini bünyesinde taşımaktadır. Yapı enine dikdörtgen planlı ve beş sahnalıdır. Yabancı karma üslûp özellikleri gösteren cephesi beş bölümlü son cemaat yeridir. Burada sivriltilmiş at nalı kemerler ve çift kademeli revaklarla hareketli bir cephe meydana getirilmiştir. XIX. yüzyıl yapısına ait olması gereken tek şerefeli taş minaresi camiye bitişik durumda değildir.

Sur içindeki İplikpazarı Camii, cümle kapısı üzerindeki kitâbelere göre 1241 (1826) yılında inşa edilmiş, 1316'da (1899) Mehmed Sâdık Bey tarafından genişletilmiş ve yenilenmiştir. Bu küçük yapı boyuna dikdörtgen planlı olup ahşap çatısı doğu-batı yönünde iki kemerle taşınmaktadır. Son cemaat yeri iki sütun ve köşe duvarları üzerine oturan beş basık kemere sahiptir. Kıbrıs'taki, minaresi taş külahlı iki camiden biri olan yapının doğusunda silindirik gövdeli, tek şerefeli minaresi bulunmaktadır. Ayrıca minarenin kapısının harime açılması bir özellik oluşturmaktadır.

Kıbrıs'ta taş külahlı minaresi olan diğer yapı Lefkoşe'ye bağlı Minareliköy'deki camidir. Kaba arazi taşından yapılan cami enlemesine dikdörtgen plana sahiptir. Caminin kuzey ve güney dış cephesinde payandalar cephede basık kemerler oluşturarak birbirine bağlanmaktadır, bu nişler içerisinde dikdörtgen söveli pencereler vardır. Doğuda ve kuzeyde olmak üzere caminin iki girişi kapısı bulunmaktadır. Mihrap barok üslûbunda yapılmıştır. 1979'da camiye ahşaptan basit tasarımlı

Pîrî Paşa Camii – Lefke / Kıbrıs



Haydar Paşa Camii – Lefkoşe / Kıbrıs

bir minber eklenmiştir. Caminin üst örtüsünü kuzey-güney yönünde uzanan iki beşik tonoz teşkil etmektedir. Düz çatı ile örtülü kuzeydeki diğer kısımla bu bölüm arasında doğu-batı yönünde dar bir koridor yer alır. Burada da tek şerefeli taş minarenin kapısı harime açılmaktadır.

Yukarı Lefke'de tamamı kesme taştan inşa edilmiş olan Pîrî Paşa (Minareli) Camii 980 (1572) tarihli bir yapıdır. Doğubatı yönünde enlemesine dikdörtgen plana sahip olan caminin son cemaat yerinde önde sütunlar, yanlarda ise pâyeler üzerine oturan sivri kemerlerle iki yana eğimli bir çatı taşınmaktadır. Son cemaat yeri girişi cephesinde üç, yan cephelerinde birer kemer açıklığına sahiptir. Caminin hazîresinde, 1839'da vefat eden Sadrazam Osman Paşa'nın zengin taş işçiliği gösteren mermer sandukası bulunmaktadır. Hazîredeki ikinci mezar ise Lefke'ye kanallarla su getirtip semtlere dağıtan Veli Ağa'nın 1818'de ölen oğlu Hüseyin Ağa'ya aittir. Caminin sekizgen gövdeli, kesme taştan yapılmış tek şerefeli minaresi Lefke'deki tek minare olması bakımından önem taşımaktadır.

Lefke Orta Camii 1322 (1904) tarihli, Lefke'nin merkezinde kesme taştan yapılmış, üç sahna ayrılmış tek mekânlı bir yapıdır. Kuzeybatıda yer alan son cemaat yerinin önde üç, yanlarda birer sivri ke-

merli açıklığı vardır. Ahşap olan üst örtüyü iki yanda "L" şeklinde ayaklar, ortada ise sekizgen gövdeli iki sütun taşımaktadır. Yapının sade bir mihrabı ve özelliği olmayan ahşap bir minberi, kuzeybatı köşesinde tek katlı ahşap bir kadınlar mahfili vardır. Caminin minaresi bulunmamaktadır.

Lefke'nin aşağı kesiminde yer alan, kesme taştan tek mekânlı olarak inşa edilmiş Lefke Aşağı Camii, Lefke Orta Camii'nin özelliklerini hatırlatmaktadır. Son cemaat yerinin ahşap üst örtüsünü köşelerde "L" şeklinde iki ayak ve ortada iki sütun üzerine oturan sivri kemerler taşımaktadır. Yapının içinde sade bir mihrap ve süslemesiz bir ahşap minber, girişin sağında tek katlı ahşap kadınlar mahfili bulunur. Caminin çevresinde yer alan, ancak günümüze ulaşmayan hazireden 1230 (1815) tarihini taşıyan bir mezar taşı bugün müzede saklanmaktadır. Bu caminin de minaresi yoktur.

Lefkoşe'nin 18 km. batısında Peristerona köyünde bulunan cami bugün Kıbrıs'ın Rum kesiminde kalmıştır. Kesme taştan yapılan caminin inşa tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Enine dikdörtgen planlı olan cami üç sahna bölünüp çift meyilli çatı ile örtülmüştür. Caminin orta bölümünün XVIII. yüzyılda inşa edildiği, XIX. yüzyılın ilk yarısındaki tamirde ise orta kısmın yükseltilerek aydınlık feneri oluşturulduğu düşünülmektedir. Kıbrıs'ta ikinci örnek olan çift şerefeli minaresi, "L" şeklindeki ayak ve sütunlara oturan son cemaat yerinin yanında bulunmaktadır. Caminin yanındaki medrese mahallî ihtiyaçlara göre kerpiçten yapılmıştır. Geniş, kare planlı bir avlu ve bunun etrafında alternatif olarak sıralanmış eyvan ve hücrelerden oluşmaktadır. Yakın zamanda kullanıldığı bilinen yapı günümüzde harap durumdadır.

Lefkoşe'de sekiz adet mescid tesbit edilmiş olup ortak özellikleri minarelerinin olmayışıdır. Bunlardan Akkavuk Mescidi 1902'de kesme taştan yapılmıştır. Enine dikdörtgen planlı olan mescid kuzey-güney yönünde üç sahna ayrılmıştır. Kuzeyinde yer alan son cemaat yerinin ön cephesinde üç, iki yanda birer sivri kemerli açıklığı bulunmaktadır. Yapılan tamiratta son cemaat yerinin kemer araları camla kapatılmış, zemin döşemesi karo mozaik olarak değiştirilmiştir. Kuzey-güney yönünde uzanan iki kemer sırası beşik tonozla örtülü çatıyı taşımaktadır. Caminin ahşap bir minberi vardır.

Mahmud Paşa Mahallesi Mescidi de denilen Kanlı Mescid 1328 (1910) yılına tarihlenmektedir. Enine dikdörtgen planlı yapının ahşap çatısını mihraba dik olarak uzanan iki kemer sırası taşımaktadır. Kuzeybatı ve batıda olmak üzere iki kapısı vardır. Sade bir mihrabı olan mescidin minber ve mahfili bulunmamaktadır. Mescidin yan tarafındaki Pençizâde sokağının köşesinde, geriye hiçbir izi kalmayan ve cami ile aynı adı taşıyan çeşmesi mevcuttu. Günümüze ulaşan kitâbesinden çeşmenin 1910 yılında Muttalibzâde Hacı Hasan Fehmi tarafından yaptırıldığı öğrenilmektedir.

Lefkoşe'nin Baf Kapısı'nın güneydoğu yakınında yer alan ve Rum kesiminde kalan Tabakhâne (Debbağhâne) Mescidi basit planlı bir yapı olup bir medresesi ve çeşmesi olduğu bilinmektedir. Yine Rum kesiminde kalan Tophâne Mescidi kareye yakın planlıdır ve üç gözlü bir son cemaat yerine sahiptir. Bu mescidlerin yanında Lefkoşe'de mimari özellikleri olmayan sade yapılar da vardır. Bunlar Nevbethâne sokağındaki mescid, eski Latin kilisesi yerine yapılan Tahtakale Mescidi, Tabhâne Mescidi, Basmacılar Mescidi, Dükkânlarönü Mescidi olarak sıralanabilir. Dükkânlarönü Mescidi'nin yanında bulunan dikdörtgen planlı Dükkânlarönü Çeşmesi günümüzde kullanılmamaktadır.

Lefkoşe'de cami ve mescidlerden sonra külliye anlayışı içinde ele alınan tekke-ler bulunmaktadır. Girne Kapısı yakınında yer alan Lefkoşe Mevlevîhânesi XVII. yüzyılın başlarında inşa edilmiş, 1934, 1962, 1967 yıllarında onarım görmüş, 1963'te Lefkoşe Türk Etnografya Müzesi haline getirilmiştir (bk. LEFKOŞE MEVLEVÎHÂNESİ).

Ayasofya Camii yakınında bulunan Aziziye Tekkesi, II. Selim zamanında şehid olan Alay müftüsü Aziz Efendi'nin türbesi etrafında tesis edilmiştir. Günümüze türbe, mescid ve derviş odaları ulaşan tekke cephe özelliklerini kaybetmiştir. Dikdörtgen planlı bir holden yarı açık bir avluya geçilir. Bu avlunun doğusundan tavan ve döşemesi ahşap olan mescide geçilir. Mescidin alçı mihrabı gösterişsizdir. Üzeri bir kubbeye örtülü kare planlı türbe mescidin doğusuna bitişik durumdadır.

Lefkoşe'ye bağlı Kırklar köyündeki tekke mescid, türbe ve derviş odalarından oluşmaktadır. Türbe kısmı taştan, diğer kısımları kerpiçten yapılmış olan tekkenin mescidi 1816 tarihli olup diğer kısımlarının inşa tarihi bilinmemektedir. Tekke

içerisinde, Araplar'ın Bizans döneminde Kıbrıs'a yaptıkları sefer sırasında şehid düşen kırk askerin mezarının bulunduğu kabul edilmektedir. Çevre duvarıyla sarılı avlunun batısında bir mescid, bunun kuzeybatısında tekke odaları yer almaktadır. Üç bölümden oluşan, iki yanda mezar odalarının sıralandığı bu mekânın üzeri beşik tonozla örtülüdür.

Lefkoşe'de cami, mescid, tekke gibi yapıların yakınında ve hazirelerinde yer alanlardan başka tek olarak yapılmış türbeler de bulunmaktadır. Bunlar arasında Mahmud Paşa, Zağra Burcu, Kara Baba, Kaçkaç Dede, Yediler, Kutup Baba (Kurd) türbeleri sayılabilir. Bunlardan Kutup Baba, 1571'deki fetih harekâtında Lefkoşe kuşatması sırasında şehid düşen Bektaşî şeyhlerindendir. Türbede Kutup Baba ve iki müridinin kabri yer almaktadır. Lefkoşe'deki eski Türk mezarlıklarının büyük bir kısmı yok olmuş, bir kısmının da üzerine çeşitli binalar yapılmıştır. Girne Kapısı, Magosa Kapısı, Garipler, Musallâ mezarlıkları bunlar arasındadır.

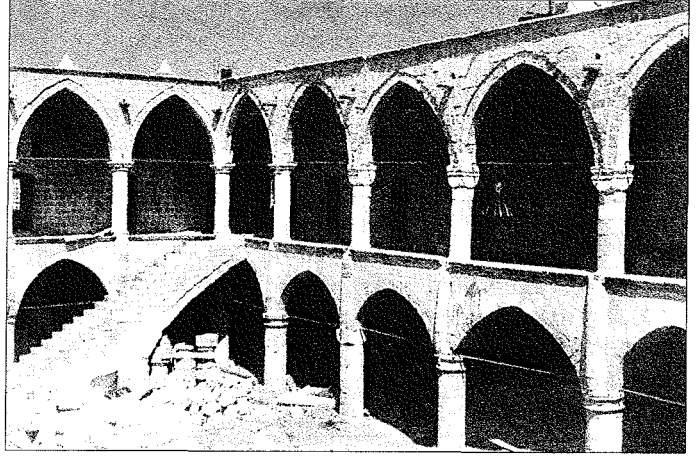
Osmanlı döneminde eğitim kurumları olarak işlevlerini sürdüren medreselerden Lefkoşe'de bulunanlardan birkaçının tesbiti yapılmıştır. Büyük Medrese 1936'da yıkılmıştır. II. Mahmud döneminde kütüphaneyle birlikte inşa edilen bu yapıdan geriye sadece çeşmesi kalmıştır. Kıbrıs Valisi Ali Rûhî Efendi'nin koyduğu kitâbeden, çeşmenin 1244 (1828-29) yılında inşa edildiği öğrenilmektedir. Çevre sakinlerinin çimento malzemeyle bilinçsizce onardığı kare planlı çeşme özgünlüğünü kaybetmiştir. Küçük Medrese de günümüzde tamamen yıkılmış ve önceden yapının içinde olan çeşmesi kalmıştır. Düzen kesme taştan yapılmış kare planlı çeşmenin Feyzi Dede tarafından yazılan kitâbesinde 1244 (1828-29) yılında Kıbrıs Valisi Ali Rûhî Efendi tarafından yaptırıldığı belirtilmektedir. Medresenin su ihtiyacını karşılamak amacıyla inşa edilen çeşme sivri kemerli ve sade görünüşlüdür. Hacı Münir Efendi ve Sezâi Osman Efendi medreseleri de günümüze ulaşmamıştır.

Akdeniz'deki ticaret hayatının kavşak noktası olan Kıbrıs'ta tüccarların konaklama ve barınmaları için inşa edilen hanlar, giderek ekonominin gelişmesiyle tüccarların alışveriş etmeleri ve mallarını depolamaları amacıyla kullanılmıştır. Günümüzde Lefkoşe çarşısı civarına yayılmış olan pek çok han bulunmaktadır. Selimiye Camii ve çarşı arasında olan Deveciler Hanı, Mısırlı Hanı, Musannif Hanı, Büyük

Han'ın yakınındaki Lefke Hanı, Kumarcılar Hanı bunlardandır. Hanların birçoğu otobüs terminali, otel, dükkân ve kahvehane olarak kullanılıp farklı işlevler sürdürmektedir. Büyük Han ve Kumarcılar Hanı bunların içinde en önemlileridir. Büyük Han, Asmaaltı Meydanı'nın güneybatısında 1570-1572 yıllarında Kıbrıs'ın ilk beylerbeyi Muzaffer Paşa tarafından inşa edilmiş iki katlı bir yapıdır (bk. BÜYÜK HAN).

Kumarcılar Hanı, Asmaaltı Meydanı'nda ve Büyük Han'ın kuzeydoğusunda bulunmaktadır. Humarcılar ve Kemancılar Hanı diye de anılan yapı kesme taştan yapılmış, iki katlı, asimetrik planlı ve küçük ölçeklidir. Kesin yapım tarihi bilinmeyen hanın XVI. yüzyılın sonlarında inşa edildiği kabul edilmektedir. Dıştaki ve iç avluya açılan iki kemerli yapı Osmanlı mimari üslûbuna aykırı olduğundan hanın burada var olan Ortaçağ'dan kalma bir binanın kalıntıları üzerine inşa edildiği sanılmaktadır. Genel özellikleriyle Büyük Han'a benzeyen yapının alt kat revakları taştan örme pâyelere, üst kat revakları sekizgen kesitli taş sütunlara oturmaktadır. Üst kattakiler tek meyilli kiremit örtülü çatıyı taşımaktadır. Üst kata tek bir merdivenle çıkılmaktadır. Avlunun ortasında şadırvanlı mescidi bulunmayan han oranları bakımından dikkat çekicidir. İngiliz idaresi zamanında bir onarım geçiren yapı özel mülkiyete aittir. 1958-1963 yılları arasında Eski Eserler ve Müzeler Dairesi Müdürlüğü mal sahiplerine kira ödeyerek burayı onarmıştır. 1964'ten sonra bakım ve onarımını üstlenen kurum 1991'e kadar burada görev yapmıştır.

Lefkoşe'de kütüphane olarak tasarlanan tek örnek Sultan II. Mahmud Kütüphanesi'dir. Selimiye Camii'nin doğusunda



Büyük Han -
Lefkoşe /
Kıbrıs

bulunan yapı klasik Osmanlı mimari üslûbunu yansıtan bir örnektir. II. Mahmud burada büyük bir medrese ve bitişğinde bu kütüphaneyi inşa ettirmiştir. Ancak medrese yıkılmış, kitâbesi bir çeşme üzerine konulmuş, günümüze sadece kütüphanesi kalmıştır. Burası, şehrin kütüphanesi ihtiyacını karşılamak amacıyla II. Mahmud adına Kıbrıs Valisi Ali Rûhî Efendi tarafından 1829 yılında yaptırılmıştır. Cami ile bağlantıyı sağlamak için kütüphanenin karşısına gelen mihrap bölümüne bir kapı açılmıştır. Günümüzde müze işlevi gören kütüphane tek kubbeli, büyük kare planlı bir mekân ve bu mekânın doğusunda iki küçük kubbe ile örtülü revak bölümünden oluşmaktadır. İçerisinde II. Mahmud'un hediyesi olan eski el yazmalarından meydana gelen değerli kitap ve belge koleksiyonları ile müftü şair Hasan Hilmi Efendi'nin II. Mahmud'a altın varakla yazdığı kaside yer almaktadır. Bu kaside ile birlikte Topkapı Sarayı'na davet edilerek sultânü's-şuarâ unvanı verilen Hilmi Efendi, Lefkoşe Yenicamii'nin doğusundaki türbeye gömülmüştür.

Lefkoşe'de inşa edilen beş hamamdan günümüze ulaşamayanları Korkut Hamamı ile Elmaslı Hamamı'dır. Korkut Hamamı sur içinde kesme taştan yapılmış bir yapıdır. Ilıklık ve sıcaklık bölümleri yok olmasına rağmen soyunmalık bölümü orijinal kalmıştır. Bu bölüm kareye yakın dikdörtgen plana sahiptir. Ahşap tavanını kuzey-güney yönünde uzanan üç adet kemer sırası taşımaktadır. Hamam işlevini 1982 yılına kadar sürdürmüştür. Elmaslı Hamam ise bir süre kereste deposu olarak kullanılmış, daha sonra yıktırılmıştır. Günümüze gelebilen Büyük Hamam, Lüzinyan dönemine ait Saint George Kilisesi'nden çevrilmiştir. Kiliseden geriye kalan ince işçilikli kapısı hamamın girişi olarak kullanılmaktadır. Bugün yol seviyesinden aşağıda kalmış olan hamam işlevini sürdürmekte olup kare planlı, doğu-batı doğrultusundaki iki kemer sırası ile eğimli çatısının taşındığı soyunmalık bölümü, orta bölümünün kubbe, yan bölümlerinin tonozla örtülü olduğu enine planlı ılık bölümleri ve kubbeli orta bölüme açılan dört eyvanlı, köşelerde kubbelerin yer aldığı sıcaklık bölümünden oluşmaktadır.

Rum kesiminde kalan Ömeriye Hamamı plan itibarıyla Büyük Hamam'a benzer. Emîr Hamamı kadınlar için kullanılan küçük bir yapıdır. Bu hamamda farklı bir mimari görülmektedir. Sıcaklık kısmı kare planlı, kubbeli iki birimden oluşmaktadır. Bu mekânın önünde uzunlamasına dikdörtgen planlı beşik tonozla örtülü ılık bölümleri ve helâlar yer alır. Soyunmalık kısmı ise iki kemer sırasından oluşan kare bir mekândır. Bunların dışında Asmalatı ile Abdi Çavuş sokağı ve Ay Kesiano'da bulunan hamamlar 1970'lerden sonra farklı işlevlerde kullanılmıştır.

Kıbrıs'ta fetihten önce halkın yararlandığı çeşmelerin bulunduğu dair bilgi

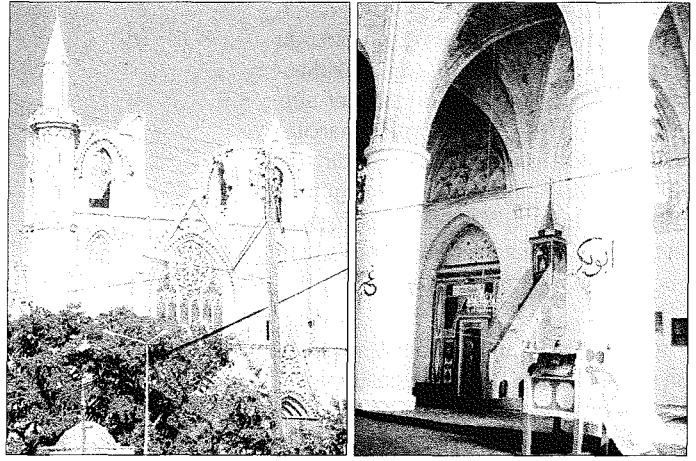


Kumarcılar
Hanı -
Lefkoşe /
Kıbrıs

yoktur. İçme suyu ihtiyacı kuyular ve sarnıçlardan karşılanıyordu. Fetih sonrası-
nın imar işleri arasında ilk yapılanlar çeş-
melerin inşası ve her yerde halkın kolayca
yararlanacağı şekilde su rezervini dağıt-
maktı. Lefkoşe'de 981 (1573) tarihli bir
belgeden öğrenildiğine göre gönüllüler
ağası Haydar'ın tamir ettirerek kiliseden
camiye çevirdiği binanın yanına yaptır-
mak istediği çeşmeye izin verilmemiştir.
Lefkoşe'de inşa edilen çeşmelerin bazı-
sı günümüze kadar gelmemiş olup mevcut
durumdakilerin pek azı kullanılır halde-
dir. Yapıyla birlikte tasarlananlarından
daha önce bahsedildiği için burada müs-
takil çeşmelerden söz edilecektir. Lefko-
şe'de on bir çeşme hakkında bilgi me-
vuttur. Sur içinde Zehra sokağının Tanzi-
mat sokağıyla birleştiği alanda bulunan
sekizgen planlı, kesme taştan yapılmış
Zehrî Çeşmesi halen kullanılmaktadır.
Çeşme 1328 (1910) yılında Hasan Mutta-
lib tarafından inşa edilmiştir. Gotik özel-
likler gösteren Atatürk Meydanı Çeşme-
si, Arabahmet suyunu şehre dağıtmakta
iken suyu kesilmiştir. Düzgün kesme taş-
tan yapılan çeşme sekizgen planlı olup
1976 yılında özgün haline uygun biçimde
yenilenmiştir. Mevlêvîtekte sokağındaki
düzgün kesme taştan yapılan çeşmenin
kitâbesinden 1310'da (1893) Müftü Ber-
berzâde Hacı Mustafa tarafından inşa et-
tirildiği öğrenilmektedir. Deposuz olarak
yaptırılan bu çeşme günümüzde işlevini
yitirmiştir. Kitâbesinden 1244 (1828-29)
yılında Vali Ali Rûhî Efendi tarafından
yaptırıldığı anlaşılan Kuruçeşme Eskisa-
ray sokağında olup haznesizdir ve kesme
taştan inşa edilmiştir. Önceleri bahçe için-
de yer alan çeşme 1958'de yol genişletil-
mesi sırasında sökülerek 10 m. kuzeye
taşınmıştır. Bunların dışında Fuzûlî so-
kağında 1933 tarihli haznesiz bir çeşme
bulunmaktadır. Ayrıca Lefkoşe'ye bağlı
Gaziköy'ün girişinde kesme taştan inşa
edilmiş, Ârif Paşa Çiftliği'nin su ihtiyacını
karşılayan su kemeri mevcuttur. Bu ke-
merin altmış dokuz gözü günümüze ulaş-
mıştır.

Magosa. Lefkoşe gibi eski eser yönün-
den önem taşıyan Magosa'daki kalıntılardan
erken tarihli olanlar arasında Engo-
mi SİT alanı, Salamis antik şehri, Kantara
Kalesi sayılabilir. Şehrin merkezinde ise
Venedik Sarayı'nın kalıntıları bulunmak-
tadır. Magosa'da sur içi ve sur dışı yerleş-
imi olarak iki farklı gelişim görülür. Sur
dışı yerleşimi daha modern bir şehir gö-
rünümdedir. Şehir, Venedikliler zama-

Gazimagosa'da
Lala
Mustafa
Paşa
Camii
ve içinden
bir görünüş



nında yapılan (1489) kareye yakın dikdört-
gen biçiminde surla çevrili olup kara ve
deniz kapısı olmak üzere iki kapısı vardır.
Savunmada denizden yararlanmak için
sur etrafına derin ve geniş kanallar açıl-
mıştır. Deniz kapısı Venedikli kaptan Nico-
la Pridi tarafından 1496'da yaptırılmıştır.
Othello Kalesi (İçkale) liman girişini ko-
rumak amacıyla XIV. yüzyılda Lüzinyan-
lar tarafından inşa ettirilmiştir. Kaleye
Othello adının verilmesinin sebebi Shakes-
peare'in *Othello* adlı eserinin konusunun
burada geçtiğine inanılmasıdır. Kaleyi
1492 yılında Venedikli kaptan Nicola Fes-
carini tamir ettirmişti.

Şehrin merkezinde çarşı içinde bulu-
nan Lala Mustafa Paşa Camii kiliseden
çevrilmiştir. 1298'de Saint Nicola Katedra-
li olarak gotik üslûbunda inşasına başla-
nan yapı 1312'de tamamlanmıştır. Lefko-
şe'deki Selimiye Camii'nden (Saint Sophia
Katedrali) daha sağlam durumdadır. Go-
tik üslûbunun nitelikli bir örneği olan bu
katedral Fransa'daki Rheims Katedrali'ne
benzer. Lüzinyan krallarının Kudüs ta-
cını giydikleri katedralde bu krallardan II.
James ve III. James'in mezarları bulun-
maktadır. Fetihten sonra Kıbrıs Beylerbe-
yi Sinan Paşa'nın emriyle mihrap, min-
ber ve minare eklenmek suretiyle camiye
çevrilerek Magosa Ayasofyası adıyla anıl-
maya başlanmıştır. 1954'e kadar bu şekil-
de anılan caminin adı, Kıbrıs fâtihisi Lala
Mustafa Paşa'ya izâfeten Lala Mustafa
Paşa olarak değiştirilmiştir. Üç nefli ba-
zilikal bir plana sahip olan yapıda sadelik
gözlenmekte olup yegâne süsleme ögesi
incelikli işlenen revzenleridir. Caminin
avlusunda bulunan Şam müftüsü Meh-
med Ömer Efendi'nin türbesi sivri kemer-
li ve kubbeli küçük bir yapıdır. Onun ya-
nında yer alan İmam- Hatip Kavânin Mec-
lisi üyesi Mustafa Zühdü Efendi'nin em-

pire üslûbundaki türbesi dört pâyeye
üzerine oturan kubbeden oluşur. Açık türbe
şeklindeki yapının kemer açıklıklarını de-
mir şebekeler kapatmaktadır.

I. Peter zamanında Magosalı tüccar
Simon Nastrono tarafından 1358-1360
yıllarında Saint Peter ve Saint Paul Kilisesi
olarak gotik üslûbunda inşa edilen kiliseyi
fetihten sonra Sinan Paşa camiye çevir-
miştir. Buğday Camii diye de anılan yapı
İngilizler zamanında tahıl deposu işlevi
görmüştür. 1964'te onarılıp halkevi ola-
rak hizmete açılan yapı günümüzde halk
kütüphanesi olarak kullanılmaktadır. Ca-
minin güney tarafındaki avluda Yirmise-
kiz Çelebi Mehmed Efendi'nin mütevazı
mezarı bulunmaktadır. İlk Paris sefiri olan
Mehmed Efendi on bir ay Paris'te kaldık-
tan sonra yurduna dönüşüne 1730 Patro-
na İsyanı'nın ardından III. Ahmed'in ada-
mı olarak Kıbrıs'a sürgüne gönderilmiş
ve 1144'te (1732) Magosa'da vefat etmiş-
tir. Yanındaki mezar ise 1127'de (1715)
ölen yeniçeri Mehmed Efendi'ye aittir.

Tabakhâne Camii XVI. yüzyılda yapılmış
adı bilinmeyen bir kiliseden çevrilmiştir.
Mustafa Paşa Camii ise eski Stavros Kili-
sesi'nden camiye çevrilen bir yapıdır. Ma-
gosa'ya bağlı Sazlıköy'de bulunan Sazlıköy
(Livadya) Camii kesme taştan inşa edilmiş
olup enine dikdörtgen planlıdır. Üzeri al-
çıyla sıvanmış olan binanın son cemaat
yeri ve minaresi yoktur. Caminin ahşap
çatısı mihraba dik olarak uzanan üç ke-
mer sırasıyla taşınmaktadır. Batıda ve
kuzeyde iki kapısı olan yapının kuzeydeki
basık kemerli kapısı daha özenli bir işçil-
lik gösterir. Bu kapıyla iki yandaki pence-
relerin üzerindeki kesme taştan bordür-
de ay ve yıldızla kenarlarında çiçek motifli
bulunmaktadır. Pencere ve kapı araların-
da yer alan kesme taşların üzerinde ka-
bartma iki ay ve ortalarında yıldız motifli



Kertikli
Hamam –
Gazimagosa /
Kıbrıs

görüldür. Süsleme programıyla diğer örneklerinden ayrılan yapının içinde de paralellik görülmektedir. Mihrabın sağında alçıdan yapılmış minber bulunmaktadır. Mihrap ve minber çevresinde geometrik ve bitkisel motifli süslemeler, kemerlerin kilit taşında ise ay ve yıldız bezemeleri vardır.

Magosa'ya bağlı Mehmetçik köyündeki Mehmetçik (Galatya) Camii kesme taştan yapılmış kare planlı bir yapıdır. 1862 yılında inşa edildiği bilinen caminin en ilginç yanı örtü sistemidir. Ortada dört sütunun taşıdığı küçük bir kubbe, bunun etrafındaki sekiz birim ve üç bölümlü son cemaat yeri yıldız tonozla örtülmüştür. Gerek örtü sistemi gerekse kemer ve köşeleri destekleyen payandalarıyla kiliseyi andıran yapının mimarının Rum olma ihtimali kuvvetlidir. 1972 yılında onarım gören caminin ortadaki kubbeli bölümünün üstü gibi diğer bölümlerinin de kiremitle örtülü olduğu, ancak onarım sırasında harçla sıvandığı düşünülmektedir. Mihrabı alçıdandır ve defne yaprağı motifleriyle bezenmiştir. Kuzeybatıda yer alan minaresi sarı kesme taştan yapılmış, geometrik ve bitkisel motiflerle bezenmiştir.

Akkule Mescidi, Magosa surlarının kara kapısı geçidinin şehre bakan tarafında olup kesme taştan yapılmıştır. Kitâbesi 1028 (1619) tarihlidir. Çarpık bir planı olan yapı pencere düzeniyle klasik üslûbu yansıtmaktadır. Sivri kemerli üst pencere sırasının üzerinde orijinal taş çörlenler vardır. Ahşap pencere ve kapı kanatları kabartma baklava motifleriyle bezenmiştir. Mescidin düz çatısını kuzey-güney yönünde uzanan tek kemer sırası taşımaktadır. Klasik üslûpta mukarnaslı bir mihrabı bulunan mescidin minaresi yoktur. Önünde sivri kemerli klasik bir kemer yer almaktaydı.

Akkule Kapısı'nın karşısındaki eski Türk mezarlığında bulunan Kutub Osman Tekkesi 1739'da kesme taştan inşa edilmiştir. IV. Mehmed döneminde yaşamış, 1689 yılında Belgrad Seferi'ne katılmış olan At-pazarî Osman Fazlı Efendi (Kutub Osman), kendisini çekemeyen bazı devlet adamlarının iftiralara üzerine Kıbrıs'a sürgüne gönderilmiş ve bir yıl sonra Magosa'da vefat etmiştir. 1824'te Seyyid Mehmed Ağa'nın yeniden inşa ettiği türbeye bir mescid ve tarikat mensuplarının ikameti için bazı odalar eklenmiştir. Türbenin kitâbesi Feyzi Dede tarafından ahşap üzerine oyularak yazılmış olup günümüzde Canbolat Bey Türbe ve Müzesi'nde korunmaktadır. Tekke "L" şeklinde planlanmıştır ve biri tonoz, diğer ikisi kubbeyle örtülü üç mekân ve bunlara bitişik kubbeli bir türbeden oluşmaktadır. Yapının içinde süsleme ögesi bulunmamaktadır.

Magosa'nın fethi sırasında şehid olan Kilis sancak beyi Canbolat Bey adına inşa edilen türbe demir parmaklıklarla çevrilidir (bk. CANBOLAT BEY TÜRBESİ). Magosa girişindeki eski Türk mezarlığında yer alan Üç Türbe Lefkoşe kapısı dışında bulunur. Kare planlı ve kubbeli olan türbelerden ikisi baldeken formunda planlanmıştır. Üçüncü türbe kesme taştan yapılmış ve üzeri sekizgen kasnaklı bir kubbeyle örtülmüştür. Bu türbelerin kimlere ait olduğu bilinmemektedir. 1571'de şehid düşen Pertev Paşa'nın mezarı Magosa'ya bağlı Maraş'ta idi. Mezarın Rumlar tarafından yıkılması üzerine 1974 Kıbrıs Barış Harekâtı sonrasında izi bile kalmayan bu yere bir anıt dikilmiştir.

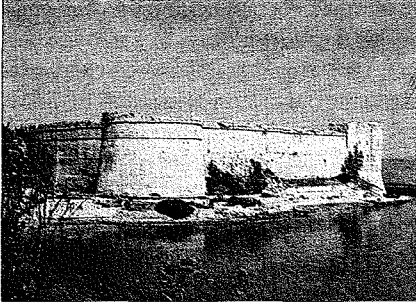
Şehirdeki medreselerden sadece biri günümüze ulaşmıştır. Bu yapı Nâmik Kemal Meydanı'nın doğusunda bulunur. Son yıllara kadar kitaplık olarak kullanılan medrese kare planlı, üzeri kubbeyle örtü-

lû bir mekânla bunun güney ve batısında yer alan çapraz tonozlu iki galeriden oluşur. Yapiya, galeriyi destekleyen payandalardan ortadakilerin arasından üç basamakla kuzeydeki kapıdan ulaşılır. Ancak ana kapı güneydedir. Medresenin kubbesinde sıva üzerine boya ile yapılmış geometrik bezemeler vardır.

Magosa'da iki hamam bulunmaktaydı. Bunlardan Câfer Paşa Hamamı, Nâmik Kemal Meydanı'nın kuzeybatı ucunda Lüzinyan dönemine ait Saint Fransis Kilisesi'nin avlusuna yapılmıştır. 1601 yılında kesme taştan inşa edilen hamamın ılık ve sıcaklık bölümleri Osmanlı dönemine ait olmakla birlikte soyunmalık bölümü kilisenin bir odasıdır. Hamama soyunmalık bölümünün kuzey duvarındaki kapıdan girilmektedir. Dikdörtgen planlı bu mekândan sonra beşik tonozla örtülü ılık bölüme geçilir. Sıcaklık bölümü, kubbeli bir orta mekân ve dört küçük kubbeyle örtülü halvetlerden oluşmaktadır. Hamam günümüze kadar korunarak gelmiştir. Sur içinde, Akkule yönünden girişte Diocare tabyası karşısında yer alan Kızıl Hamam kesme taştan yapılmıştır ve günümüze sadece kalıntıları ulaşmıştır. Kıbrıs Beylerbeyi Câfer Paşa evkafından olan Kertikli Hamam İkiz Kiliseler'in doğu tarafındadır ve dört büyük, iki küçük kubbeli mekândan oluşmaktadır. Değişik plan özellikleri gösteren yapının soyunmalık kısmı yıkılmıştır. Tonozlu bir külhanı olan hamam harap durumdadır.

Magosa'daki çeşmeler içinde en eskisi olan Câfer Paşa Çeşmesi kesme taştan inşa edilmiş klasik bir Osmanlı yapısıdır. Günümüzde Venedik Sarayı'nın sütunlu kapısının kuzey duvarına komşu olan çeşmenin asıl yeri Venedik Sarayı'nın önüydü. 1005 (1597) tarihli çeşmenin yıkılmasıyla şimdiki yerine yeniden yapılmış, Câfer Paşa'yı öven kitâbesi yerine yerleştirilmiştir. Çeşme halen işlevini sürdürmektedir.

Girne. Tarihi milâttan önce X. yüzyıla kadar inen Girne şehrinde Türk dönemi öncesinden günümüze ulaşan yapılar arasında Bufavento ve Saint Hilarion Kalesi, Bellapais Manastırı sayılabilir. Şehrin kuzeydoğusunda limana hâkim konumdaki dikdörtgen planlı kale ilk olarak Bizans döneminde inşa edilmiştir; kalede bu döneme ait Saint George Şapeli bulunmaktadır. Lüzinyanlar zamanında kral ve ailesinin oturabileceği duruma getirilmiştir. 1570'te çatışma olmadan teslim edilen kale son şeklini Venedikliler zamanında



Girne Kalesi

almıştır. İngilizler döneminde hapishane ve polis okulu olarak kullanılan yapı halen müzedir.

Câfer Paşa (Ağa Câfer Paşa) Camii, Kıbrıs Beylerbeyi Câfer Paşa tarafından XVI. yüzyılda kesme taştan inşa edilmiş olup enine dikdörtgen planlıdır ve tek şerefeli minareye sahiptir (bk. CÂFER PAŞA CAMİİ). Yazıcızâde Camii, Yazıcızâde sokağında XX. yüzyılda kesme taştan yapılmıştır. Bânisi olan Yazıcızâde'nin kimliği bilinmemektedir, fakat yapı Kazafanalı Fehim Bey tarafından yıktırılarak yeniden yaptırılmıştır. Binanın son cemaat yeri olmayıp yanında 1908 tarihli bir çeşme ve mezar bulunmaktadır. Minaresi 1980 yılında inşa edilmiştir.

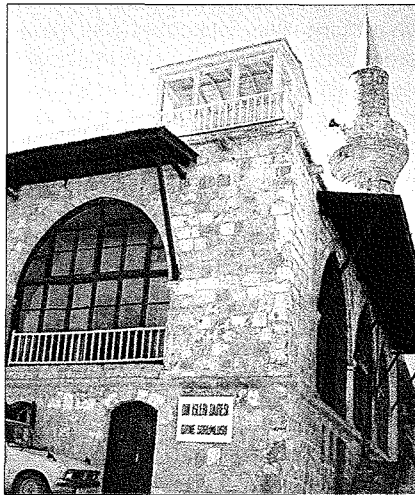
Seyyid Mehmed Ağa Camii diye de anılan Lapta Yukarı Camii dikdörtgen planlı, doğu - batı yönünde uzanan bir yapıdır. Kitâbesi olmasa da XVII. yüzyılın ortalarında inşa edildiği sanılmaktadır. Caminin kırma çatısını kuzey - güney yönünde uzanan iki kemer sırası taşır. Son cemaat yerinin önde üç, yanlarda birer kemerli açıklığı bulunmaktadır. Minberi ahşap olup oymalıdır. Kuzeybatı köşesinde yer alan betonarme minaresi, orijinalinin 1974'te yıkılması üzerine 1976'da Evkaf İdaresi tarafından yaptırılmıştır.

Lapta Aşağı Camii, Hacı Ömer Camii ve Haydarpaşazâde Mehmed Bey Camii olarak da bilinir. Kesme taştan yapılmış kare planlı bir yapıdır. Sekizgen bir kasnak üzerine oturan kubbe dört köşede birer çeyrek kubbeye örtülüdür. Son cemaat yeri bulunmayan cami dıştan payandalarla desteklenmiştir. Kuzeydeki kapısı ve mihrabı çiçek motifleriyle süslenmiştir. Caminin, kuzeydoğu köşesinde yapıdan ayrı olarak tasarlanan kesme taştan tek şerefeli bir minaresi vardır.

Ozanköy (Kazafana) Camii kesme taştan yapılmış, doğu - batı yönünde uzanan, enine dikdörtgen planlı bir yapıdır. Ahşap eğimli çatıyı kuzey - güney yönünde uzanan iki kemer sırası taşır. Son cemaat yeri ön cephede bulunan iki pâyeye oturmaktadır. Cümle kapısı üzerinde kitâbe mevcut olmamasına rağmen yeri belli olmaktadır. Mihrabın yanında süslemesiz ahşap minber, karşı tarafında ahşap kadınlar mahfili bulunur. Caminin kuzeybatı köşesinde girişi harimden sağlanan bir minare vardır. Karşıyaka (Vasilya) Camii, Girne'ye bağlı Karşıyaka köyünde bir tepe üzerinde olup okuluyla birlikte kesme taştan inşa edilmiştir. Venedikliler tarafından atılan temelin üzerine fetihten sonra Hoca Osman Dede Efendi tarafından yapılmıştır. Yapı bugün harap durumdadır.

Deniz kıyısında kayalık bir araziye inşa edilen iki katlı bir yapı Hz. Ömer'in adına izâfeten yapılmış bir makam türbesidir. Arap akınları sırasında Muâviye b. Ebû Süfyan ordusunun kumandanlarından Ömer adlı kişinin ve altı arkadaşının burada şehid olduğu ve bir mağaraya gömüldüğü rivayet edilir. Adanın fethi üzerine buraya bir türbeyle mescid inşa edilmiştir. Denize bakan cephesinde yanlarda da kemer açıklığı olan bir sundurma mevcuttur. Alt kattaki bu bölümden basık kemerli kapıyla türbe ve mescide girilir. İçinde yedi mezarın bulunduğu türbe girişin hemen sağındadır. Türbeyi de içine alan mescid bölümü enine uzanan

Câfer Paşa Camii - Girne / Kıbrıs



iki sütun dizisiyle üç sahna ayrılmıştır. 1974'te yıldırım düşmesinden zarar gören yapı 1978'de aslına uygun olmayan bir şekilde yenilenmiştir.

Girne Kalesi girişinde 1570'te şehid düşen Donanma Kumandanı Cezayirli Sâdık Paşa'ya ait bir mezar bulunmaktadır. Girne'de eskiden beri mevcut olan mezarlık Atik İslâm Kabristanlığı, Baldöken Mezarlığı ya da Girne İslâm Mezarlığı olarak bilinmektedir. Önceleri şehitlik diye adlandırılan mezarlık, daha sonra şehid olmayanların da gömülmesiyle genel bir mezarlık durumuna gelmiştir. Mezarlığın içinde Muhassıl Seyyid Emin Efendi tarafından yaptırılan sarnıç 1963 yılında Rumlar tarafından restore edilmiştir.

Câfer Paşa Camii'nin güneydoğu köşesi yakınında bulunan, düzgün kesme taştan yapılmış Hasan Kavîzâde Hüseyin Efendi Çeşmesi 1257 (1841) tarihli. Tonoza örtülü olan çeşme bugün yol seviyesinin altında kalmıştır. Seyyid Emin Efendi Çeşmesi, Saint Andrew's Kilisesi'nin arkasında yer almaktadır. Kare planlı ve tonozla örtülü bu çeşme kullanılmamaktadır. Girne Kalesi arkasındaki çeşme ise kare planlı, düzgün kesme taştan yapılmış ve yakın tarihlerde yenilenmiştir.

Limasol. Adanın güney kesiminde ve Rum topraklarında olan Limasol'daki Türk eserleri hakkında bilgilerimiz çok kısıtlıdır. Şehrin Cankurtaran ya da Beranger-ya adıyla anılan kalesi Lüzinyanlar dönemine aittir. Kalenin içinde 1318 (1900-1901) tarihli Hasan Ağa Mescidi bulunmaktadır. Limasol Ulucamii kesme taştan yapılmış iki bölümlü bir yapıdır. 1245 (1829-30) yılında Mestan Ağa tarafından inşa ettirilen yapı 1906'da yenilenmiştir. Caminin kuzeydoğudaki bölümü eski bir kilise kalıntısının üzerine yapılmıştır. Son cemaat yeri atnalı biçiminde beş kemer açıklığına sahiptir. Harim kısmı iki sütunla bağlantılı kemerlerle altı bölüme ayrılmıştır. Diğer bölüm bu mekânın güneydoğusunda bulunmakta olup caminin minaresi bu iki bölümün arasında kalmakta, minare kapısı binanın içine açılmaktadır. Köprülü İbrâhim Ağa'nın yaptırdığı Dere Camii 1825 tarihli olup 1895 yılında onarım görmüştür. Yapı dikdörtgen planlıdır ve üzeri kırma çatıyla örtülmüştür. Son cemaat yeri revaklı, silindirik gövdeli minaresi kesme taştan yapılmıştır. Hazîresinde Süleyman Paşa'nın 1276 (1860) tarihli mezarı bulunmaktadır.

Arnavut Mescidi Osmanlı dönemine ait bir yapı olup minaresi 1900-1910 yılları

arasında inşa edilmiştir. Avlusundaki dört sütuna oturan tonozlu çeşme 1954'te yıkılma tehlikesi olduğundan sökülerek şimdiki yerine taşınmıştır. Çeşmenin bir benzeri Gazipaşa sokağında bulunmaktadır. Limasol'daki bir başka çeşme, kitâbesinden 1604 yılında inşa edildiği anlaşılan Ay Theklis sokağındadır. Çeşmenin gerisinde bir kilise yer almaktadır.

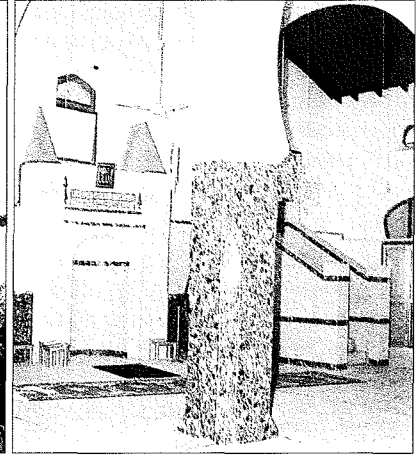
Şehirdeki Büyük Hamam kitâbesinden anlaşıldığı üzere 1883'te el-Hâc Hüseyin Efendi tarafından yaptırılmıştır. Bu zatın mezarı Arnavut Mescidi'nin avlusunda bulunmaktadır. Yapı kesme taştan inşa edilmiştir. Pîrî Ali Dede Türbesi, kitâbesi Rumlar tarafından sökülüp alındığı için inşa tarihi bilinmeyen bir yapıdır. Ancak 1839'da yeniden düzenlendiği bilinmektedir.

Larnaka. Adanın güney kısmında kalan Larnaka'da mevcut anıt eserler arasında Türk döneminde inşa edilenler yoğunluk göstermez. Larnaka Kalesi deniz kıyısında kare planlı, kesme taştan yapılmış bir Osmanlı eseridir. Kapının üst bölümünde Sultan Abdülmecid'in tuğrası ve 1014 (1605-1606) tarihli bir kitâbe yer almaktadır. 1625 yılında onarım gören kalenin burcu bulunmamaktadır. Kale duvarlarında çevreden toplanan devşirme malzeme de kullanılmıştır. İngiliz idaresi döneminde polis okulu ve hapisane olarak kullanılan kale daha sonra müzeye çevrilmiştir.

Larnaka'daki en büyük cami olan Ulu-cami 1837'de Seyyid el-Hâc Mehmed tarafından yaptırılmıştır. Kuzey-güney yönünde uzanan cami iki sıra sütun dizisiyle üç nefe ayrılmıştır. İki katlı olan yapı basık kemerli pencerelerle aydınlanmaktadır. Süslü bir mihrabı ve ahşap merdivenle çıkılan kadınlar mahfili bulunmaktadır. Caminin dışında zeminden yukarıya kadar yükselen nişler görülür. Tek şerefeli ve silindirik gövdeli, barok üslûbunda minare kuzeybatı köşede yer alır. Avlunun kuzeybatısında 1748 yılında Şeyhülharem el-



Limasol
Ulu camii
ve içinden
bir görünüş



Hâc Ebûbekir Paşa'nın yaptırdığı sekizgen planlı bir çeşme yer almaktadır. Seyyid Ahmed Camii, Kıbrıs Muhassılı Ahmed Ağa tarafından 1251 (1835-36) yılında inşa ettirilmiştir. Larnaka'nın güneyinde Tuzla'da bulunan cami, iki çapraz tonozla örtülü enine bir ana mekân ve bunun kuzeyinde kare bir bölümle dört bölümlü son cemaat yerinden oluşmaktadır. Yapının minaresi kuzeybatıdadır.

Tuzla Camii önünde yer alan 1740 tarihli Hacı Hamid Bey Çeşmesi, başka örnekleri de olduğu bilindiği halde bugün tek örnek olarak kalmıştır. Meydan çeşmesi olarak yapılan, cephelerinde at nalı kemerli derin nişlerin yer aldığı çeşmenin üst örtüsü yükseltilmiş bir kare mekân şeklindedir ve tonozla örtülmüştür.

Lefkoşe - Larnaka yolu üzerinde Dali köyünde bulunan caminin kitâbesinde ilk yapım tarihinin 1839 olduğu, ancak 1279'da (1862-63) Âli Paşa'nın sadrazamlığı zamanında Kıbrıs mutasarrıfı olan şair Ziyâ Paşa tarafından Sultan Abdülaziz adına ihya edildiği belirtilmektedir. Caminin doğu duvarına bitişik silindirik gövdeli güdük minaresi tek şerefelidir ve petek kısmı gövdeden daha ince olarak yapılmıştır.

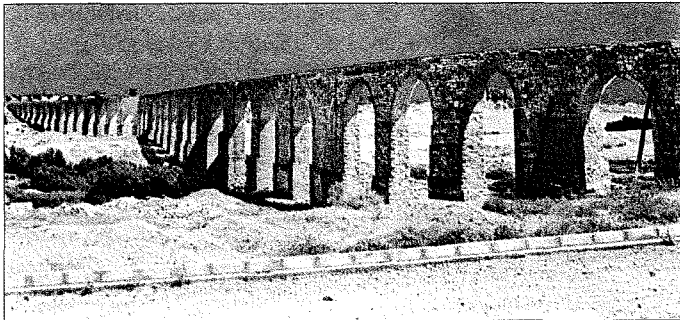
Larnaka'nın güneyinde Tuz gölü yakınında düzgün kesme taştan yapılmış olan Hala Sultan Tekkesi müslümanlar tarafın-

dan kutsal sayılmaktadır. Külliye, Hz. Osman döneminde Kıbrıs kuşatmasına katılan Hz. Muhammed'in sütteyzesi Ümmü Harâm bint Milhân'ın şehid düştüğü yerde yapılan cami, şadırvan, türbe, hazîre ve tekkeden oluşmaktadır (bk. HALA SULTAN TEKKESİ).

Cami ve türbe bölümlerinden oluşan düzgün kesme taştan yapılmış Zuhûrî Tekkesi'nin yapım tarihi kesin biçimde bilinmemekle beraber geç bir döneme ait olduğu sanılmaktadır. Aynı mekânı paylaşan türbe ve cami biri büyük, diğeri küçük iki kubbe ile örtülüdür. Cephede basık kemerli derin nişler bulunmaktadır. Yapının yanında yer alan silindirik gövdeli minaresinin şerefeden yukarısı yıkıktır. Tekkenin bazı bölümleri Evkaf İdaresi'nce bir süre kullanılmış ve kütüphaneye çevrilmiştir. Evkafa ait bir arsa üzerinde bulunan Tûrâbî Tekkesi 1960'lardaki çatışmalar sonucunda yıkılmıştır. Arka bahçe de yer alan türbe ise bakımsızlıktan toprakla dolmuştur. Kırklar Türbesi Lefkoşe yolu üzerindedir.

Larnaka - Limasol yolu üzerinde bulunan Ebûbekir Paşa su kemerleri üç ayrı köprüden oluşmaktadır ve kesme taştan yapılmıştır. Kemerler 1746'da adaya muhassıl olarak tayin edilen Ebûbekir Paşa'nın vakfidir. Su ihtiyacını karşılamak üzere Kitium harabesinin taşları da kullanılarak 6 mil uzaklıktaki Tremithos deresi ve pınarlardan kemerler, su değirmenleri ve kuyular yardımıyla su getirilmiştir. Dört yılda tamamlanan su kemerlerinden ikinci köprü harap olmuş, diğer ikisi ise sağlamdır. Günümüzde kullanılmayan bu kemerlerin yanına kurulan modern tesislerle aynı yoldan Larnaka'nın su ihtiyacı karşılanmaktadır.

Baf. Aşağı Baf'ta deniz kenarında bulunan Baf Kalesi, Venedikliler'in tahrip et-



Larnaka - Limasol
yolu üzerindeki
Ebûbekir Paşa
su kemerleri

tiği XIII. yüzyıla ait Lüzinyan Kalesi'nin yerinde Kıbrıs'ın on üçüncü beylerbeyi Ahmed Paşa tarafından 1592'de inşa edilmiştir. Enine dikdörtgen planlı kalenin girişine deniz içine yapılan bir rampa ile varılmaktadır. Yapıldığı dönemde inip kalkan bir köprüye sahip idiyse de bu köprü günümüze kadar gelmemiştir.

Baf Ulucamii (Câmi-i Kebîr), eski bir Bizans şapelinden Mehmed Bey Ebûbekir tarafından 1590'da camiye çevrilmiştir. İki sahından oluşan caminin dört kemerli son cemaat yeri yamuk bir plana sahiptir. Girişi son cemaat yerine açılan minare yapının kuzeybatı köşesine eklenmiştir. Yenicami 1967'de Rumlar tarafından yıkılmış ve arsası park yeri yapılmıştır. Arkasındaki düzgün kesme taştan 1592 tarihli hamam uzun süre müze olarak kullanılmıştır. Osmanlı dönemi hamamlarının yapı özelliklerini taşıyan hamamın günümüzdeki durumu hakkında bilgimiz yoktur. Yapım tarihiyle ilgili bilgi bulunmayan Musallâ Tepesi Camii de harap durumdadır.

Hasan Ağa Tekkesi, Aşağı Baf'ta bulunan mescid ve türbe bölümlerinden oluşan bir yapılar topluluğudur. Tekkenin kesin yapım tarihi bilinmemekle birlikte girişin üzerindeki kitâbeden 1865 yılında onarıldığı anlaşılan mescidin XIX. yüzyılın ilk yarısında inşa edildiği kabul edilmektedir. Türbede Hacı Mehmed Baba'nın mezarı yer almaktadır. Mezar 1963 olaylarından sonra tahrip edilmiştir. Tekkenin yanında XVII. yüzyıl başlarında yapıldığı tahmin edilen Hasan Ağa Tekkesi Hamamı bulunmaktadır. Harap durumdaki hamam Osmanlı dönemi hamamlarıyla benzerlik gösterir. Aşağı Baf'ta yer alan Osmanlı Çeşmesi, düzgün kesme taşlardan sivri kemerli ve sade olarak inşa edilmiştir. Kitâbesi sökülümüş olduğundan yapım tarihi bilinmemektedir. Osmanlı Çeşmesi yakınındaki hamamın 1570-1580 yıllarında inşa edildiği sanılmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

G. Jeffery, *A Description of Historic Monuments of Cyprus*, Nicosia 1918; Halil Fikret Alasya, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ın Bellibaşlı Antikitetleri*, Lefkoşe 1939; a.mlf., *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, Ankara 1977; İsmet Konur, *Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'taki Türk Eserleri*, Adana 1946; G. B. Pursey, *A Pocket Guide to Cyprus*, Nicosia 1960; İsmet Parmaksızoglu, *Kıbrıs Sultan İkinci Mahmud Kütüphanesi*, Ankara 1964; Cevdet Çağdaş, *Kıbrıs'ta Türk Devri Eserleri*, Lefkoşe 1965; Vergi Bedevî, *Başlangıçtan Zamanımıza Kadar Kıbrıs Tarihi*, Lefkoşe 1966; Emel Esin, *Aspects of Turkish Civilisation in Cyprus*, Ankara 1966; a.mlf.,

Kıbrıs'ta Türk Eserleri, İstanbul 1975; a.mlf., "Kıbrıs'ta Türk Devrinin İlk Abideleri Hakkında", *TK*, VIII/86 (1969), s. 126-138; Gönül Öney, "Lefkoşa'da Büyük Han ve Kumarcılar Hanı", *Milletlerarası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi: Türk Heyeti Tebliği*, Ankara 1971, s. 271-297; Tülin N. Topçuoğlu, *Kıbrıs'ta Türk Devri Eserleri* (lisans tezi, 1971), İÜ Ed. Fak. Sanat Tarihi bl.; Oktay Aslanapa, *Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, İstanbul 1975; a.mlf., "Kıbrıs'ta Türk Eserleri", *TK*, II/15 (1964), s. 5-21; Hakkı Haker Bener, *Kıbrıs'taki Tarihi Eserler*, Lefkoşe 1980; a.mlf., *Kıbrıs Türk Ansiklopedisi*, Kıbrıs 1992; a.mlf., *Başlangıcından 1878'e Dek Kıbrıs Tarihi*, Lefkoşe 1993; *Kıbrıs'ta Türk Eserleri*, Lefkoşe 1982 (Kıbrıs Türk Federe Devleti Eğitim, Gençlik ve Kültür Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Dairesi Müdürlüğü Yayını); Mehmet Haşmet Gürkan, *Kıbrıs Tarihinden Sayfalar*, Lefkoşe 1982; M. Kâmil Dürüst, *Kıbrıs Rehberi*, İstanbul 1983; Netice Yıldız, "Osmanlı Dönemi Kıbrıs Türk Mimari ve Sanatı", 9. *Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi*, Ankara 1985, III, 521-532; Mustafa Haşim Altan, *Belgelerle Kıbrıs Türk Vakıfları Tarihi: 1571-1974*, Girne 1986; Sevinç Andız, *Kıbrıs'ta Vakıf Tarihi Eserleri*, Lefkoşe 1990; Abdüsselam Uluçam, "Kıbrıs'taki Türk Eserlerinin Mimari Özellikleri", *Kıbrıs'ın Dünü Bugünü Uluslararası Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 173-200; Ahmet C. Gazioğlu, *Kıbrıs'ta Türkler (1570-1878): 308 Yıllık Türk Dönemine Yeni Bir Bakış*, Lefkoşe 1994; *The Cultural Heritage of Northern Cyprus, Its Protection and Preservation*, Ankara 1996; N. Ataç, "Kıbrıs Tarihi ve Kıbrıs'daki Türk Eserleri", *TTOK Belleteni*, sy. 71 (1947), s. 21-22; Semavi Eyice, "Kıbrıs'ın Tarihi ve Türk Eserlerine Dair", *Ölçü*, sy. 2, İstanbul 1957, s. 29-32; a.mlf., "Kıbrıs Tarihi ve Türk Eserleri", *TTOK Belleteni*, sy. 44 (323), (1974), s. 2-17; Fikret Çuhadaroglu, "Kıbrıs'ta Türk Eserleri", *Röleve ve Restorasyon Dergisi*, sy. 2, Ankara 1975, s. 1-77; Baydu Necati Özkan, "Kıbrıs'ta Mimarlık Eserleri", *Türkiyemiz*, VI/16, İstanbul 1975, s. 14-22; Beria Remzi Özoran, "Kıbrıs Adasında Bekir Paşa Vakfı", *VD*, sy. 16 (1982), s. 27-29 (Kıbrıs'la ilgili çok kapsamlı bir bibliyografya çalışması için bk. "Kıbrıs Bibliyografyası", *TK*, II/16 [1964], s. 68-96).



EBRU KARAKAYA

KIBRISLI KÂMİL PAŞA

(1832-1913)

Osmanlı devlet adamı ve sadrazamı.

Kıbrıs'ın Lefkoşe kasabasında doğdu. Ailesi Anamur'dan göç etmiş olup babası topçu yüzbaşı Sâlih Ağa'dır. Mehmed Kâmil ilk eğitimini Kıbrıs'ta gördü; yabancı dillere olan merakı ve yeteneği dolayısıyla Arapça, Farsça, Fransızca ve Rumca'yı öğrendi. 1845'te Mısır'a giderek El-sine Mektebi'ne girdi. Bu okul daha sonra Mekteb-i Harbiye'ye dönüştürüldüğünden askerî ilimleri de tahsil etti. Süvari mülâzimi olarak öğrenimini bitirdi. 1849'da Mısır Valisi Abbas Hilmi Paşa'nın tercü-

manlık hizmetine tayin edildi. Mısır maaşlı müdürü Abdi Paşa Mısır sarayı ile tanışmasına vesile oldu. Özel bir öğretmen- den İngilizce öğrenmeye başladı. Kısa sürede gösterdiği başarı ile Abbas Hilmi Paşa'nın takdirini kazandı. Binbaşılık rütbesine yükseltilerek oğlu İlhâmi Bey'in İngilizce öğretmenliğine getirildi. İkisi arasında başlayan arkadaşlık uzun süre devam etti. Avrupa seyahatine ve İstanbul'a beraber gittiler. İlhâmi Paşa, Sultan Abdülmecid'in kızı Münire Sultan'la nişanlanınca onunla İstanbul'a geldi. İlhâmi Paşa'nın evlenmek üzere tekrar İstanbul'a gelişinde ona refakat etti (1857). İlhâmi Paşa'nın genç yaşta vefatı üzerine (1860) Mısır'a dönme arzusu kalmadı. O sırada sadâret makamında bulunan Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa'nın isteği üzerine Mısır'daki görevinden ayrıldı. Osmanlı Devleti hizmetine girerek Kıbrıs evkaf müdürlüğüne getirildi (1860) ve iki buçuk yıl sonra azledildi (1863). Aynı yıl Kıbrıs Tuzla kazası kaymakamlığına, yine 1863'te adanın muhasebeciliğine tayin edildi. Dört ay sonra Meclis-i Kebîr riyâseti ilâvesiyle Sayda eyaleti muhasebeciliğine, Suriye vilâyetinin teşkilinde merkez mutasarrıflığına gönderildi ve rütbesi mîrimîranlığa yükseltildi (1865). Yedi ay sonra Beyrut mutasarrıflığı ve Suriye vilâyeti politik memuru görevleri verildi. Rumeli beylerbeyliği pâyesi tevcih edildi.

1869'da Trablıuşşam mutasarrıflığına getirildi. Aynı yıl Halep vilâyeti merkez mutasarrıfı, vali muavini ve Umûr-ı Ecnebiyye müdürlüğüne getirildi, bir buçuk yıl sonra ayrıldı. Filibe mutasarrıflığına tayin edildiği halde hareketinden önce 19 Aralık 1871'de görevi Kudüs mutasarrıflığına nakledildi. Mutasarrıflık müstakil hale getirilince 1872'de Hersek, ardından ikinci defa Beyrut ve 15 Haziran 1873'te yine ikinci defa Kudüs mutasarrıfı oldu. Bâbîâlî ve Fransa sefâretinden seçilen komiserlerden oluşan bir komisyona başkanlık ederek Beytülâhm Kilisesi'ndeki Katolik-Ortodoks anlaşmazlığını çözümlledi.

27 Mayıs 1875'te Sakız, 7 Eylül 1876'da üçüncü defa Beyrut mutasarrıflığına, 13 Şubat 1876'da vezâret rütbesiyle Kosova valiliğine tayin edildi. Fakat bu son görevine gitmeden önce kendisine Halep valiliği verildi. İki yıl bir ay hizmetten sonra azledildi. Bunun sebebi İngilizler'in burada nüfuz kurmak istemelerine engel oluşu ve konsoloslarla mücadelesidir.

6 Kasım 1879'da Dahiliye Nezâreti müsteşarlığı ilâvesiyle İntihâb-ı Me'mû-

rîn-i Mülkiyye Komisyonu riyâsetine, 17 Mayıs 1880'de Evkâf-ı Hümâyûn nâzırlığına getirildi. 22 Mayıs 1880'de Osmanlı Devleti hizmetine girişinden beri ilk defa olarak ikinci rütbe Mecîdî nişanı ile taltif edildi.

Küçük Said Paşa'nın sadâretinde 13 Eylül 1880'de Maarif nâzırı oldu. 6 Aralık 1881'de ayrılışından iki gün sonra Umûr-ı Nâfia Komisyonu âzalığına, Ahmed Vefîk Paşa'nın ikinci başvekâletinde 2 Aralık 1882'de ikinci defa Evkaf nâzırlığına tayin edildi. Nezâreti esnasında bazı vakıf ve hayır binaları tamir edildi. Nezâret görevi uhdesinde kalmak ve Adliye Nâzırı Âsım Paşa vekâlet etmek şartıyla Manisa civarında ortaya çıkan eşkıyanın tenkili için Aydın valî vekâletine gönderildi (22 Mayıs 1883). Görevini başarıyla tamamlayarak 22 Temmuz 1883'te İstanbul'a döndü. 19 Kasım 1884'te birinci rütbeden Osmânî nişanı ihsan edildi, vezâret maaşı da arttırıldı. 19 Aralık 1884'te Adliye Nâzırı Hasan Fehmi Paşa'nın fevkalâde görevle Londra'ya gidişinde ilâve görev olarak Adliye nezâretine vekâlet etti.

Şarkî Rumeli eyaleti meselesini asker kullanarak çözmek isteyen Sadrazam Said Paşa'nın aksine konuyu müzakere ve anlaşma yoluyla halletmeye taraftar olan Kâmil Paşa 15 Zilhicce 1302 (25 Eylül 1885) tarihli bir hatt-ı hümâyûnla sadârete tayin edildi. Bu ilk sadâreti 29 Muharrem 1309'a (4 Eylül 1891) kadar beş yıl on bir ay dokuz gün sürmüştür. Böylece Said Paşa ile aralarındaki siyasî rekabet de başlamış oldu. Osmanlı Devleti'nin ve toplumunun kurtuluşunun maarifle olacağına inandığından sadâretinde yeni eğitim kurumlarının açılmasına büyük önem verdi. Siyasî bakımdan azınlık milletlerin isyan çıkarmasını önlemeye çalıştı.

II. Abdülhamid bir süre sonra Kâmil Paşa'ya Şûrâ-yı Devlet başkanlığını teklif

ettiyse de kabul etmedi. Ermeni olaylarının ortaya çıkışı ve artması Sadrazam Said Paşa'nın azline yol açtı. Ermeni davasını milletlerarası sahada en çok İngilizler müdafaa ettiğinden, II. Abdülhamid, İngiliz yanlısı politika güden Kâmil Paşa'yı ikinci defa 13 Rebîülâhîr 1313'te (3 Ekim 1895) sadrazamlığa getirdi. Ermeni olayları başşehirde ve Anadolu'da bütün şiddetle devam ettiği için devlet güçlükler içindeydi. II. Abdülhamid sadrazamdan konunun nasıl çözümlenebileceğini soru. Kâmil Paşa yazılı cevabında bazı ıslahatlar yapılmasını, millete karşı sorumlu, yetkileri de bulunan bir hükûmete ihtiyaç bulunduğunu, nâzırların sadrazam tarafından seçilmesi gerektiğini, saray mensuplarının hükûmet işlerine müdahalede bulunmamasını önerdi. Fransa ve İngiltere elçilerinin kendisine bu hususlarda tavsiye ve görüşlerini aktardıklarını bildirdi. II. Abdülhamid kuşkulandı. Dahiliye Nâzırı Halil Rifat Paşa Bâbîâlî'deki her gelişmeyi saraya bildiriyordu. Mâbeyn-i Hümâyûn'da bir kabine toplantısında fikir birliğine varılamadı. Kâmil Paşa o gece 19 Cemâziyelevvel 1313'te (7 Kasım 1895) azledildi. Ertesi gün Halep valiliğine gönderildi ve ailesini sonradan getirtmek üzere İzzeddin vapuruyla hemen İskenderun'a hareket etmesi irade buyuruldu. Sürgün demek olan bu gidişe Kâmil Paşa sağlık sebebiyle itirazda bulundu. II. Abdülhamid gitmesi için ısrar etti. Elçilerin aracılığıyla sultan ısrarından vazgeçip Halep, Konya, Aydın valiliklerinden hangisini isterse oraya gidebileceğini bildirdi. Kâmil Paşa İstanbul'a daha yakın olduğu düşüncesiyle Aydın valiliğini tercih etti. Azlinden birkaç gün sonra muhafaza altında İstanbul'dan ayrıldı.

İzmir'de göreve başladıktan sonra aleyhinde jurnaller gönderildi. Vilâyeti iyi idare etmediği, meşrû olmayan kazançlar sağladığı, hürriyet severlerin gizli yayınlarına müsamahalı davrandığı gibi suçlamalarda bulunuldu. Bölgedeki eşkıyanın tenkilinde gevşek davrandığı bahanesiyle azledilip Rodos adasında zorunlu ikamete memur edileceğini haber alınca II. Abdülhamid'in kendisini tamamiyle gözden çıkardığı kanaatine vararak korkuya kapıldı ve İzmir'deki İngiliz Konsolosluğu'na sığındı. Padişah bu olaydan ürküp paşanın şahsına ve İngiltere devletine resmen güvence vermek zorunda kaldı. Bu teminat üzerine konsoloshâneyi terkedip tebliğ edilen irade üzerine 12 Ocak 1907'de İstanbul'a geldi. Aydın valiliği on bir yıl sürmüştür.

II. Meşrutiyet'in ilânından iki gün önce 22 Temmuz 1908'de Said Paşa'nın yedinci defa sadârete getirilmesinin ardından Meclis-i Vükelâ'ya girdi. Meşrutiyet'in ilânından sonra Harbiye ve Bahriye nâzırlarının padişahça tayini meselesinden Said Paşa'nın güç durumda kalıp istifası etmesi üzerine üçüncü defa sadârete tayin edildi (9 Receb 1326 / 7 Ağustos 1908).

İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin sorumlu olmadan devlet işlerine karışması, ordunun siyasetten çekilmek istememesi, Harbiye ve Bahriye nâzırları Ali Rızâ ve Ârif Hikmet paşaların azline itirazda bulunması, avcı taburlarının başka yere gönderilmek istenmesi gibi hadiseler ve İttihat ve Terakkî ileri gelenleri arasındaki anlaşmazlıklar Kâmil Paşa'yı zor durumda bıraktı. Sadrazam Meclis-i Meb'ûsan'a izahat vermek için çağrıldı. Kâmil Paşa süre istedi. Bu süre tanınmadığı gibi meclise gelmediğinden güvensizlik kararı verildi. İkinci ve Üçüncü Ordu'nun çeşitli birliklerinden ve donanmadan gelen ve sadrazamı istibdat idaresini ihyaya çalışmakla itham eden telgraflar üzerine Kâmil Paşa görevinden çekildi (14 Şubat 1909).

Kâmil Paşa 1911 yılında hava değişimi için Mısır'a gitti. Bu sırada Hindistan gezisine çıkmış olan İngiltere Kralı V. Georges ve kraliçe kendisiyle görüşmek istedikleri ve kendisinin gemide öğle yemeğine davet ettiler. Gemide çekilen fotoğraflarda Kâmil Paşa, kral, kraliçe, Mısır hidivi, Lord Kitchener ve diğerleri bulunuyordu. Bu olay İngiliz, Arap, Osmanlı basınında yankı buldu. Yaşlı ve eski sadrazamla İngiltere kralı görüşmede, Osmanlı ve dünya siyaseti hakkında fikir teâtisinde bulundular. Kâmil Paşa bu görüşmeyi yazılı olarak devlete bildirdi. İttihat ve Terakkî yanlısı basında ağır eleştirilere uğradı. Bir süre sonra Mısır'dan İstanbul'a döndü.

22 Temmuz 1912'de sadârete getirilen Gazi Ahmed Muhtar Paşa kabinesine Şûrâ-yı Devlet reisi sıfatıyla girdi. Üç ay sonra Ahmed Muhtar Paşa'nın istifası üzerine 18 Zilkade 1330'da (29 Ekim 1912) dördüncü defa sadârete tayin edildi. Bu sonuncu sadâreti esnasında Balkan savaşı ve felâketi vuku buldu. Edirne Bulgarlar tarafından işgal edildi. Barış görüşmelerinde ise şehrin hangi taraftan bırakılacağı hususunda kesin bir karara varılamıyordu. Bu arada Bâbîâlî Baskını meydana geldi. Harbiye Nâzırı Nâzım Paşa ve yaveri öldürüldü. Sadrazam istifaya zorlandı. Böylece Kâmil Paşa'nın siyasî haya-



Kıbrıslı
Kâmil Paşa

tı İttihatçılar'ın bu kanlı faciasıyla sona erdi (15 Safer 1331 / 24 Ocak 1913).

Kâmil Paşa, hükümetçe gösterilen lüzum üzerine bir süre sonra doğum yeri olan Lefkoşe'ye gitti. 15 Zilkade 1331'de (16 Ekim 1913) orada vefat etti ve Lefkoşe'de Arap Ahmed Paşa Camii haziresine gömüldü. Kâmil Paşa iyi eğitim görmüş, zeki, ileri görüşlü, haysiyet sahibi ve dürüst bir insan olarak tanınır. Görevini en iyi şekilde ifa etmek isterdi. Siyasî tarih üzerine birçok eser okumuş, devlet işlerinde büyük tercübe sahibi olmuş ve dış politikada uzmanlaşmıştı. Bu arada devlet işlerine dair lâyiha ve arzular kaleme almıştır. Yazılarında uzağı gören bir devlet adamının kuvvetli muhakeme ve sezîş gücü farkedilir.

Kâmil Paşa'nın üç eseri sağlığında basılmıştır. 1. *Târîh-i Siyâsî-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye* (I-III, İstanbul 1325/1327). Kuruluştan Sultan Abdülmecid'in saltanatının sonuna kadar Osmanlı tarihinin siyasî bakımdan yerli yabancı kaynakların ışığında yorumlanması olup paşanın siyasî tarihe vukufunun bir göstergesidir. 2. *Kâmil Paşa'nın Âyan Reisi Said Paşa'ya Cevapları* (İstanbul 1328). Said Paşa'nın üç ciltlik hâtıratının yayımlanmasından sonra Kâmil Paşa'yı suçlayan veya yanlış aksettiren bazı siyasî konulara açıklık getirmek amacıyla hazırlanmıştır. II. Meşrutiyet dönemi çalkantıları için önemli bir kaynaktır. 3. *Hâtîrât-ı Sadr-ı Esbak Kâmil Paşa* (İstanbul 1329). Kâmil Paşa siyasî hâtıralarını birkaç cilt olarak yayımlamayı planlamışsa da ancak bir cildi neşredilmiştir. Eser genel olarak çeşitli meselelere dair takdim ettiği lâyihalardan oluşmaktadır ve bir hâtırat özelliği taşımaz. Kâmil Paşa'nın şahsî evrakı 1985'te Başbakanlık Osmanlı Arşivi'ne intikal etmiş olup bunlar daha çok Aydın valiliğine aittir (*Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, s. 364, 430-431).



Kıbrıs
Kâmil
Paşa'nın
Arap
Ahmed Paşa
Camii
haziresinde
bulunan
mezarı -
Lefkoşe /
Kıbrıs

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Sicill-i Ahvâl Defteri*, nr. 4, s. 38; BA, YEE, 31/1730, 1733, 1881, 1882, 1884, 1885, 1901, 1904, 2013, 2015, 2017, 2020, 2624/158/86; "Sadrazam Kâmil Paşa Evrakı ve Resimleri", *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi* (nşr. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü), İstanbul 2000, s. 364, 430-431; Mehmed Memduh [Paşa], *Esvât-ı Sudûr*, İzmir 1328, s. 41-43; İbnülemin - Hüseyin Hüsameddin [Yasar], *Evkâf-ı Hümâyûn Nezâretinin Târîhçe-i Teşkilâtı ve Nüzzârın Terâcim-i Ahvâlî*, İstanbul 1335, s. 171-177; Ahmet Semih Mümtaz, *Tarihimizde Hayal Olmuş Hakikatler*, İstanbul 1948, s. 106-108, 158, 160; Ali Fuat Türk geldi, *Görüp İştiklerim*, Ankara 1951, tür.yer.; Hilmi Kâmil Bayur, *Sadrazam Kâmil Paşa'nın Siyasî Hayatı*, Ankara 1954; İbnülemin, *Son Sadrazamlar*, İstanbul 1955, s. 1347-1372; *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, VI, 3435-3437; Danişmend, *Kronoloji*², V, 95, 96, 97, 101; Ayşe Osmanoğlu, *Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım*, İstanbul 1986, s. 138-139, 141, 147, 174, 176, 222-223, 273; Nesimi Yazıcı, "Sadrazam Kâmil Paşa'nın Yabancı Basın ile İlgili Bazı Görüşleri", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, İstanbul 1991, s. 413-434; Mahir Aydın, *Şarkî Rume- li Vilâyeti*, Ankara 1992, s. 258-260, 264-265; İbrahim Alaeddin Gövsa, "Meşrutiyet Sadrazamları", *Yedigün*, nr. 309, İstanbul 1939, s. 7-9.



ATILLA ÇETİN

KIDEM

(القدم)

Allah'a nisbet edilen
selbî sıfatlardan biri.

Sözlükte "varlığının üzerinden uzun zaman geçmek" anlamına gelen **kıdem** (kadâme) kelimesi, terim olarak "Allah'ın varlığının başlangıcı bulunmaması ve başkasına ihtiyaç duymaksızın mevcut olması" diye tanımlanır. Kur'an-ı Kerim'de kıdem kavramı Allah'a nisbet edilmekle birlikte aynı kökten gelen **kadîm** kelimesi "üzerinden uzun zaman geçmiş eski inançlar ve nesneler" anlamında kullanılmaktadır (Yûsuf 12/95; Yâsîn 36/39; el-Ahkâf 46/11). Ayrıca Kur'an'da "varlığının başlangıcı olmayan" mânasında Allah'a nisbet edilen evvel ismiyle O'nun her şeyin yaratıcısı olduğunu ifade eden âyetler de (meselâ bk. el-En'âm 6/102; el-Furkân 25/2) kıdem sıfatının muhtevasını pekiştirmektedir. Hadislerde "bütün yaratıklardan önce mevcut olan varlık" anlamındaki **mukaddim** ile (Buhârî, "Du'â-vât", 60; Müslim, "Zikir", 70) İbn Mâce'nin rivayet ettiği esmâ-i hüsnâ listesinde kadîm ismi Allah'a izâfe edilmektedir (İbn Mâce, "Du'â", 10).

İsbât-ı vâcib ve âlemin yaratılmışlığına ilişkin kanıtların kelâmcılarca tartışılma-

ya başladığı II. (VIII.) yüzyıldan itibaren kıdem ve hudûs kavramları kelâm literatüründe kullanılmış, daha sonra ilâhî isimlerin ve sıfatların irdelenmesinde de aynı kavramlar ele alınmıştır. Başta Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olmak üzere bütün Sünnî kelâmcıların yanı sıra Mu'tezile ve Şîa âlimleri Allah'ın kadîm bir varlık olduğunda ittifak edip O'na kadîm vasfını nisbet etmiş, kıdemi ulûhiyyetin temel vasfı olarak görmüştür. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî ile Bağdat Mu'tezilesi kelâmcılarına göre kadîm "ilâh" anlamına gelir (Eş'arî, s. 170, 180). Mâtürîdî kıdemi, Allah'ın zâtından dolayı var olmasının ve başkasına muhtaç bulunmamasının en temel şartı olarak kabul eder. Buna göre başkasına muhtaç olmayan ve varlığı zâtının gereği olan Allah hakkında kıdem sıfatı zorunludur (*Kitâbü't-Tevhîd*, s. 12). Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ümmetin Allah'a kadîm ismini nisbet etmekte icmâ ettiğini, bunun da yaratıklardan önce Allah'ın mevcudiyeti anlamına geldiğini belirtir (İbn Fûrek, s. 43).

Selef telakkisini benimseyenlerin yanı sıra (*Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, s. 54) İbn Hazm gibi âlimler Allah'a kadîm isminin verilemeyeceği görüşündedir, zira Kur'an'da bu isim Allah'ı değil yaratıkları nitelerek için kullanılmıştır. Ayrıca kadîm tabiri, sözlük anlamı itibarıyla bir varlığın diğer bir varlığa nisbetle zaman bakımından önceliğini ve eskiliğini ifade eder. İbn Hazm'a göre Allah'ın geçmişte belli bir zamanla sınırlı olmaksızın var olduğunu belirten ismi "evvel"dir. Bu isim O'nun varlığının zaman üstü olduğuna işaret etmektedir (*el-Fasl*, II, 325-326). Ali el-Kârî de kadîmin "bütün yaratıklardan önce mevcut olmak" mânasında kullanıldığı takdirde izâfî bir muhteva kazanacağından ilâhî isimler arasında yer almasını isabetsiz görür (*Minehu'r-ravzi'l-ezher*, s. 27).

Allah'ın kıdem sıfatıyla nitelendirilmesinde ittifak eden kelâmcılar bunun zât-sıfat ilişkisi açısından ne anlama geldiği konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir, bu görüşleri şöylece özetlemek mümkündür: 1. Allah'ın kadîm olması zâtı üzerinde zâit bir kıdem sıfatından dolayı değil zâtından dolayıdır. Bu durumda kıdem "varlığından önce yokluğun geçmemesi" anlamına gelir. Eğer Allah zâtının ötesinde bir kıdem sıfatı ile kadîm ol saydı bu takdirde bu sıfatı başka bir kıdem sıfatıyla mevcut olması gerekirdi ki bu, sonuçta teselsüle götürür. Mu'tezile,

Eş'ariyye, Mâtürîdiyye ve Şîa kelâmcıların büyük çoğunluğu bu görüşü benimser (İbn Fûrek, s. 27; Kâdî Abdülcebbâr, s. 107; Gazzâlî, s. 21; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 124). Ancak Mu'tezile kelâmcıları kâdîm Allah'ın zâtına ait en özel bir sıfat olarak kabul ettiğinden Sünnîler'ce benimsenen mâna sıfatlarını nefyetmişlerdir (Şehristânî, I, 44; Seyfeddin el-Âmidî, s. 40). 2. Allah'ın kâdîm olması zâtî ötesinde bir kâdîm sıfatının bulunması demektir, yani Allah kâdîm sıfatı ile kâdîmdir; tıpkı ilimle âlim, kudretle kâdir, irade ile mürid olması gibi. Kâdîm, Allah'ın zâtından yokluğu nefyettiği için selbî-tenzihî sıfatlar arasında yer almakla birlikte vücûdî (sübûtî) sıfat özelliği de taşır. Erken devir Sünnî kelâmcılarından İbn Küllâb ve Ebû'l-Abbâs el-Kalânî'sinin yanı sıra mütekaddimîn devriyle yeni ilm-i kelâm devrine ait bazı Mâtürîdiyye kelâmcıları bu görüştedir (Eş'arî, s. 170; Neseffî, I, 210; Arapkirli Hüseyin Avni, s. 3; İzmîrli, II, 88-89). Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin kâdîm nefsi bir sıfat olarak isimlendirip benimsediği ileri sürülmüşse de (M. Muhyiddin Abdülhamîd, s. 74-75) İbn Fûrek bu görüşün Eş'arî'ye nisbet edilmesinin hatalı olduğunu belirtir (*Mücerredü'l-Makâlât*, s. 326). 3. Allah'ın kâdîm olması ulûhiyyet sıfatı bulunduğu anlamına gelir, yani kâdîm ismi Allah'ın ilâh olduğunu ifade eder. Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâî bu görüştedir (Tehânevî, II, 1211-1212). Bu görüşlerden İbn Küllâb ile bir kısım Mâtürîdiyye âlimine ait olan görüş, Sünnîler'in sıfatlar konusunda benimsediği sıfat-ı meânî teorisine uygun görünmektedir. Sünnî kelâmcıların çoğunluğu ise kâdîm konusunda Mu'tezile'ye ait olan sıfat-ı ma'nevîyye teorisini benimsemiştir.

İslâm filozoflarının tesiriyle kelâm literatüründe kâdîm zamânî, izâfî ve zâtî olmak üzere üç kısımda mütalaa edilmiştir. Var oluş zamanının başlangıcı bulunmayan ve varlığı üzerinden yokluk geçmeyen mevcuda "kâdîm-i zamânî ile kâdîm", varlığı üzerinden uzun zaman geçen ve başkasına nisbetle daha eski olan mevcuda "kâdîm-i izâfî ile kâdîm" denilmiştir. Allah'ın zâtî ile kâdîm olduğunu savunan İslâm filozofları âlemi de kâdîm-i zamânî ile kâdîm bir varlık kabul ederler. Allah'tan başka kâdîm varlığın bulunmadığına inanan kelâm âlimleri ise âlemin hâdis olduğunu ısrarla belirtmiş ve İslâm filozoflarının kâdîm-i âlem görüşünü eleştirmiştir (eleştiriler için bk. MEŞŞÂİYYE).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kâdîm" md.; Cürçânî, *et-Ta'rifât*, "Kâdîm" md.; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1239, s. 500; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1211-1212; Buhârî, "Da'avât", 60; Müslim, "Zikir", 70; İbn Mâce, "Du'â", 10; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 170, 180, 517; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, s. 12; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 26-28, 43, 326; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûl-i'l-İmamse*, s. 107, 180-181; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), II, 325-326; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Kahire, ts. (Mektebetü Mustafa el-Bâbî), s. 21; Neseffî, *Tebṣiratü'l-edille* (Salamé), I, 56, 210-211; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 44; Fahrreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'în* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Kahire 1406/1986, I, 132; Seyfeddin el-Âmidî, *Ğayetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdülattîf), Kahire 1391/1971, s. 40; *Şerhu'l-Akîdeti'l-Taḥâviyye*, s. 54; Tef-tazânî, *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul 1325, s. 65-66, 100; Ali el-Kârî, *Minehu'r-rauṣi'l-ezher fi şerhi'l-Fikhi'l-ekber*, Kahire 1375/1955, s. 27; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 124; Arapkirli Hüseyin Avni, *İlm-i Kelâm*, İstanbul 1331, s. 3; İzmîrli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 88-89; M. Muhyiddin Abdülhamîd, *en-Nizâmü'l-ferîd*, Kahire 1955, s. 74-77.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

KIDVÂİ

(قدوائى)

(1878-1937)

Hindistan

Hilâfet Hareketi'nin önderlerinden,
yazar, hukukçu ve siyasetçi.

Hindistan'ın Utar Pradeş eyaletinde küçük bir kasaba olan Gadia'da doğdu. Adı Müşîr Hüseyin olup önemli şahsiyetler yetiştiren bir aileye mensuptur. İlk ve orta öğrenimini Leknev'de tamamladı, 1897'de İngiltere'ye giderek hukuk okudu. Bir müddet avukatlık yaptıktan sonra 1904'te ülkesine döndü. 1907'de Hindistan Kongre Partisi'ne katıldı. 1913'te Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be'nin kurucuları arasında yer aldı ve tüzüğünü de hazırladığı bu cemiyetin Londra'da bir şubasını açtı. I. Dünya Savaşı yıllarında İngiltere'de kalan Kıdvâî 1920'de geri döndü ve Hindistan Hilâfet Hareketi'nin başlatılmasında etkili oldu. Bu yıllarda bir taraftan çeşitli yayınlarıyla, bir taraftan da Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be, Londra İslâm Cemiyeti ve Hilâfet Hareketi gibi kuruluşlar vasıtasıyla Osmanlılar ve hilâfet lehinde yoğun faaliyetlerde bulundu. Bu münasebetle birkaç defa İstanbul'a gelen ve burada Osmanlı devlet adamlarıyla görüşmeler yapan Kıdvâî'nin ilk ziyareti 1906'da gerçekleşti ve II. Abdülhamid tarafından madda ile taltif edildi. 1909'da Osmanlı or-

dusunu güçlendirmek için kurulan Osmanlı Donanma Cemiyeti'nin Leknev'de bir şubesinin açılmasında rol oynadı. Şube adına 1910'da, Jön Türkler hakkında Hindistan müslümanları arasında mevcut tereddütleri yerinde incelemek amacıyla İstanbul'a geldi; Jön Türk liderleriyle hilâfetin İslâm dünyasındaki önemi üzerine müzakerelerde bulundu. Bu sırada kaleme aldığı yazılar *Sırât-ı Müstakim* ve *Sebilürreşad* gibi dergilerde yayımlandı.

Hayatının büyük bir kısmını Hindistan'da ve Avrupa'da Osmanlılar lehine faaliyetlerde bulunarak geçiren Kıdvâî, Hindistan müslümanlarının ve Osmanlılar'ın geleceğini Osmanlı Devleti ile İngiltere'nin yakınlaşmasında görüyordu. Böylece dünya müslümanlarının çoğunluğunu barındıran bu iki ülke aynı zamanda dünya barışına da katkı sağlayabilecekti. Ancak I. Dünya Savaşı ve sonrasında meydana gelen olaylar Kıdvâî'nin beklentilerine uygun gelişmedi. Kıdvâî, Hindistan Hilâfet Hareketi'nin dağılmasından sonra iç politikayla ilgilenmeye başladı. O zamanki adıyla United Provinces of Agra and Oudh (Utar Pradeş) eyaletinde dört defa merkezî yasama meclisi üyeliğine seçildi. Hindistan'da dönemin siyasî anlayışlarından etkilenecek sosyalizmi benimseyen Kıdvâî vefatına kadar siyasî faaliyetlere devam etmiş, ayrıca fikirlerini kaleme aldığı kitap ve makaleleriyle savunmuştur.

Eserleri. 1. *Pan-Islamism* (London 1908). Panislâmizmin Batı'da iddia edildiği gibi askerî bir tehdit unsuru olmadığını ve barışçı bir gelişmeyi amaçladığını işlemektedir. 2. *The Future of Muslim Empire-Turkey* (London 1919). Mağlûp Osmanlı Devleti'nin âdil bir muamele görmesi gerektiği tezi üzerine yazılmıştır (eser Türkçe olarak da neşredilmiştir: *Türkiye İslâm İmparatorluğunun İstikbalı*, London 1919). 3. *The Sword Against Islam or Defence of Islam's Standard Bearers* (London 1919). Paris Barış Konferansı'nda galip devletlerin tutumunu tenkit eden bir çalışmadır. Aynı şartlarda Türkler'in daha âdil ve insanî davranacağını söyleyen Kıdvâî tarihten örnekler vererek görüşünü desteklemektedir. Eser, *İslâm'a Çekilen Kılıç yahut Alemâdârân-ı İslâm'ı Müdafaa* adıyla Türkçe'ye çevrilmiş (İstanbul 1919), bu çeviri Ahmet Zeki İzgöer tarafından sadeleştirilerek *Paris Sulh Konferansı ve Osmanlı'nın Çöküşü* başlığıyla tekrar yayımlanmıştır (İstanbul 1991). 4. *Women under Different Social and Religious Laws, Bud-*

dism, Judaism, Christianity and Islam (New Delhi 1978). Yazarın 1920'li yıllarda yazdığı makalelerden oluşmuştur.

Kıdvâî'nin bunlardan başka *Swaraj and How to Obtain it* (Lucknow 1924) ve *Pan-Islamism and Bolshevism* (London 1937) adlı iki eseri ve birçok risâlesi neşredilmiştir. Risâleleri arasında *The War and God; Muslim Interests in Palestine; Three Great Martyrs-Socrates, Jesus and Hosein; Harem, Purdah or Seclusion; Miraculous Fish; Hope; Islam and Socialism* adlı çalışmaları bulunmaktadır. Bu risâlelerin hemen hemen tamamı 1920-1925 yılları arasında Türkçe'ye tercüme edilerek *Sebilürreşad*'da yayımlanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

India Office Records, L/PE S/7/199, nr. 521; L/PE S/3/460, nr. 3975; Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Arşivi, Donanma Cemiyeti Evrakı, nr. 141, XXVII, 42; N. Kumar Jain, *Muslims in India, A Biographical Dictionary*, New Delhi 1983, II, 22-23; Kâmil Uzun, *Müşir Husain Kudvay ve Sebilürreşad'daki Makaleleri* (lisans tezi, 1992), AÜ İlahiyat Fakültesi; F. Robinson, *Separatism Among Indian Muslims*, New Delhi 1993, s. 203, 208, 310-311, 312, 343, 379-380; Azmi Özcan, *Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877-1924)*, Ankara 1997, s. 175-177, 200-204, 237; a.mlf., "Encümen-i Huddâm-ı Kâ'be", *DİA*, XI, 178-179; *Tanin*, İstanbul 18 Temmuz 1326; *SM*, sy. 103 (1326), s. 434-435; sy. 104 (1326), s. 457-458; *The Observer*, Lahore 28 November 1906; S. T. Wasti, "Mushir Hosain Kidwai and the Ottoman Cause", *MES*, XXX/2 (1994), s. 252-261; Zafaru'l-İslâm Khân, "Mushir Husayn Kıdvâî", *Eİ²* (İng.), VII, 678; M. Naeem Qureshi, "Hindistan Hilâfet Hareketi", *DİA*, XVIII, 109-111.



AZMİ ÖZCAN

KİFTİ

(bk. İBNÜ'L-KİFTİ).

KİLÂDE

(الكلادة)

Bir hayvanın

hedy kurbanı olduğunu göstermek için boynuna takılan nişan, alâmet.

Sözlükte "bükmek, dolamak, toplamak" anlamındaki kald kökünden türeyen kilâde "boyuna takılan gerdanlık vb. şey" mânâsına gelir. Fıkıh terimi olarak hac ve umre münasebetiyle kurban edilecek hayvanın (hedy) boynuna kurban olduğunu göstermek için takılan nesneyi ifade eder. Bu bir nal, bez, ip veya deri parçası yahut ağaç kabuğu olabilir. Kurban

kilâde takılmasına taklîd, aynı amaçla hayvanın sırtından veya hörgücünden kan akıtmak suretiyle işaretlenmesine iş'âr denir.

Kilâde Kur'an-ı Kerim'de çoğul şekliyle (kalâid) iki âyetle geçmektedir (el-Mâide 5/2, 97). Bu âyetlerin ilkinde, "Ey iman edenler! Allah'ın koyduğu sembollere, kutsal hac ayına, kurbanlara ve nişanlarına (yahut nişanlı kurbanlara) saygısızlıkta bulunmayın" buyrulur. Âyette "Allah'ın koyduğu sembol"lerden biri olarak nitelenen kilâdenin kurbanlık hayvanı her türlü saldırıdan korumak, ayrıca fakirlerin bu hayvanı tanıyıp kurban edildikten sonra paylarına düşeni almak için toplanmalarını sağlamak amacıyla takıldığı kabul edilir.

Kurtubî, kurbanlık hayvanı bu şekilde işaretlemenin Hz. İbrâhim'den gelen bir sünnet olduğunu, Câhiliye döneminde de varlığını sürdürerek İslâm dinince onaylandığını belirtir. Resûl-i Ekrem bir hadisinde, "Ben saçlarımı toplayıp bağladım, kurbanıma da Kâbe adına nişan taktım. Artık kurbanımı kesmedikçe ihramdan çıkamam" demiş (Buhârî, "Hac", 126), hayvan kesildikten sonra nişanının kanına atılmasını emretmiştir (*Muvaṭṭaʿ*, "Hac", 148).

Kurbanlık deve, siğir gibi büyükbaş hayvanın boynuna kilâde takmanın sünnet olduğunda görüş birliği vardır. Küçükbaş kurbanlıklar konusunda ise fakihler ihtilâf etmişlerdir. Hanefî ve Mâlikî mezheplerine göre bunlara kilâde takılmaz. Çünkü bu alışılmış bir şey değildir, ayrıca koyun başı boş bırakılmayıp sahibi tarafından güdüldüğünden kaybolma ihtimali yoktur. Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri Hz. Âişe'den nakledilen, Resûlullah'ın Harem'e götürdüğü kurbanlık koyununa nişan taktığı rivayetini (*Müsned*, III, 361; Müslim, "Hac", 367; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 14) esas kabul ederek küçükbaş kurbanlıklara da kilâde takılmasını sünnet kabul etmişlerdir. Kurtubî, bu konuda Hanefî ve Mâlikî ulemâsını eleştirerek bunların muhtemelen yukarıdaki hadisten haberdar olmadıklarını ya da onu zayıf bularak reddettiklerini söyler. Hanefî mezhebine göre yalnızca kırân ve temetu' hacı yapanlarla nâfile kurban kesmeye niyet edenlerin kesecekleri kurbanlara kilâde takılabilir, ceza ve ihsâr kurbanlarına takılmaz. Çünkü bir hatayı telâfi için yapılan ameli teşhir uygun değildir.

Mâlikî mezhebine göre hedyin boynuna nişan takılmasıyla hayvan kurban ola-

rak belirlenmiş sayıldığından bizzat onun kesilmesi vâcip olmuştur; bu hayvan çalındığı veya kaybolduğu için yerine başka bir hayvan kurban edilse daha sonra bulduğunda onun da kesilmesi gerekir. Hanbelîler'e göre hayvanın hedy sayılması için kilâde ile birlikte niyet de şarttır. Böylece muayyen vâcip hale gelen kurbanlık sahibinin elinde emanet sayılır; kendi kususur olmadan kaybolur veya çalınırsa sorumlu olmaz. Şâfiî fakihleri ise nişan takılmasının yanı sıra o hayvanın hedy kurbanı olduğu açıkça söylenmediği takdirde hedy sayılmayacağını belirtmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Şihâh* (nşr. Mahmûd Hâtır), [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-hadîs), "kld" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "kld" md.; *Muvaṭṭaʿ*, "Hac", 148; *Müsned*, III, 361; Buhârî, "Hac", 126; Müslim, "Hac", 367; Ebû Dâvûd, "Menâsik", 14; Şâfiî, *el-Ümm*, II, 216; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, III, 535-536, 549; Kurtubî, *el-Câmi'*, VI, 40; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, II, 337, 405, 407; III, 84; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, Kahire 1328, II, 88-89; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, II, 160-161; Elmalılı, *Hak Dini*, III, 1552; "Taklîd", *Mu.F*, XIII, 154-159.



SALİM ÖGÜT

KILICARSLAN I

(ö. 500/1107)

Anadolu Selçuklu sultanı
(1092-1107).

Anadolu Selçuklu Devleti'nin kurucusu Süleyman Şah'ın oğludur. Urfalı Mateos onun 1085'te dünyaya geldiğini kaydeder (*Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi*, s. 164). Ancak 1107'de öldüğünde on bir yaşında bir çocuğu bulunduğu (İbnü'l-Esîr, X, 344; Ebû'l-Ferec, II, 346) dikkate alınarak daha önceki bir tarihte doğduğu söylenebilir. Adı Bizans kaynaklarında Klitziashtlas (Anna Komnene, II, 79), Latin kroniklerinde babasının adıyla (Soliman) zikredilir (Tyrensis, s. 29; Carnotensis, s. 83). Kaynaklarda Kılıcarıslan'a dair ilk bilgi, babası Süleyman Şah'ın 477'deki (1084) Antakya seferi sırasında onun yanında bulunduğu. Babasının 479 Rebîülevvelinde (Haziran 1086) Tutuş ile yaptığı savaşta ölümünden sonra Kılıcarıslan, Vezir Hasan b. Tâhîr'in koruması altında Antakya'da kaldı. 480 (1087) ilkbaharında Antakya'ya gelen Sultan Melikşah tarafından İsfahan'a gönderilerek göz hapsinde tutuldu.

Sultan Melikşah'ın 485'te (1092) vefatı üzerine kardeşi Kulanarslan ile birlikte Sultan Berkıyruk'un izniyle İsfahan'dan Anadolu'ya dönmek için yola çıkan Kılı-

carslan, eskiden babası Süleyman Şah'a tâbi olan Orta Anadolu'dan büyükçe bir kuvvet toplayarak 485 sonlarında (1092 sonları, 1093 başları) İznik'e geldi. Bu sırada İznik'te idareyi elinde tutan Ebül-gazi'nin iktidarı kendisine teslim etmesiyle de Anadolu Selçuklu tahtına çıktı. Babasının ölümünün ardından kumandanları kendilerine teslim edilmiş olan şehirlerde bağımsız hareket etmeye başlamışlardı, bu yüzden devletin birliği dağılmıştı. Başlangıçtaki hâkimiyet alanı sadece İznik ve civarıyla sınırlı görünen Kılıcarslan ilk iş olarak dağılmış bulunan devletin birliğini kurmaya çalıştı. Yıllardan beri Bizans ile savaştan İzmir Beyi Çaka'nın kızıyla evlenerek Bizans'a karşı Çaka ile birlikte hareket etmeye başladı. Bu durumdan endişeye kapılan İmparator Aleksios, Kılıcarslan'ı Çaka'nın aleyhine tahrik ederek ikisinin arasını bozmaya uğraştı. Esasen Kılıcarslan da Çaka'nın git-tikçe güçlenmesini kendi hâkimiyeti açısından tehdit edici bir gelişme olarak görmekteydi. Bu etkenler Kılıcarslan'ın Çaka'yı öldürtmesine sebep oldu (488/1095 [?]). Kılıcarslan, imparatorun Bal-kanlar'da Kumanlar'la yaptığı savaşlar-dan yararlanarak Bithynia bölgesinde İz-mit ve çevresine akınlar düzenlemeye başladı. İmparator da Kumanlar'la sava-şı bitirdikten sonra Türk akınlarına karşı Sapanca gölünün güneyinden İzmit kör-fezine uzanan bir kanal kazdırıp içini su ile doldurarak Türkler'in İzmit çevresine girmesini engellemek istedi.

Bu sırada başlayan Haçlı seferinin ön-cüsü durumunda olan Keşiş Pierre l'Her-mite'in idaresinde Anadolu'ya gelen ilk Haçlı ordusu İznik üzerine yürürken Kılıcarslan tarafından Drakon vadisinde pu-suya düşürüldü ve hemen tamamı imha edildi (1 Zilkade 489 / 21 Ekim 1096). Ka-zandığı bu başarı Kılıcarslan'ın Haçlılar'ı küçümsemesine yol açtı. Bu yüzden Avru-pa'dan yola çıkan yeni Haçlı ordularının sayısını ve gücünü doğru dürüst öğren-medenden ve olaya gereken önemi verme-den, ülkesinin doğusunda Dânişmendli-ler'in de ele geçirmek istedikleri Ermeni Gabriel'in hâkimiyetinde bulunan Malat-ya şehrini zaptetmek üzere 490 (1097) yılı kış aylarında bütün ordusunu yanına alıp İznik'ten ayrıldı ve Malatya önüne gelerek şehri kuşattı.

Bu sırada askerî gücü çok yüksek bü-yük Haçlı ordularının İstanbul'dan Anado-lu'ya geçerek Pelekanon'da toplandıkları ve hedeflerinin İznik'i zaptetmek olduğu

haberini aldı. Ordusunun bir kısmını İz-nik'e gönderen Kılıcarslan kuşatmayı kal-dırarak hemen yola çıktı. Fakat çok geç kalınmıştı. I. Haçlı Seferi ordularının şehri kuşatmasından (21 Cemâziyelevvel 490 / 6 Mayıs 1097) sonra İznik'e ulaşabildi. Kılıcarslan, şehre girişi sağlayabilmek için güney surları karşısında yerleşmiş olan Kont Raymond de Saint-Gilles'in ordusu-na hücum etti. Savaş bütün gün sürdü. Türk ordusu Haçlılar'ın sayıca üstünlüğü yüzünden kuşatmayı yaramadı. Gece olunca sultan ordusunu daha fazla yıpratmadan geri çekmeye karar verdi. 6 Receb 490'da (19 Haziran 1097) Haçlı-lar'ın genel hücumu hazırlandığı belli olunca Türkler bir gece önce şehri Bizans kuvvetleri kumandanı Butumites'e tes-lim ettiler. Kılıcarslan'ın hanımı ve ço-cukları İstanbul'a götürüldü.

Ordusuyla İznik önünden çekildikten sonra Haçlılar'ın yolunu kesmek amacı-yla yeni bir savaşa hazırlanan Kılıcarslan, Haçlılar'ın Eskişehir'e doğru ilerlediğini haber alınca bölgeye gidip ordusunu Sa-rısu (Bathys) ovasının yamaçlarına yerleş-tirdi. Türkler 30 Haziran 1097 tarihinde hücumu geçip Haçlı karargâhını kuşattılar. Bu sırada arkadan gelen II. Haçlı or-dusu karşısında şaşırarak Türkler iki ordu-nun birleşmesini önleyemediler. Haçlılar saldırıya geçince Kılıcarslan fazla kayıp vermemek için ordusunu hızla geri çekti (1 Temmuz 1097).

Bu olayın ardından Kılıcarslan, kendi-lerinden çok fazla olan Haçlı ordularına karşı doğrudan savaşa tutuşmak yerine engelleme taktiği uygulamanın daha ya-rarlı olacağına karar verdi. Anadolu'da yü-rüyüşlerini zorlaştırmak için geçecekleri yol üzerindeki bütün su kaynakları kulla-nılmaz hale getirildiği gibi her türlü yiyecek maddesi de yok edildi. Haçlılar, iki gün sonra Eskişehir'den hareket ederek Akşehir (Philomelion) üzerinden Konya'ya (Iko-nion) yürüdüler. Türkler, bütün yol boyun-ca uzanan bölgedeki yerleşim mahalleri gibi Konya'yı da boşaltmışlardı. Haçlılar, tahrip edilmeden kalan Meram'da birkaç gün dinlendikten sonra Ereğli'ye doğru yola devam ettiler. Kılıcarslan, Dâniş-mendli Beyi Gümüştegin Gazi ve Kayseri Beyi Hasan ile birlikte Ereğli yakınında Haçlılar'ın önünü kesmeye çalıştıysa da sonuç alamadı.

I. Haçlı Seferi orduları, Kılıcarslan'ın dört yıldan beri yeniden kurup genişlet-meye çalıştığı Anadolu Selçuklu Devleti'nin gelişmesine büyük darbe vurdu; sa-dece başşehir İznik değil Ege ve Marmara

kıyılarına kadar ulaşan topraklar da kay-bedildi. Türkler, Menderes vadisinden Bol-vadin ve Akşehir'e kadar doğuya çekildiler. Böylece Anadolu Selçuklu Devleti'nin batı sınırı Eskişehir-Antalya hattına ka-dar geriledi. Çukurova'nın kaybı Toros dağlarında oturan Ermeniler'in bölge-ye yerleşmesine imkân verdi. Ayrıca Haçlı seferinin ürünü olarak Urfa'da ve Antak-ya'da birer Haçlı devleti kuruldu (491/1098). Kılıcarslan, bir taraftan Haçlılar'ın ülkesine verdikleri zararları gidermeye çalışırken bir taraftan da Bizans kuvvet-lerine karşı batı sınırlarını savunmak ve Avrupa'dan akıp gelen küçük-küçük Haçlı gruplarına karşı mücadele etmek zorunda kaldı. Bu durum, Selçuklular'ın Orta Anadolu'da bütünleşerek daha kısa bir sürede kendilerini toparlayıp güçlen-meleri sonucunu doğurdu. İznik yerine Konya başşehir yapıldı ve Anadolu'nun ortasında köklü bir yerleşme ve gelişme süreci başladı.

Dânişmendli Gümüştegin Malatya üze-rine yürüyünce şehrin hâkimi Ermeni Gabriel, Antakya Haçlı Prinkepsi Bohe-mund'u yardımına çağırdı. Malatya'ya ge-len Bohemund, Gümüştegin tarafından esir alınıp Niksar'da hapse atıldı (Şevval 493 / Ağustos 1100). Anadolu'da bu olay-lar cereyan ederken Antakya'yı ele geçi-ren I. Haçlı Seferi orduları, Suriye üzerin-den güneye inerek Kudüs'ü zaptedip (23 Şâban 492 / 15 Temmuz 1099) burada Ku-düs Haçlı Krallığı'nı kurmuşlardı. Bu ba-şarının Avrupa'da yarattığı heyecanla I. Haçlı Seferi'nden sayıca daha büyük yeni bir Haçlı seferi düzenlendi. Lombardlar, Fransızlar ve Almanlar'dan oluşan bu Haçlı ordusunun sayısı yüzbinlerle ifade edilmektedir. 1101 ilkbaharında İstan-bul'a gelen bu ordu, İmparator Aleksios tarafından Anadolu yakasına geçirilerek İzmit yöresindeki karargâhlara yerleş-tirildi. Lombardlar, hem kendi reisleri ka-bul ettikleri Bohemund'u esaretten kur-tarmak hem de Anadolu'nun bu bölgele-rini zaptetmek amacıyla harekete geçtiler. Kılıcarslan'ın böyle bir orduya karşı sadece kendi kuvvetleriyle savaşması mümkün değildi. Gümüştegin'i durum-dan haberdar ederek yeni Haçlı tehlike-sine karşı uyardı. Gümüştegin de Selçuk-lu ordusuyla birleşti. Harran Beyi Karaca, Artuklu Belek b. Behrâm ve Halep Selçuk-lu Meliki Rıdvân da yardıma geldi. Bütün Türk kuvvetleri Çankırı'da toplandı. Kılıcarslan, Ankara'yı boşaltarak ve bölgeyi tahrip ederek Haçlılar'ın önü sıra geri çe-kilip Çankırı'ya ulaştı. Haçlılar, Ankara'yı

Bizans imparatorunun adamına teslim ettikten sonra 2 Temmuz'da Çankırı önüne geldiler. Türk kuvvetlerinin Çankırı'da toplandığını görünce savaşa girişmeden kuzeye yönelip Bizans'a ait topraklardan Amasya bölgesine ilerlemek istediler. Kılıcarslan'ın taktiği, Haçlılar'ı yol boyunca âni baskınlarla yıpratıp kendi bölgelerine çektikten sonra savaşa girişmektir. Bunda da başarılı oldu ve Haçlılar'ı ağustos ayı başlarında Merzifon yakınlarında büyük bir yenilgiye uğrattı. Kont II. Guillaume de Nevers idaresindeki II. Haçlı ordusunu da ağustos ayı ortalarında Konya yakınında imha etti. Kılıcarslan Nevers ordusuyla uğraştığı sırada Akitanya Kontu Guillaume ve Bavyera Dükü IV. Welf'in idaresindeki III. Haçlı ordusu da İznik-Akşehir üzerinden ilerleyerek Selçuklu topraklarına girmişti. Kılıcarslan, Gümüştegin ve diğer Türk beyleriyle birlikte bu orduyu da Ereğli suyu kıyısında yok etti. 494 (1101) yılında üç ayrı Haçlı ordusuna karşı kazanılan bu başarılar Türkler'i Anadolu'dan söküp atmaya hedefleyen Haçlı hareketini durdurdu. İstanbul'dan Suriye'ye giden yol hem Bizans hem de Batı dünyasının Haçlı ordularına kapanmış oldu.

Dânişmendli Gümüştegin'in Malatya'yı zaptetmesi (3 Zilhicce 495 / 18 Eylül 1102) Kılıcarslan'ı endişelendirdi. Ancak Dânişmendliler'le mücadeleye girmeden önce Bohemund'un Niksar'da hapiste bulunmasından yararlanarak Antakya üzerine yürümeye karar verdi. Halep Meliki Rıdvân ile anlaşıp 496 (1103) yılı yaz aylarında harekete geçen Kılıcarslan, Maraş yakınlarına geldiği sırada Gümüştegin'in para karşılığında Bohemund'u serbest bıraktığını öğrenince seferi yarıda kesip Gümüştegin'in üzerine yürüdü ve Dânişmendli ordusunu yenilgiye uğrattı (İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk*, s. 143). Bohemund'un serbest bırakılması, hem Antakya seferinin sonuçsuz kalmasına hem de iki Türk hükümdarının arasının bozulmasına sebep oldu. Ayrıca Bohemund'un Antakya'ya dönüşüyle cesaret bulan Haçlılar yeniden Halep bölgesine şiddetli saldırılar düzenlemeye başladılar.

Gümüştegin'in ölümünden sonra Kılıcarslan iki ayı aşkın bir kuşatmanın ardından Malatya'yı ele geçirdi (1 Muharrem 500 / 2 Eylül 1106). Bu başarı ona hem rakibi Dânişmendliler'in nüfuzunu kırma, hem de sınırlarını Güneydoğu Anadolu'ya doğru genişletme imkânını verdi. Bizanslılar, bu sıralarda Balkanlar'da yeniden Normanlar'la savaşa tutuştuğu için

batı sınırı da güvenlikteydi. Bu durumu değerlendirip doğuya yönelen Kılıcarslan'ı bölgeye hâkim olan ve hepsi de Büyük Selçuklu Devleti'ne tâbi bulunan Türk beyleri memnuniyetle karşıladı. Kılıcarslan önce Meyyâfârik'in'e gitti ve burada hüküm süren Ziyâeddin'e Elbistan'ı iktâ olarak verip onu kendisine vezir yaptı. Bundan sonra Saltuklular ve Ahlatşahlar dışında bölgedeki bütün beyler Sultan Kılıcarslan'a itaatlerini arzettiler ve kendisiyle birlikte Haçlılar'a karşı mücadele edeceklerini bildirdiler.

Kılıcarslan 499 (1106) yılında Urfa Haçlı Kontluğu üzerine yürüyüp Urfa'yı kuşattı. Ancak şehrin sağlam surlarını aşmak mümkün olmadı. Bu sırada Musul Valisi Çökürmüş'ün Harran'daki adamları şehirlerini teslim etmek üzere kendisini çağırdılar. Kuşatmayı kaldıran Kılıcarslan Harran'a gidip şehri teslim aldı. Burada iken hastalanarak bir süre için Malatya'ya döndü. Bu arada Büyük Selçuklu Sultanı Muhammed Tapar, Kılıcarslan'ın Güneydoğu Anadolu'daki ilerlemesinin sadece Haçlılar'a karşı olmadığını, onun dedesi Kutalmış'tan beri süregelen Büyük Selçuklu tahtını ele geçirme çabası içinde bulunduğunu anlamıştı. Musul Valisi Çökürmüş'ün de Kılıcarslan'la gizli bir anlaşma içinde olduğunu düşünüyordu. Bu sebeple 499'da (1106) Diyarbekir, el-Cezîre ve Musul'un idaresini Çavlı'ya vererek Çökürmüş'ten kurtulmak istedi. Çavlı yapılan savaşta Çökürmüş'ü yendi, fakat Musul halkı şehri Çavlı'ya teslim etmedi. Kılıcarslan'a haber gönderip Musul'a gelmesini ve idareyi eline almasını istedi. Kılıcarslan da hemen Malatya'dan Musul'a doğru yola çıktı. Bu arada Musul ileri gelenleri Nusaybin'de kendisine bağlılıklarını bildirdiler. Heyetle birlikte Musul'a giden Kılıcarslan 25 Receb 500 (22 Mart 1107) Cuma günü halkın sevgi gösterileri arasında şehre girdi ve ilk iş olarak Sultan Muhammed Tapar adına okunan hutbeyi kendi adına okutmaya başladı. Böylece Büyük Selçuklu Sultanlığı'na adaylığını açıkça ilân etmiş oluyordu.

Kılıcarslan'ın el-Cezîre ve Kuzey Suriye'de hâkimiyet kurmasından rahatsızlık duyan Mardin Artuklu Beyi Necmeddin İlgazi ile Halep Meliki Rıdvân ona karşı Çavlı ile birleşerek Kılıcarslan'ın hâkimiyetini kabul etmiş olan Rahbe'yi ele geçirdiler (24 Ramazan 500 / 19 Mayıs 1107). Bunu haber alan Kılıcarslan, Çavlı üzerine yürümeye karar verdi. Oğlu Melikşah'ı melik ilân edip Musul'da kendisine vekâlet etmekle görevlendirdi; Emir Bozmuş'ı

da ona atabeg tayin etti. Hanımı Ayşe Hatun ve en küçük oğlu Tuğrul Arslan Musul'da kaldı. Çavlı'ya karşı savaşa karar vermesine rağmen bütün ordusu yanında değildi. Balkanlar'da Bohemund ile savaşan İmparator Aleksios Komnenos'a yardım için gönderdiği birlikler henüz geri dönmemişti. Yine de Anadolu'dan kendisine takviye birlikleri yollanmasını istedi. Ancak bu birliklerin gelmesini beklemeden Habur suyu kenarında savaşa karar verdi. Kılıcarslan'ın yanındaki beyler Çavlı'nın askerlerinin çokluğunu farkince savaşı göze alamayıp çekildiler. Kılıcarslan'ın kuvvetinin iyice azalmasından yararlanan Çavlı hemen saldırıya başlattı (20 Zilkade 500 / 13 Temmuz 1107). Kılıcarslan, sayılarının azlığından dolayı daha savaşın başında moralleri bozulan askerlerinin savaş alanından kaçmaya başlamaları üzerine artık başarıya ulaşmanın mümkün olmadığını anladı. Esir düşmek için karşı kıyıya geçmek amacıyla atını Habur suyuna sürdü. Fakat zırhlı olduğu için Habur'u geçemeyip atıyla birlikte sulara gömüldü. Cesedi birkaç gün sonra Habur'un Şemsâniye köyü yakınlarında bulundu. Cenazesi Meyyâfârik'in'e götürüldü. Atabegi Humartas burada onun için "Kubbetü's-sultan" adıyla meşhur olan bir türbe yaptırdı. Oğlu Sultan I. Mesud 538 (1143-44) yılında babasının mezarını Konya'ya nakletmek istemişse de bu gerçekleşmemiştir.

Kılıcarslan'ın genç yaşta beklenmedik ölümüyle Güneydoğu Anadolu'da ve Kuzey Suriye'de Haçlılar'a karşı yürütülen mücadele ve Anadolu Selçuklu Devleti'nin siyasî birliği zaafa uğradı. Dânişmendliler, durumdan faydalanarak Anadolu'da siyasî güçlerini arttırma ve topraklarını genişletme imkânını buldular. Bizans da Ege bölgesine doğru yayılmaya başlamış olan Türkler'i Batı Anadolu'dan tekrar geriye itme fırsatını yakaladı.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Amedroz), s. 138, 143, 150, 156, 157, 164; a.mlf., *The Damascus Chronicle of the Crusades* (trc. H. A. R. Gibb), London 1932, s. 41, 50, 59, 73, 77, 79, 80; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil* (trc. Abdülkerim Özyıldırım), İstanbul 1987, X, 228, 280, 314, 333, 340, 342, 344, 345, 366; Ebü'l-Ferec, *Târîh*, I, 331, 335; II, 345-347, 349, 351; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-aḥbâr*, s. 21, 27-29; *Urfaî Mateos Vekayî-nâmesi* (952-1136) ve *Papaz Grigor'un Zeyli* (1136-1162) (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 164, 187, 190, 215, 218, 231, 281, 282; Anna Komnene, *Anne Komnene. Alexiade. Règne de l'empereur Alexis I Comnène: 1081-1118* (nşr. ve trc. B. Leib), Paris 1937-45, II, 78, 79, 165, 166, 211; III, 8, 9, 13, 19, 24, 144, 154,

156, 157, 169, 170, 187, 188, 205, 206, 210; W. Tyrensis, *Geschichte der Kreuzzüge und Königreichs Jerusalem* (trc. E.-R. Kausler), Stuttgart 1844, s. 29, 30, 60, 65; Süryani Mikhail, *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche: 1166-1199* (nşr. ve trc. J.-B. Chabot), Paris 1899-1924, III, 185, 189, 192, 193; F. Chalandon, *Essai sur le règne d'Alexis Ier Comnène, Les Comnène*, Paris 1912, I, 127, 136, 147, 195, 196, 198, 227, 228, 232, 255, 264; A. Aquensis, *Albert von Aachen. Geschichte des ersten Kreuzzuges* (trc. H. Hefele), Jena 1923, I, 67, 68, 69, 70, 80, 84, 85, 86, 87, 89; II, 84, 95, 98; Cl. Cahen, *La Syrie du nord*, Paris 1940, s. 181, 182, 206, 228, 235, 247, 248, 253, 254, 570, 572, 573; a.mlf., "Kilidj Arslan I", *Ep²* (Ing.), V, 103-104; F. Carnotensis, *Fulcher of Chartres. A History of the Expedition to Jerusalem: 1095-1127* (trc. R. Ryan), Knoxville 1969, s. 83, 84, 108, 165; *Gesta Francorum* (nşr. ve trc. R. Hill), Oxford 1979, s. 22; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, bk. İndeks; a.mlf., "Kılıç Arslan I.", *İA*, VI, 681-688; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, I, 60, 101, 135-145; Işın Demirkent, *Urfa Haçlı Kontluğu Tarihi (1098-1146)*, Ankara 1990-94, I, 8, 10, 109-112, 115, 130; II, 5, 26, 52, 60; a.mlf., *Türkiye Selçuklu Hükümdarı Sultan I. Kılıç Arslan*, Ankara 1996; a.mlf., *Haçlı Seferleri*, İstanbul 1997, s. 16, 27, 29, 30, 32-37, 64-66, 70, 71, 82, 85, 98, 104, 151, 277; Abdülkerim Özaydın, *Sultan Muhammed Tapar Devri Selçuklu Tarihi (498-511/1105-1118)*, Ankara 1990, s. 59-69.  IŞIN DEMİRKENT

KILICARSLAN II

(ö. 588/1192)

Anadolu Selçuklu sultanı
(1155-1192).

Sultan I. Mesud'un büyük oğludur. Babası Elbistan'ı fethedince buraya veliahdı Kılıcarslan'ı melik tayin etti (539/1144). Keysün (Göksun) ve Maraş'a akınlar düzenleyen (541/1147) Kılıcarslan, Bizans İmparatoru I. Manuel Komnenos'un saldırıları ve II. Haçlı Seferi'nin başlaması sebebiyle başarıya ulaşamadı. Ardından babasının Artuklular ve Zengiler'le birlikte Kuzey Suriye'deki Haçlılar üzerine düzenlediği sefere katıldı ve Maraş'ın Haçlılar'dan alındığı seferde hazır bulundu (544/1149). Bir yıl sonra onun da katıldığı sefer sonunda Keysün, Behisni ve Ra'bân ele geçirildi. Ayıntab (Antep) ve Tel Bâşir'in kuzeyindeki yeni fethedilen yerleri de Kılıcarslan'ın idaresine bırakan Sultan Mesud, Rebûlevvel 550'de (Mayıs 1155) öleceğini hissedince ülkeyi üç oğlu arasında taksim etti. Kılıcarslan'ı Konya'da sultan ilân edip tahta çıkardı (İbnü'l-Kalânîsî, Kılıcarslan'dan Şâban 550'de [Ekim 1155] Konya sultanı olarak bahseder, bk. *Târihu*

Dimaşk, s. 511) ve başına taç koyup önünde eğildi (*Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi ve Papaz Grigor'un Zeyli*, s. 312). Küçük oğlu Şâhin Şah'a Ankara, Çankırı ve Kastamonu'yu, damadı Dânişmendli Yağıbasan'a (Yâkub Arslan) Sivas ve çevresini, diğer damadı Dânişmendli Zünnûn'a Kayseri ve civarını verip Sultan Kılıcarslan'a itaat etmelerini sağladı. Ortanca oğlu Devlet'e ise (Dolat) hangi şehirlerin bırakıldığına dair bilgi yoktur.

Sultan Mesud'un ölümünün ardından kardeşler arasında anlaşmazlık çıktı. Devlet yakalanarak bertaraf edildi. Şâhin Şah Ankara ve Çankırı taraflarına kaçtı. Yağıbasan, yeğeni Kayseri hâkimi Zünnûn, Şâhin Şah ve diğer Dânişmendli emirleri Kılıcarslan'a karşı ittifak oluşturdular. Bizans İmparatoru Manuel de onları destekledi (Khoniates, s. 80-81). Yağıbasan, Kayseri'yi ele geçirip şehirde yaşayan çok sayıda hristiyanı kendi hâkimiyet bölgesine sevketti. Bunun üzerine Kılıcarslan Yağıbasan'a karşı yürüdüysede din adamları araya girip savaşı önlediler. Bir süre sonra Yağıbasan bu defa Elbistan'a saldırıp 70.000 kişiyi kendi ülkesine götürünce Kılıcarslan ikinci defa harekete geçti. İki ordu savaşa hazırlanırken din adamları yine araya girerek taraflar arasında bir antlaşma imzalanmasını sağladılar. Antlaşma Kılıcarslan lehine bazı maddeler içeriyorsa da sürgün edilen halkın iadesiyle ilgili bir hüküm yoktu. İbnü'l-Kalânîsî, Kılıcarslan'ın Şâban 550'de (Ekim 1155) Aksaray yakınlarında Yağıbasan üzerine hücumu geçtiğini ve Dânişmendliler'i bozguna uğrattığını kaydederken muhtemelen bu olaydan bahsetmektedir (*Târihu Dimaşk*, s. 511).

Kılıcarslan'ın Dânişmendliler'le mücadelesini fırsat bilen Atabeg Nûreddin Mahmud Zengî, Ramazan 550'de (Kasım 1155) Anadolu Selçuklularının hâkimiyetindeki Ayıntab ile Ra'bân'ı ve diğer bazı şehir ve kaleleri ele geçirdi (a.g.e., s. 511). Ertesi yıl Kilikya Ermeni hâkimi II. Thoros'un kardeşi Stefan Maraş'ı yağmalayarak tahrip etti. Sultanın bölgeye hareketi üzerine Stefan, Maraş-Elbistan arasındaki Pertus Kalesi'ni Selçuklular'a bırakıp ilişkilerini düzeltti. Bu olayın ardından Atabeg Nûreddin'e bir mektup göndererek babasının belirlediği sınırlara tecavüz ettiğini söyledi ve ele geçirdiği toprakları geri vermesini istedi. Nûreddin'den olumlu cevap alamayınca Ermeniler, Haçlılar, Dânişmendli Zünnûn ve Nûreddin'in kardeşi Nusretüddin Emîr-i Mîrân ile ona karşı bir ittifak oluşturdu. Ayın-

tab'ı zaptedip Ra'bân üzerine yürüdü. Bu sırada Kudüs kralı ile Antakya Prinkepsi Nûreddin'in topraklarına saldırınca Nûreddin işgal ettiği yerleri Kılıcarslan'a verip Halep'e çekildi (552/1157).

Sultan Kılıcarslan'ın nüfuz ve itibarının giderek artması üzerine düşmanları rahatsız oldu ve ona karşı bir ittifak oluşturma çabasına girdi. İtalya'daki meselelerini halleden Bizans İmparatoru Manuel Komnenos Anadolu'ya yöneldi. Kılıcarslan'ın ele geçirdiği yerleri geri aldı ve 1158 yazında Kilikya'ya karşı bir sefer düzenlemeyi planladı (Kinamos, s. 128-129). Aynı yılın sonbaharında Kilikya'ya hâkim olan Manuel, Nisan 1159'da Antakya'ya girip gücünü Ermeni ve Latinler'e de göstermiş oldu. Dönüş sırasında ana ordudan ayrılan birliklerine Lârende ve Kütahya'da Türkmenler saldırarak kayıplar verdirince bunun intikamını almayaya karar veren imparator, ertesi yıl Kılıcarslan'a karşı ortak bir cephe oluşturduktan sonra sefere çıktı. Dorylaion'u (Eskişehir) zaptedip insan ve hayvanları sürüp götürdü. Bu sırada müttefikli Nûreddin Mahmud Zengî, Selçuklu topraklarına girerken Dânişmendli Yağıbasan da Elbistan'ı ele geçirdi. Manuel Suriye'deki Haçlılar'dan yardım istedi. Kendisi de ordusuyla Menderes ovasına indi. Ayrıca Yağıbasan ve sultanın kardeşi Melik Şâhin Şah ile gizli bir ittifak yaptı. Yağıbasan'ın gayretiyle Dânişmendli Zünnûn ve Malatya Emîri Zülkarneyn de bu ittifaka dahil edildi. Zor durumda kalan Sultan Kılıcarslan imparatora barış teklifinde bulundu. Son yıllarda ele geçirdiği şehirleri geri vereceğini, ülkesindeki esirleri iade edeceğini, sınırlardaki Türkmen akınlarını durduracağını ve ihtiyaç halinde askerî yardımda bulunacağını, antlaşmayı teyit amacıyla İstanbul'a gelmek istediğini bildirdi. Böylece 1161 sonbaharında Bizans-Selçuklu çatışmaları durdu (a.g.e., s. 146). Ancak bu sırada Yağıbasan, Saltuk b. Ali'nin Kılıcarslan'a gelin olarak getirilmekte olan kızının bulunduğu düğün alayına saldırıp gelini yeğeni Zünnûn'a nikâhladı. Saldırıya öfkelenen Kılıcarslan, Yağıbasan üzerine yürüdüysede mağlûp oldu. Kardeşleri ve Dânişmendliler'le ittifak yapan imparatorla görüşmek ve bu zor durumdan kurtulmak amacıyla bir antlaşma yapmak üzere İstanbul'a gitti (1162). Ebû'l-Ferec, Kılıcarslan'ın İstanbul'a 1000 atlı ile gittiğini (*Târih*, II, 399), Papaz Grigor ise onun İstanbul'a giderken Nûreddin Mahmud'un kardeşi Emîr-i Mîrân'ı da rehine olarak

yanında götürdüğünü (*Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi ve Papaz Grigor'un Zeyli*, s. 334) söyler. Düşmanlarını birbirine düşürmek suretiyle zayıflatmak isteyen imparator sultanı muhteşem törenlerle karşıladı. Ebû'l-Ferec'e göre (*Târih*, II, 399) sekiz gün, Khoniates'e göre (*Historia*, s. 81) uzun bir süre İstanbul'da kalan Kılıcarslan'a çok değerli hediyeler verildi. Sultan imparatorun maddî yardım sağlayıp onunla bir antlaşma imzaladı. Bununla daha önce yaptığı antlaşmayı pekiştiren Kılıcarslan ölünceye kadar imparatora sadâkat göstermeyi, onun düşmanlarıyla iş birliği yapmamayı, önemli şehir ve kaleleri geri vermeyi, Türkmenler'in Bizans topraklarına saldırılarına engel olmayı taahhüt etti. İmparator Manuel'in Kılıcarslan ile iş birliği yapmasını kendileri için tehlikeli gören Anadolu'daki beyler elçiler gönderip sultanla barışmak istediklerini bildirdiler (Kinnamos, s. 151). Bunun üzerine imparator Kılıcarslan ile Anadolu'daki rakip ve düşmanları arasında bir antlaşma yapılmasını sağladı. Kılıcarslan böylece aleyhindeki bir ittifakı bozarak daha güçlü bir durumda memleketine döndü (a.g.e., s. 151) ve Anadolu'da birliği yeniden sağladı. Ertesi yıl müttefiki olan Artuklu emîrleriyle birlikte Yağbasan'ın elindeki Malatya üzerine yürüyüp şehri yağmalattı. Sultana karşı kardeşi Şâhin Şah'tan yardım almak isteyen Yağbasan Çankırı'ya gittiği sırada orada öldü (559/1164). Dânişmendliler arasındaki anlaşmazlıklardan yararlanan Kılıcarslan 560'ta (1165) Elbistan, Dârende ve Gedük (Şarkışla) yöresini, Nüreddin Mahmud Zengî'nin istilâ ettiği Ra'bân, Göksun, Maraş ve Behisni'yi ele geçirdi. 564'te (1169) Kayseri ve Zamantı'yı Dânişmendli Zünnün'un elinden alarak Selçuklu topraklarına kattı. Ankara ve Çankırı'yı da kardeşi Şâhin Şah'tan aldı. Topraklarını kaybeden emîrlere Nüreddin'e başvurup yardım istediler. Fakat Nüreddin o sırada Mısır'a hâkim olmak niyetinde olduğundan onlarla ilgilenemedi.

Kılıcarslan, Anadolu'yu hâkimiyeti altına almak ve birliği sağlamak amacıyla seferlerine devam ederek 566'da (1171) Malatya üzerine yürüyüp şehri kuşatınca Dânişmendli Zünnün ile Dânişmendliler'in Malatya hâkimi Feridun (Efridûn), Nüreddin Mahmud'a sığınmak zorunda kaldılar. Malatya'nın Selçuklular'ın eline geçmesi halinde ana yolların ve Fırat boylarının tehlikeye düşeceğini gören Nüreddin müdahale etmek için harekete geçti. Kılıcarslan da Malatya civarında yaşayan

yaklaşık 12.000 kişiyi yanına alıp Kayseri'ye döndü. Bu sırada Ermeni hâkimi Mleh Kilikya'ya saldırdı. Müttefiki Nüreddin de savaşa girmeden önce Kılıcarslan'a haber gönderip Dânişmendli topraklarını sahiplerine iade etmesini, Şâhin Şah'ın çocuklarını serbest bırakmasını ve Malatya'dan götürdüğü 12.000 kişiyi geri göndermesini istedi. Red cevabı alınca da Ra'bân, Göksun, Behisni'yi, Fırat'ın sağ tarafında Selçuklular'a ait yerleri ve 20 Zilkade 568 (3 Temmuz 1173) tarihinde Maraş'ı hâkimiyeti altına aldı. Nüreddin'in kendisine sığınan veya saflarına katılan Dânişmendli ve Artuklu beyleriyle oluşturduğu ittifaka Sivas Dânişmendli Emîri İsmâil de girdi. Sivas'ta toplanan müttelikler Kılıcarslan'la savaşmak için yola çıktılar. Bu esnada kıtlık yüzünden büyük sıkıntı içinde bulunan Sivas halkı emîrleri İsmâil'e isyan ederek onu öldürdü. Nüreddin'in askerî desteğiyle Sivas'a gelen Zünnün idareye hâkim oldu. Buna öfkelenen Kılıcarslan da harekete geçti. İki ordu Ceyhan nehrinin iki yakasında karşı karşıya geldi. Taraflar savaşa girmek üzereyken iki müslüman devletin savaşmasının Haçlılar'ın işine yarayacağını söyleyen âlimlerin ve din adamlarının araya girmesiyle Kılıcarslan barış talebinde bulundu. Nüreddin, Kılıcarslan'a bir mektup göndererek şartlarını kabul ettiği takdirde barışa razı olacağını bildirdi. Nüreddin mektubunda onu zındıklık, felsefî düşünceleri benimsemek ve cihadı terketmekle itham ediyor, elçisinin huzurunda tecdîd-i iman etmesini, ihtiyaç halinde kendisine asker göndermesini ve Bizans'la cihad etmesini şart koşuyordu. Kılıcarslan bu şartların hepsini kabul ettiğini bildirince taraflar arasında Zilkade 568'de (Temmuz 1173) antlaşma sağlandı (İbnü'l-Esrî, *et-Târihu'l-bâhir*, s. 160-161). Nüreddin Mahmud, Fahreddin Abdülmesîh adlı kumandanını bir miktar kuvvetle Zünnün'u himaye için Sivas'ta bırakıp ülkesine döndü. Nüreddin'in ölümü üzerine (569/1174) en güçlü rakibinden kurtulan Kılıcarslan bir yıl sonra Dânişmendli hâkimiyetindeki Sivas, Niksar, Tokat ve Komana ile bütün Dânişmend ilini ele geçirdi. Mengüçlüklüler de ona tâbi oldu. Bu gelişmeler üzerine Şâhin Şah ile Zünnün tekrar imparator Manuel'e sığınınca Kılıcarslan, Anadolu'nun önemli bir kısmını hâkimiyeti altına alma fırsatını buldu. Kılıcarslan bu tarihten itibaren Bizans'a karşı daha tehditkâr bir tutum izlemeye başladı. Nüreddin Mahmud, Kılıcarslan, Ermeni hâkimi Mleh ve Anado-

lu'daki bazı beylerin kendisine karşı birleştiğini gören İmparator Manuel Komnenos harekete geçip Philadelphia'da (Alaşehir) karargâh kurdu (1173) ve Kılıcarslan'a elçi gönderip onu ihanetle suçladı (Kinnamos, s. 206-207). Sultan ise verdiği cevapta Bizans'la iş birliği yaptığı için Abbâsî Halifesi Müstazî-Biemrillâh'ın kendisine kızdığını söyledi (a.g.e., s. 208). Bu sırada Türkmen akınları Denizli, Kırkağaç, Bergama ve Edremit'e kadar uzanıyordu (Süryani Mikhail, III, 369).

Kılıcarslan'ın Anadolu'da rakipsiz bir güç haline gelmesi İmparator Manuel'i rahatsız etti. Selçuklu gücünü kırmaya kararlı olan imparator Kılıcarslan'dan Türkmenler'in zaptettiği yerlerin iade edilmesini istedi. Sultan görünürde bu istekleri yerine getirmeye çalıştıysa da Türkmenler'i desteklemeye devam etti. Türkmenler'in Sandıklı'ya yaptığı akınlardan rahatsız olan imparator 1173'te Alaşehir'e kadar ilerleyince savaşa hazırlıklı olmayan Kılıcarslan bir elçi gönderip Türkmen saldırılarından sorumlu olmadığını bildirdi. Türkmen saldırılarının devam etmesi ve Denizli, Bergama, Edremit'e kadar ulaşması üzerine sultanı gerekli tedbirleri almamak ve antlaşma şartlarına uymamakla suçlayan imparatorun kendisine karşı sefere çıkacağını öğrenen Kılıcarslan, 1162'de yapılan antlaşma uyarınca geri vermeyi vaad ettiği şehirleri teslim almak üzere bir Bizans kuvvetinin gönderilmesini istedi. Ancak sultanın uyguladığı başarılı taktik sayesinde Bizans birliği Anadolu'dan eli boş döndü. Bu sırada imparator da Eskişehir yakınlarına geldi ve Türkler tarafından yıkılmış olan Dorylaion Kalesi'ni tekrar inşa ettirdi. Daha sonra Menderes ovasına inerek Sublaion (Homa) Kalesi'ni yeniden yaptırıp buraya bir garnizon yerleştirdi (Kinnamos, s. 211-213; Khoniates, s. 121-122). İmparatorun Türkmenler'e karşı çifte savunma hattı oluşturması da pek işe yaramadı ve Türkmen saldırıları devam etti. Buna rağmen Kılıcarslan'ın antlaşmayı yenileme tekliflerini reddetti ve bütün kuvvetlerini toplayarak sefere çıkmaya karar verdi (1175).

İmparator Konya'yı bizzat istilâ edecek (Khoniates, s. 123-124), böylece hem Anadolu'da Bizans hâkimiyetini yeniden sağlayacak hem de Kudüs yolunu açarak itibarını arttıracaktı. Hatta Türkler karşısında kazandığı bazı savaşlar münasebetiyle Papa III. Aleksandre'a bir mektup göndererek Türk meselesini halletmek üzere

olduğunu, bundan dolayı papanın Haçlı seferi için çağrıda bulunmasının isabetli olacağını bildirmişti. Mikhail Gabras ile birlikte Amasya üzerine gönderdiği Şahin Şah Eskişehir yakınlarında pusuya düşürüldü. Amasya'yı ele geçirme arzusu gerçekleşmeyince Andronikos Vatatzes kumandasında Niksar'a bir ordu gönderip Zünnûn'un buraya hâkimiyetini sağlamak ve Türk kuvvetlerini bu yörede oyalamak istedi. Ancak Bizans ordusu mağlûp oldu ve Zünnûn başarı elde edemedi geri döndü.

Manuel 1176 ilkbaharında Fransız, Alman, İngiliz, Macar, Sırp, Gürcü, Kuman (Kıpçak) ve Peçenekler'in de yer aldığı büyük bir orduyla Anadolu'ya geçti. Ancak müttefiklerin gecikmesi yüzünden yaz aylarında yola çıkabildi. Lopadion'daki (Uluâbâd) ordugâhtan ayrıldıktan sonra güneye doğru inerek Balıkesir, Sardes, Alaşehir, Laodikeia (Denizli), Khonai (Honaz), Lampis (Dazkırı), Dinar, Sozopolis (Uluborlu) üzerinden Homa ve harabe halindeki Miryokefalon Kalesi'ne doğru ilerledi. Selçuklu kuvvetleri büyük gruplar halinde Bizans ordusunun geçebileceği yolları tutuyor ve onlara baskınlar düzenleyip yıpratmaya çalışıyordu. Bu amaçla ekinler ve otlar tahrip edildi, su kaynakları kirletildi. Bu yüzden çıkan hastalıklar sebebiyle pek çok Bizans askeri öldü. Sultan Kılıcarıslan imparatora bir defa daha barış teklifinde bulundu. Ancak İmparator Manuel kumandanlarının uyarısına rağmen savaşmakta ısrar etti.

İmparator Manuel ile bir anlaşmaya varılamayacağını anlayan Kılıcarıslan, ordusunu Miryokefalon Kalesi'nin yakınlarında Eğirdir gölünün kuzeyindeki Tzibritze Geçidi'nin en dar yerine yerleştirdi. Miryokefalon Savaşı'nın cereyan ettiği mevki konusunda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Araştırmalarda savaş alanı olarak Düzbel, Gelendost, Kumdanlı (Hoyran), Sultandağı eteklerindeki Kırkbaş köyü, Çivril ve Karamıkbeli gösterilmektedir (Çay, *Şükrü Elçin Armağanı*, s. 305-309). Bütün ağırlıklarıyla geçide giren Bizans ordusu yamaçlarda mevzilenmiş olan Türkler'in âni saldırısıyla karşılaştı. Türk birlikleri geçidi kapattığı için de çıkış yolu bulamayıp paniğe kapıldı. Savaşa bizzat katılan İmparator Manuel muhafız kuvvetlerinin desteğiyle geriye doğru kaçıp kurtulabildi. Akşama kadar devam eden saldırı sonunda Bizans ordusu tamamen imha edildi (17 Eylül 1176). İmparator Manuel gizlice kaçmak istediye de bir nöbetçinin kendisini hainlikle suçla-

ması üzerine bu fikrinden vazgeçti. Türkler ise bol miktarda ganimet ve sayısız esir ele geçirdiler.

Manuel Komnenos Sultan Kılıcarıslan'a barış teklifinde bulundu (Süryânî Mikhail, III, 249). Kılıcarıslan, Sublaion ve Dorylaion kalelerinin yıkılması ve 100.000 altın göndermesi şartıyla imparatorun barış teklifini kabul etti. Kaynaklardaki bilgilerden Bizans'ın savaş tazminatı ödemeyi de kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu kadar büyük bir zaferin ardından Kılıcarıslan'ın basit şartları içeren bir antlaşmaya neden razı olduğu bilinmemektedir. Süryânî Mikhail, böyle bir antlaşmaya razı olduğu için Türkler'in sultanı hainlikle suçladıklarını kaydeder (*Chronique*, III, 249). Antlaşmanın ardından İstanbul'a hareket eden Manuel, Sublaion'u tahrip ettiği halde Dorylaion'u yıktırmadı. Sultan Kılıcarıslan da Menderes bölgesine 24.000 kişilik askerî birlik sevk ederek onun bu davranışına karşılık verdi (Khoniates, s. 133). Kılıcarıslan, sadece Bizans'ın değil bütün Doğu'nun kaderini belirleyen bu zaferiyle batı sınırlarını güven altına almış, Bizans ordusu ise bir daha eski gücüne kavuşmamıştır. İmparator papalık nezdinde itibarını kaybetmiştir. Manuel Komnenos, Miryokefalon yenilgisinin hemen ardından İngiltere Kralı II. Henry'ye gönderdiği mektupta tahta geçtiği tarihten itibaren Türkler'e karşı kin beslediğini, bu sebeple ilk fırsatta onların üzerine yürüdüğünü, ancak ağırlıkları yüzünden süratle ilerleyemediklerini, askerlerin yolda hastalıktan perişan olduğunu, buna rağmen kahramanca savaşıklarını, yeni bir saldırı için hazırlık yaptıklarını öğrenen Selçuklu sultanının ülkesindeki esirleri serbest bırakmaya ve isteklerine tâbi olma söz vererek barış yapmak için elçi gönderdiğini, artık Konya'yı ele geçirmenin imkânsız olduğunu düşünerek sultanın ricasını kabul ettiğini ve antlaşmaya razı olduğunu bildirmiştir. Miryokefalon Savaşı, özellikle Anadolu'nun Türkleşmesi açısından çok önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Malazgirt yenilgisinden beri Anadolu'yu geri alabileceklerini ümit eden Bizanslılar'ın bu ümitleri Miryokefalon'da uğradıkları hezimetle tamamen yok olmuş, bu tarihten itibaren Türk akınları devam ederken Bizans elindeki toprakları koruyabilmek için savunmaya çekilmiştir. Ege sahil şeridi dışında Anadolu'da hâkimiyet Türkler'in eline geçmiştir. Bu zaferle Haçlı seferlerinin doğurduğu olumsuz sonuçlar da ortadan kaidirilmişdir. Sultan Kılıcarıslan, başta

halife olmak üzere komşu hükümdarlara zafernâmeler göndermiş, onun zaferi İslâm ülkelerinde bayram sevinciyle kutlanmıştır.

Kılıcarıslan, Bizans tehlikesini bertaraf ettikten sonra Malatya üzerine yürüdü ve dört aylık bir kuşatmadan sonra 11 Cemâziyelevvel 574'te (25 Ekim 1178) şehri ele geçirip Dânişmendli hânedanının bu koluna son verdi. Ardından Selâhaddin-i Eyyûbî'ye elçi gönderip Ra'bân'ın kendisine iade edilmesini istedi. İsteği reddedilince de kaleyi geri almak için asker sevketti. Ancak Selâhaddin'in, yeğeni el-Melikü'l-Muzaffer Takıyyüddin Ömer kumandasında gönderdiği kuvvet karşısında mağlûp oldu (575/1179). Kılıcarıslan'ın ertesi yıl Artuklu Nüreddin Muhammed b. Karaarslan'ın hâkimiyetindeki Hasankeyf (Hisnikeyfâ) üzerine yürümesi Selâhaddin-i Eyyûbî'yi büsbütün öfkeliendirdi. Selâhaddin, müzakereler sonuç vermeyince Haçlılar'la anlaşma yaparak Kılıcarıslan'a karşı sefere çıktı. Durumun ciddiyetini kavrayan Kılıcarıslan veziri İhtiyârüddin Hasan'ı gönderip barış istedi. Neticede taraflar arasında barış sağlandı ve Ermeniler'e karşı birlikte hareket edilmesine karar verildi. Onlara karşı koyamayacağını anlayan Ermeni hâkimi III. Rupen esir aldığı Türkmenler'i serbest bırakıp çok miktarda para göndererek barış istedi (576/1180).

İstanbul'a dönerken İmparator Manuel'in antlaşma şartlarına uymaması ve Dorylaion Kalesi'ni yıktırmaması üzerine Menderes vadisini tahrip ettiren (573/1177) Kılıcarıslan'ın Bizans topraklarına karşı düzenlenen bu istilâ harekâtı Manuel'in ölümüne kadar devam etti. Uluborlu, Kütahya ve Dorylaion Selçuklu hâkimiyetine geçti (576/1180). Denizli ve Antalya kuşatıldı, fakat ele geçirilemedi. 583'te (1187) Ermeniler'in hâkimiyetindeki topraklar fethedilerek Sis'e kadar gidildi.

Sultan Kılıcarıslan, yaşlılık çağında muhtemelen 580 (1184-85) yılında ülkeyi oğulları (İmâdüddin el-İsfahânî, s. 623; Süryânî Mikhail'e göre on iki [bk. *Chronique*, III, 410], diğer kaynaklara göre on bir oğlu [İbn Bîbî, s. 41; Ebû'l-Ferec, *Târih*, II, 463]) arasında taksim etti. Büyük oğlu Kutbüddin Melik Şah'a Sivas ve Aksaray'ı, Rükneddin Süleyman Şah'a Tokat ve Karadeniz'e kadar uzanan toprakları, Muhyiddin Mesud Şah'a Ankara merkez olmak üzere Çankırı ve Eskişehir'e kadar uzanan bölgeyi, Nüreddin Mahmud Sultan Şah'a Kayseri ve civarını, Mugisüddin

Tuğrul Şah'a Elbistan'ı, Muizzüddin Kayser Şah'a Malatya'yı, Nâsirüddin Berkya-ruk Şah'a Niksar ve Koyulhisar'ı, Nizâ-meddin Argun Şah'a Amasya'yı, Sencer Şah'a Ereğli'yi, Arslan Şah'a Niğde'yi, en küçük oğlu Gıyâseddin Keyhusrev'e merkezi Uluborlu (Borgulu) olmak üzere Konya'nın doğusundan Kütahya'ya kadar uzanan toprakları (İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, XII, 57-58) ve Konya'yı (Aksarâyî, I, 30) verdi.

Kilicarslan metbû büyük hükümdar olarak Konya'da otururken melikler bulundukları eyaletlerde kendi adlarına para bastırıyor, hutbede metbû sultandan sonra kendi adlarını zikrettiriyor, Bizans ile barış antlaşması yapabiliyordu. İbn Bîbî bu meliklerin babalarına hiçbir şekilde bağımlı olmadıklarını, kendi ülkelinde her şeyi yapmaya yetkili bulunduklarını kaydeder (*el-Evâmirü'l-Alâiyye*, I, 41). Bir süre sonra melikler arasında saltanat mücadelesi başladı. Kutbüddin Melik Şah babasına karşı çıktı ve iki tarafın kuvvetleri 584'te (1188) Kayseri civarında karşı karşıya geldi. Ancak Melik Şah'ın askerleri Kilicarslan'a karşı savaşmaktan çekindiği için çarpışma olmadı. Vezir İhtiyârüddin Hasan'ın öldürülmesinin ardından Melik Şah babasına kendisini vâliat ilân etmesi için baskı yaptı ve sultanı yanına alarak diğer kardeşlerini bertaraf etmek amacıyla harekete geçti (586/1190).

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Kudüs'ü fet-hetmesi (583/1187) Avrupa'da büyük yankı uyandırdı ve Papa VIII. Gregorius III. Haçlı Seferi için çağrıda bulundu. Hazırlıklarını tamamlayan Alman İmparatoru Friedrich Barbarossa, Mart 1190'da Gelibolu'dan Anadolu'ya geçip güneye iler-

leyerek Uluborlu civarında Selçuklu topraklarına girdi. Bu bölgenin hâkimi olan Melik Gıyâseddin Keyhusrev ağabeyleri Kutbüddin Melikşah ve Muhyiddin Mesud ile birlikte Haçlılar'a karşı kahramanca savaştı. Ancak Haçlı ordusu karşısında endişeye kapılan Kilicarslan savaşa girmektense küçük birliklerle onlara baskın düzenlemeyi tercih etti. Friedrich Barbarossa, 17 Mayıs 1190'da Kilicarslan'ın oğlu Kutbüddin Melik Şah ve diğer Selçuklu melikleri tarafından sevk ve idare edilen Selçuklu ordusunu yenerek sultan tarafından boşaltılmış olan başşehir Konya'ya girdi. Daha sonra Sultan II. Kilicarslan ile İmparator Barbarossa arasında bir antlaşma yapıldı ve Haçlı ordusu birkaç gün sonra Silifke'ye doğru yola çıktı.

Melik Şah, Haçlı tehlikesini atlatınca babası Kilicarslan'ı kardeşleriyle mücadeleye sürükledi; Malatya Meliki Kayser Şah'ı firara mecbur ettikten sonra (587/1191) Kayseri Meliki Nüreddin Sultan Şah üzerine yürüdü. Kuşatma sırasında Kilicarslan, Nüreddin Sultan Şah'ın yanına kaçtı. Muhtemelen Nüreddin de babasına kendi lehine baskı yaptığı için oradan da ayrılan Kilicarslan küçük oğlu Uluborlu Meliki Gıyâseddin Keyhusrev'in yanına gitti ve onu vâliat tayin etti (*a.g.e.*, I, 31-32). Ardından Melik Şah'tan intikam almak üzere Konya'ya yürüdü; halkın, Türkmenler'in ve Bizans'ın desteğiyle şehri ele geçirip tahta çıktı. Melik Şah Aksaray'a kaçtı. Gıyâseddin Keyhusrev ile birlikte Aksaray'ı kuşatan Kilicarslan muhasara sırasında hastalandı ve 15 Şâban 588'de (26 Ağustos 1192) vefat etti (İmâdüddin el-İsfahânî, s. 623; Ebü'l-Ferec, *Târîhu Muhtaşari'd-düvel*, s. 223). Naaşı Konya'ya götürülerek Sultan Mesud tarafından yaptırılan caminin bitişiğindeki türbeye (kümbedhâne) defnedildi. Zehirlenerek öldürüldüğü de rivayet edilir (*Târîh-i Âl-i Selçuk*, trc. s. 26).

II. Kilicarslan siyasî, idarî ve askerî kabiliyetiyle Türk-İslâm tarihinin en büyük hükümdarları arasında yer alır. Bizans tarihçisi N. Khoniates onun rahat ve huzur bilmeyen bir ruha sahip olduğunu, denizler gibi coştüğünü ve Bizans'a zarar verebilecek her fırsatı değerlendirip saldırıya geçtiğini, savaşlarda iyi düşünüp dikkatli hareket ettiğini söyler (*Historia*, s. 84, 121). Kilicarslan adaletli bir hükümdardı (Ebü'l-Ferec, *Târîhu Muhtaşari'd-düvel*, s. 223). Tebaasına şefkatle muamele eder, hristiyan ahalie karşı da hoşgörülü davranırdı. Süryânî Mikhail ile iyi ilişkiler için-

deydi ve onu vergiden muaf tutmuştu. Barsûmâ Manastırı ve Malatya Katedrali onun zamanında tamir ettirilmiştir. Malatya'da huzurunda dinî ve felsefî tartışmalar yaptıran sultan, Süryânî Mikhail'in kaydettiğine göre sefere çıkarken dahi bir tabip, müneccim ve filozof olan Kemâleddin Hubeyş et-Tiflîsî'yi yanından ayırmazdı (*Chronique*, III, 391). Nüreddin Mahmud felsefî temayülleri dolayısıyla onu zındıklıkla itham etmişti (İbnü'l-Esîr, *et-Târîhu'l-bâhir*, s. 160-161).

566'da (1170-71) yeniden inşa ettirip Dârüzzafer adını verdiği Aksaray şehrini askerî bir üs haline getiren Kilicarslan camiler, zâviyeler, medreseler ve bir kervansaray yaptırarak Azerbaycan'dan getirdiği gazi ve âlimleri buraya yerleştirmiş, gazâ ruhunun bozulmaması için kötü ahlâklı insanların şehre girmesini yasaklamıştı. Tarımı geliştirmek için çalışmış, bu amaçla hristiyan çiftçileri ülkeye yerleştirmişti. Tebrizli tüccarlar Konya'da faaliyette bulunuyordu. Aksaray'da benzeri olmayan halılar dokunur ve ihraç edilirdi (Sümer, s. 8).

Kilicarslan, Miryokefalon'da Bizans'a ağır bir darbe indirdikten ve Dânişmendliler'i ortadan kaldırıp ülkenin iç ve dış güvenliğini sağladıktan sonra ekonomik ve kültürel hayatı geliştirmek için çalıştı. Onun döneminde Konya muhteşem bir şehir haline geldi. Babası Mesud tarafından inşasına başlanan ve Alâeddin Keykubad'a nisbet edilen cami ve saray II. Kilicarslan tarafından yaptırılmıştır. O dönemde Konya'da faal olan Alâeddin tepesindeki Sultânîyye Medresesi ile Altun-aba Medresesi Kilicarslan zamanında yapılmıştır. Aksaray'daki Muzaferriyye Medresesi de muhtemelen onun dönemine aittir. Aksaray'a bir konak mesafede Kilicarslan Kervansarayı adıyla bilinen ilk ribâtı da o inşa ettirmiştir. Kilicarslan çocuklarına büyük bir ülke bırakmış, oğulları arasındaki mücadelelere rağmen Selçuklu Devleti uzun süre ciddi sarsıntılara mâruz kalmamıştır. Sikelerde "ebü'l-feth" ve "es-sultânü'l-muazzam", mektup ve kitâbelerde "Türk, Ermeni ve Süryânîler'in" yahut "Rum, Ermeni, Frank ve Şam memleketlerinin büyük sultanı" unvanını kullanırdı (Süryânî Mikhail, III, 268). Şerefeddin Ebü'l-Fazl et-Tiflîsî *Kâmilü't-ta'bir* adlı Farsça eserini ona ithaf etmiştir.

Sultan II. Kilicarslan'ın Miryokefalon zaferiyle Bizans tehdidini bertaraf ederek Anadolu'da birliği sağladığı 1176 yılına kadar Anadolu Selçuklu Devleti tarafın-



II. Kilicarslan dönemine ait dirhem (Yapı ve Kredi Bankası koleksiyonu, Envanter nr. 8210)

dan desteklenen Türkmenler bu tarihten itibaren giderek dışlanmaya başlandı. Bunun sonucu olarak uçlarda âdeti mahallî muhtariyete kavuştular ve Bizans İmparatorluğu ile mücadeleye girdiler. Göçebe unsurların hâkim olduğu Anadolu Selçuklu Devleti, 1176'dan itibaren yerleşik toplumların etkisi altında kalarak zihniyet ve devlet yapısında önemli değişikliklere uğramış, devlet bütün kurumları ile bir Ortadoğu devleti haline gelmiştir. Anadolu Selçukluları'nda bilinen ilk gümüş sikke 571'de (1175), ilk altın sikke de 573'te (1177) Kılıcarşan zamanında basılmıştır (Aykut, s. 132, 134). Göktürkler, Karahanlılar ve Büyük Selçuklular'da olduğu gibi Anadolu Selçukluları'nda da devlet hânedan mensuplarının ortak malı kabul edilirdi. Ancak bu hâkimiyet telakkisi II. Kılıcarşan'dan sonra gerçek vasfını kaybetmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kalânîsî, *Târîhu Dimaşk* (Zekkâr), s. 510-511; *Târîh-i Âli Selçuk* (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, metin, s. 38-40, trc. s. 25-26; İmâdüddin el-İsfahânî, *el-Fethu'l-kusî* (nşr. M. Mahmûd Subh), Kahire 1962, s. 211, 560, 623-625; Süryani Mikhail, *Chronique de Michel le syrien, patriarche jacobite d'Antioche: 1166-1199* (nşr. ve trc. J.-B. Chabot), Paris 1905, III, 249, 258-259, 268, 275, 290, 293, 296, 312, 314, 319-320, 324, 326, 332, 345-352, 357, 362, 369-373, 382, 388, 390-395, 400-402, 405, 407, 410-411; Ioannes Kinnamos, *Historia* (trc. Işın Demirkent), Ankara 2001, s. 38, 40, 128-129, 141, 145, 146, 149-152, 194, 206-215; N. Khoniates, *Historia* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1995, s. 80-86, 121-124, 130-133; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 210, 313, 317, 391-392, 395, 411, 458, 464, 465; XII, 6, 48, 57-58, 87, 90, 95, 386, 478; a.mlf., *et-Târîhu'l-bâhir fi'd-devleti'l-Atâbekiyye bi'l-Mevşil* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Tuleymât), Bağdad-Kahire 1382/1963, s. 139, 160-161; Bûndârî, *Sene'l-Berkî's-Şâmî* (nşr. Ramazan Şeşen), Beyrut 1971, I, 331-332; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân*, VIII/1, s. 294, 354, 360, 403, 420; Ebû Şâme, *Kitâbu'r-Ravzateyn* (nşr. İbrâhim ez-Zeybek), Beyrut 1997, bk. İndeks; İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçuknâme* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 31-32, 41, 50, 53, 58-59, 71, 90; Ebû'l-Ferec, *Târîh*, II, 399, 424, 462-463; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., *Târîhu Muhtaşarî'd-düvel* (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûfî), Beyrut 1890, s. 223; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, II, 337-338; III, 114; Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-ahbâr*, I, 26, 29-30; *Urfalı Mateos Vekayi-nâmesi (952-1136) ve Papaz Grigor'un Zeyli (1136-1162)* (nşr. ve trc. H. D. Andreasyan), Ankara 1962, s. 304-305, 308, 311-312, 313-314, 319, 327, 329, 334; Münecimbaşı, *Câmî'u'd-düvel* (nşr. ve trc. Ali Öngül), İzmir 2001, II, 14-24, trc. 17-28; F. Chalandon, *Les Comnène Jean II Comnène (1118-1143) et Manuel I Comnène (1143-1180)*, Paris 1912, II, 214, 218, 234, 421-424, 434-435, 455-457, 459-467, 493-510, 512-515, 550, 598-600; Cl. Cahen, *La Syrie du nord*, Paris 1940, s. 172-

183, 265, 267; a.mlf., "The Turks in Iran and Anatolia before the Mongol Invasions", *A History of the Crusades* (ed. R. Lee Wolff - H. W. Hazard), London 1969, II, 677-681; a.mlf., *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 111-120, 122-125, 171-174, 209, 212-213, 220, 234-239, 245, 247, 342; a.mlf., "Kiliç Arslan II", *EP* (İng.), V, 104; A. A. Vasiliev, *History of the Byzantine Empire: 324-1453*, Madison 1958, II, 425-430; Konyalı, *Konya Tarihi*, s. 179-183, 309-312, 580; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., *Niğde Aksaray Tarihi*, s. 1470-1476; N. Elisséef, *Nûr ad-Din*, Damas 1967, II, 545-549, 678-680; a.mlf., "Nûr al-Din Mahmûd b. Zankî", *EP* (İng.), VIII, 129-130, 132; S. Der Nersessian, "The Kingdom of Cilician Armenia", *A History of the Crusades* (ed. R. Lee Wolff - H. W. Hazard), London 1969, II, 639-645; S. Vryonis, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century*, Berkeley-Los Angeles-London 1971, s. 120-129; ayrıca bk. İndeks; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, bk. İndeks; a.mlf., *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, s. 8, 33, 37, 48, 53-54, 70, 76, 121-123; a.mlf., "Selçuk Kervansarayları", *TTK Belleten*, XXXIX (1946), s. 473, 475-476; G. Ostrogorsky, *Bizans Devleti Tarihi* (trc. Fikret Işıltan), Ankara 1981, s. 361-362; Ramazan Şeşen, *Salâhaddin Devrinde Eyyûbiler Devleti*, İstanbul 1983, s. 46-47; a.mlf., "İmad al-Din al-Kâtib al-İsfahânî'nin Eserlerindeki Anadolu Tarihiyle İlgili Bahisler", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, III, Ankara 1971, s. 262-263, 264-269, 345, 350-351, 360-362; Abdülhaluk Çay, "Karamıkbeli (Myriokephalon) Savaşının Yeri", *Şükrü Elçin Armağanı*, Ankara 1983, s. 303-312; a.mlf., *II. Kılıç Arslan*, Ankara 1987; Faruk Sümer, *Yabanlu Pazarı*, İstanbul 1985, s. 8; Runciman, *Haçlı Seferleri Tarihi*, II, 276, 286, 287, 298, 344-346, 406; III, 10, 14; M. Said Polat, *Moğol İstilasına Kadar Türkiye Selçukluları'nda İktisadî ve İktisadî Hayat* (doktora tezi, 1997), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 2, 29-30, 68-69, 195; Işın Demirkent, *Haçlı Seferleri*, İstanbul 1997, s. 131, 151, 166; a.mlf., "Bizans", *DİA*, VI, 238; Muharrem Kesik, *Sultan I. Mesûd Devri Türkiye Selçukluları Tarihi: 1116-1155* (doktora tezi, 1999), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 85-87, 91-92; Şevki Nezihi Aykut, *Türkiye Selçuklu Sikkeleri: I. Mesûd (1116-1220)*, İstanbul 2000, s. 190-230; ayrıca bk. İndeks; Selim Kaya, *I. Gıyâseddin Keyhüsrev ve II. Süleymanşah Dönemi Selçuklu Tarihi: 1192-1211* (doktora tezi, 2001), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 25-35; Ebru Altan, "Myriokephalon (Karamıkbeli) Savaşı'nın Anadolu Türk Tarihindeki Yeri", *Türkler* (nşr. Hasan Celal Güzel v.dğr.), Ankara 2002, VI, 630-634; A. A. Vasiliev, "Manuel Comnenus and Henry Plantagenet", *BZ*, XXIX (1929), s. 233-244; M. K. Setton, "Nureddin'in Faaliyeti" (trc. Kâzım Yaşar Kopruman), *TAD*, IV/6-7 (1960), s. 518-520; E. Eickhoff, "Der ort der schlacht von Myriokephalon", *TTK Bildiriler VIII* (1981), II, 679-687; Kudret Ayiter, "Myriokephalon Savaşı Nerede Olmuştur?", a.e., II, 691-701; Osman Turan, "Kılıç Arslan II", *İA*, VI, 688-703; Abdülkerim Özyayın, "Dânişmendiler", *DİA*, VIII, 471-473.



ABDÜLKERİM ÖZAYDIN

KILICARSLAN III

(ö. 601/1205)

Anadolu Selçuklu sultanı
(1204-1205).

II. Süleyman Şah'ın oğludur. Babası ikinci defa Gürcistan seferine giderken Konya-Malatya arasında öldüğünde henüz çocuk yaşta olan III. İzzeddin Kılıcarşan, bazı Selçuklu emirleri ve devlet adamları tarafından Anadolu Selçuklu tahtına çıkarıldı (600/1204). Buna karşı çıkan Emîr Mübârizüddin Ertokuş ile Selçuklu hizmetine girmiş olan Dânişmendli beyleri Muzafferüddin Mahmud, Zahîrüddin İli ve Bedreddin Yûsuf, eski sultan I. Gıyâseddin Keyhusrev'i yeniden tahta çıkarmak için faaliyete başladılar. Bu emirler, çevredeki emîr ve vilâyet idarecilerinden aldıkları ahidnâmeleri Hâcib Zekeriyâ ile İstanbul'da bulunan I. Gıyâseddin Keyhusrev'e gönderdiler. Bu sırada İstanbul Latinler tarafından işgal edildiğinden İmparator Theodoros Laskaris, İznik ve Batı Anadolu bölgesine hâkim olarak bu bölgede bir Bizans devleti kurmak için çalışmaya başladı. III. Kılıcarşan ile de kendi topraklarından Türkiye Selçuklu ülkesine herhangi bir saldırının yapılmasına izin verilmeyeceğine dair bir antlaşma yaptı. Öte yandan tahta oturmak amacıyla Konya'ya gitmekte olan I. Gıyâseddin Keyhusrev ile de Selçuklular tarafından fethedilen Denizli ve Honas'ın Bizans adına Manuel Mavrozomes'e bırakılması, oğulları Keykâvus ve Keykubad ile Hâcib Zekeriyâ'nın başşehir İznik'te rehin olarak kalmaları şartlarıyla bir antlaşma yaparak kendi topraklarından geçmesine izin verdi. I. Gıyâseddin Keyhusrev, beraberindekilerle birlikte daha önce meliklik yaptığı ve kendisini davet edenlerin hâkimiyetinde bulunan Uluborlu'ya geldi. Burada hazırladığı orduyla başşehir Konya'ya ulaşıp muhasaraya başladı (Cemâziyelevvel 601 / Ocak 1205). Şehri savunan Kılıcarşan'ın adamları ve halk, daha önce III. Kılıcarşan'ın veliahtlığını kabul ettiklerine dair ant içtikleri için şehri kendisine teslim etmeyeceklerini bildirdiler. I. Keyhusrev bir ay sonra kuşatmayı kaldırarak Ilgın'a çekilmek zorunda kaldı. Gelişmeleri haber alan ve eskiden beri başşehir Konya ile rekabet halinde bulunan Aksaray halkı valiyi şehirden çıkarıp hutbeyi Keyhusrev adına okuttu ve kendisini Aksaray'a davet etti. Bunun üzerine Aksaraylılar'dan daha çabuk davranan Konya halkı, I. Keyhusrev'e elçiler göndererek yegeni Kılıcarşan'a bir kötülük yapmaması

şartıyla kendisini sultan olarak Konya'ya davet ettiler. Bu daveti kabul eden I. Gıyâseddin Keyhusrev, Konya'ya girip dokuz yıllık bir aradan sonra Anadolu Selçuklu Devleti tahtına ikinci defa oturdu (Receb 601 / Mart 1205). Bir menşurla Kılıcarşlan'ı Tokat'a tayin etti, fakat Kılıcarşlan daha Tokat'a gitmeden kararını değiştirip yakınlarıyla birlikte bir süre Konya yakınlarında bulunan Gâvele Kalesi'nde ikamet etmesini emretti. III. Kılıcarşlan'ın bu kalede öldürüldüğüne dair bir rivayet de vardır (Receb 601 / Mart 1205). III. Kılıcarşlan'ın kısa süren hükümdarlığı döneminde Isparta şehri ve çevresi fethedilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XII, 200-201; İbn Bibî, *el-Evâmirü'l-'Alâ'iyye*, s. 75-76, 84-88; Aksarâyî, *Müsâmeretü'l-aḥbâr*, s. 32; Niğdeli Kadî Ahmed, *el-Veledü's-şefîk*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4518, s. 294; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, s. 265-267; a.mlf., "Kılıç Arşlan III.", *İA*, VI, 703.



ALİ SEVİM

KILICARSLAN IV

(ö. 664/1266)

Anadolu Selçuklu sultanı
(1249-1254, 1257-1266).

635 (1237) veya 638 (1240) yılında doğdu. Babası II. Gıyâseddin Keyhusrev, annesi Rum asıllı bir câriyedir. Babası ölünce geleneğe uygun olarak ağabeyi II. İzzeddin Keykâvus, Vezir Şemseddin İsfahânî ve ileri gelen beyler tarafından Selçuklu tahtına çıkarıldı; ortanca kardeşi Rükneddin Kılıcarşlan ile küçük kardeşi II. Alâeddin Keykubad tahtın iki yanındaki kürsülere oturtuldu.

644 (1246) yılında Güyük Han'ın kağanlık tahtına çıkışı dolayısıyla yapılacak merasime davet edilen II. İzzeddin Keykâvus yerine kardeşi Kılıcarşlan'ı gönderdi. Bir heyetle Karakurum'a giden Kılıcarşlan, yaklaşık iki yıl sonra Güyük Han'ın kendisi için verdiği saltanat yarlığı ile 2000 kişilik bir Moğol askerî birliğinin refakatinde Anadolu'ya döndü ve Sivas'ta hükümdarlığını ilân etti (646/1249). Kılıcarşlan Sivas'ın yanı sıra Erzincan, Âmid (Diyarbakır), Malatya, Harput ve Kayseri'de de hükümdar tanındı. Bu esnada Keykâvus'un veziri Celâleddin Karatay, Kılıcarşlan'ın yakın adamlarından Cemâleddin Hotenî'ye evkaf nâzırlığını vererek onu ikna ettikten sonra yapılan toplantıda üç kardeşin birlikte tahta oturması, hutbenin üçü adına okunması ve sikkenin üçü adına kesilmesine Kılıcarşlan'dan gelen elçileri

razı etti. Ancak Kılıcarşlan Seyfeddin Torumtay, Seyfeddin Türkeri gibi emirlerin telkinleriyle ortak sultanlığı kabul etmeyip gerekirse kuvvet kullanmak için Ak-saray'a geldi. Burada da Celâleddin Karatay'ın gönderdiği elçiler üçlü saltanatı kabul ettirmek için çok gayret gösterdilerse de Kılıcarşlan'ın kumandanları bir anlaşmaya varılmasına engel oldular ve II. İzzeddin Keykâvus'un ordusuna karşı hücumu geçerek barış yolunu kapadılar. Ak-saray'ın batısındaki Sultan Hanı yakınlarında cereyan eden savaşta Kılıcarşlan beklemediği bir yenilgiye uğradı. Yakın adamlarıyla sığındığı bir tepede yakalanarak 1 Rebûlevvel 647'de (14 Haziran 1249) ağabeyinin yanına getirildi. Keykâvus kardeşini iyi karşıladı. İki kardeş birlikte Konya'ya döndüler. Kılıcarşlan ağabeyi Keykâvus ve kardeşi Keykubad'la beraber tahta oturtuldu. Böylece Selçuklu tarihinde "ortak saltanat devri" denilen bir dönem başladı (1249-1254).

Celâleddin Karatay ve II. Alâeddin Keykubad'ın ölümünden sonra Keykâvus ile Kılıcarşlan arasında soğukluk girdi. Develi ve Kayseri subaşları Kılıcarşlan'ı koruyacaklarını bildirince gizlice subaşlarla buluşan Kılıcarşlan Kayseri'de tahta çıktı (652/1254). II. Keykâvus'un yeni bir karışıklığın çıkmasını önlemek için Kayseri'ye gönderdiği Beylerbeyi Şemseddin Yavtaş tutuklandı ve Kılıcarşlan'a sadakat yemini ettirildi. Subaşlar kuvvetlerini yeterli görüp Sultan Hanı'na geldiler. Bu olaylar üzerine İzzeddin Keykâvus, Sadreddin Konevî ile Şeyh Hümâmeddin'i Ak-saray'da bulunan Kılıcarşlan'a göndererek Âmid, Malatya, Harput, Sivas ile yetinmesini ve mücadeleyi bırakmasını istedi. Kılıcarşlan'ın taraftarları da Kayseri kadısı Celâleddin Habib'i Keykâvus'a yollayıp Kayseri ve Kırşehir'de de verilmesini talep ettiler. Bu teklifin kabul edilmemesi üzerine iki ordu Kayseri yöresindeki Ahmedhisarı yakınlarında karşılaştı. Bu savaş da İzzeddin Keykâvus'un zaferiyle sonuçlandı ve Kılıcarşlan yakalandı. Keykâvus kardeşini yine iyi karşıladı ve onun Amasya'da oturmasına müsaade etti. Fakat yeni bir fesada alet olabileceği düşüncesiyle Uluborlu Kalesi'ne konuldu (653/1255).

Sultan Hanı savaşında (23 Ramazan 654 / 14 Ekim 1256) Moğol Kumandanı Baycu'ya yenilen İzzeddin Keykâvus Antalya'ya, oradan da Lâdik (Denizli) yöresine kaçtı. Bunun üzerine Kılıcarşlan tek başına Selçuklu tahtına geçirildi (16 Şafer 655 / 5 Mart 1257). Sultan Hanı civarında karargâhını kurmuş olan Baycu ile bir anlaşma imzalandı. Kılıcarşlan, Baycu'nun Anadolu'yu terketmekte olduğunu



IV. Kılıcarşlan dönemine ait bir sikke (Halit Erkiletoğlu sikke koleksiyonu)

öğrenen ağabeyinin Konya'ya hareket etmesi üzerine Konya'dan ayrılıp Kayseri'ye gitti. Halk ve bilhassa Türkmenler Moğol düşmanı olan Keykâvus'u istiyordu. II. İzzeddin Keykâvus Konya'ya geldikten (14 Rebûlâhîr 655 / 1 Mayıs 1257) sonra kumandanı Ali Bahadır'ı Kılıcarşlan'ın üzerine gönderdi. Ona karşı koyamayacağını bilen Kılıcarşlan, Muînüddin Süleyman Pervâne ile birlikte Tokat'a yöneldi. Oradan da Hülâgû'nun katına İran'a gitti. Hülâgû'dan Selçuklu sultanlığını alınca Anadolu'ya dönen Kılıcarşlan, Moğol noyanlarının yardımına rağmen ağabeyinin kumandanlarına karşı başarılı olamadı. Anadolu'ya gelen Baycu, Kılıcarşlan'ın hükümdarlığını Malatya ve diğer bazı vilâyetlerde kabul ettirmeye çalıştı.

656 (1258) yılında Moğol hakanından gelen bir buyruk Selçuklu ülkesinin iki kardeş arasında bölünmesini gerektiriyordu. Keykâvus'un mecburen razı olduğu antlaşmaya göre Kızılırmak'ın doğusundaki yerler Kılıcarşlan'ın olacaktı. Kılıcarşlan ve ağabeyi kendi devlet adamlarıyla Tebriz'e gidip Hülâgû'nun katına çıktılar. Halep seferine giderken Kılıcarşlan ve Keykâvus'u da yanında götüreren Hülâgû daha sonra ülkelerine dönmelerine izin verdi. Kılıcarşlan'ın vezirliğini Muînüddin Pervâne üzerine aldı. Zeki ve ihtiraslı bir kişi olan Muînüddin Pervâne, Keykâvus'u tasfiye edip devleti Kılıcarşlan'ın adı altında birleştirmeyi ve istediği şekilde yönetmeyi düşünüyordu.

Hülâgû'nun elçileri 659 (1261) yılında vergileri ve borçları tahsil etmek amacıyla

la Anadolu'ya geldiler. Muînüddin Pervâne onları Keykâvus'un isyan hazırlığı içinde olduğuna, bu sebeple Antalya'da oturduğuna, dolayısıyla tahsilâta oradan başlanması gerektiğine ikna etti. Antalya'ya giden elçilere bu defa Keykâvus'un önce Sultan Kılıcarslan'dan tahsilâta başlamalarını söylemesi Tebriz'de tepkiyle karşılandı. Keykâvus durumu düzeltmek maksadıyla Konya'ya geçti, oradan da Tebriz'e ilhanın katına gitmek için yola çıkmak üzere iken Alıncak Noyan'ın yanında Kılıcarslan, Muînüddin Pervâne ve çok sayıda Moğol askeriyle Aksaray'a yaklaşmakta olduğunu haber aldı. Keykâvus münasebetleri düzeltmesi için veziri Fahreddin Ali'yi görevlendirdi. Fakat Muînüddin Pervâne, Fahreddin Ali'yi Kılıcarslan'ın veziri olmaya ikna etti. Bunun üzerine Keykâvus Antalya'ya döndü; daha sonra da yakınlarıyla birlikte gemiyle İstanbul'a gidip Bizans İmparatoru Mihail Palaiologos'a sığındı (660/1262). Böylece Selçuklu ülkesi Kılıcarslan'a kaldı. İbn Bîbî'ye göre Kılıcarslan ağabeyine mensup emîrleri saraya topladıktan sonra Alıncak Noyan'a göndermiş, Alıncak da onları öldürmüştür.

Hülâgû, Keykâvus taraftarı olan Türkmen beylerinin başbuğu Mehmed Bey'den huzuruna gelmesini istediye de Mehmed Bey Moğol hanının buyruğunu dinlemedi. Hülâgû da Kılıcarslan'a ve Anadolu'daki Moğol kumandanına Mehmed Bey'in üzerine yürümelerini emretti. Dalaman ovasında yapılan savaşta yenilip dağlara kaçan Mehmed Bey başışlanırsa itaat edeceğini bildirdi. Mehmed Bey'in isteği kabul edildi, fakat Ulubolu'da Kılıcarslan'ın emriyle öldürüldü. Kılıcarslan'ın hükümdarlığının ilk yıllarında çeşitli yerlerde çıkan isyanlar ancak Moğol kuvvetlerinin yardımıyla bastırılabilirdi.

Selçuklular devrinde Karadeniz'in en önemli limanı haline gelen Sinop'a göz diken Trabzon Rum İmparatorluğu, Sel-

çuklular arasındaki saltanat mücadelelerini ve Moğollar'ın müdahalelerini fırsat bilerek Frenkler'in de yardımıyla burayı ele geçirmişti (657/1259). 663 (1265) yılında Kılıcarslan ve Muînüddin Pervâne Tebriz'e gidip yeni han Abaka'dan Sinop'u geri almak için izin istediler. Kılıcarslan Sinop seferine katılmayıp Konya'da kaldı. Pervâne Selçuklu ordusuyla Sinop'u kuşattı ve uzun süren bir kuşatmadan sonra şehir teslim oldu (664/1266).

Sinop'un fethiyle gücü daha da artan Muînüddin Pervâne, Kılıcarslan'dan şehrin mülk olarak kendisine verilmesini istedi. Kılıcarslan, böyle bir gelenek olmadığı halde onunla mücadele edemeyeceğini anlayınca Pervâne'nin istediği temliknâme'yi kendisine gönderdi. Ancak Muînüddin Pervâne Kılıcarslan'ı da ortadan kaldırmaya karar vermişti. Bu amaçla Moğollar'a Kılıcarslan'ın Memlûk sultanıyla bir ittifak kurmaya çalıştığını, her yerden asker toplayarak kendilerine saldıracağını, bunu önlemeye çalıştığı için de kendisini öldürmek istediğini söyledi ve onları buna inandırdı. Kılıcarslan'ın Aksaray'da öldürülmesi kararlaştırıldı. Konya'da bulunan Kılıcarslan ilhanla ilgili bir meselenin görüşüleceği söylenerek Aksaray'a çağrıldı ve burada verilen bir ziyafetten sonra öldürüldü. Olay halktan gizlendi ve sultanın içkiden hastalanarak öldüğü ilân edildi. Muînüddin Pervâne Kılıcarslan'ın atını, silâhlarını zengin hediyelerle birlikte Tebriz'e Abaka Han'a gönderdi. Kılıcarslan'ın küçük yaştaki oğlunu (III. Gıyâseddin Keyhusrev) tahta çıkararak devleti istediği gibi yönetmeye başladı.

IV. Kılıcarslan içki ve eğlenceye düşkün bir hükümdardı. Dirayetsiz yönetimi sebebiyle idareye Muînüddin Pervâne hâkim olmuştu. Türkmenler'in Moğollar'la mücadele etmesinin önemini anlayamadığı için kendisine sığınan Türkmen beylerini öldürten Kılıcarslan zamanında Sel-

çuklu Devleti Moğollar'a hizmet eder hale geldi. İlhanın hazinesine her yıl vergi yatırılmasında, aynı hazineden alınan borçların ödenmesinde ve Anadolu'daki Moğol işgal kuvvetlerinin masraflarının karşılanmasında güçlük çekildiğinden sipahilerden bilhassa Erzincan, Malatya, Dânişmend ili ve Kayseri'de yaşayanların çoğunun dirlikleri ellerinden alınarak iltizama verildi. Muînüddin Pervâne'nin Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî için verdiği bir ziyafete IV. Kılıcarslan'ın da katıldığı, sultanın burada Mevlânâ'ya intisap ettiği, âlimler ve şeyhlerle de münasebetlerinin iyi olduğu kaydedilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Âlâ'iyye*, s. 473, 641-650, 687, 688; Ebû'l-Ferec, *Târih*, II, 545-549, 559-565, 573, 582, 587, 600; a.mlf., *Târihu muhtaşari'd-düvel* (nşr. Antûn Sâlihânî el-Yesûî), Beyrut 1890, s. 256-257, 263-264, 267-268, 274, 278; Aksarayî, *Müsâmeretü'l-aḥbâr*, s. 71-74, 81-84, 87; *Târih-i Âl-i Selçuk* (nşr. ve trc. Feridun Nafiz Uzluk), Ankara 1952, s. 55; Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri*, I, 154, 159-160, 369, 371, 373, 382, 420; İsmâil Galib, *Takvîm-i Mes-kûkât-ı Selçûkiyye*, İstanbul 1309, s. 81; Niğdeli Kadî Ahmed, *el-Veledü's-ş-şefik*, Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4518, s. 297-298; Nejat Kaymaz, *Pervâne Muînüddin Süleyman*, Ankara 1970, bk. İndeks; Osman Turan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1971, bk. İndeks; a.mlf., *Türkiye Selçukluları Hakkında Resmî Vesikalar*, Ankara 1988, bk. İndeks; a.mlf., "Kılıç Arslan IV.", *İA*, VI, 703-707; R. P. Lindner, "The Challenge of Qilich Arslan IV", *Near Eastern Numismatics Iconography, Epigraphy and History-Studies in Honor of George C. Miles* (ed. O. K. Kovymjooon), Beyrut 1974, s. 411-417; Cl. Cahen, *Osmanlılar'dan Önce Anadolu'da Türkler* (trc. Yıldız Moran), İstanbul 1979, s. 264-266, 270-275, 320, 322, 335; Faruk Sümer, "Anadolu'da Moğollar", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, I, Ankara 1969, s. 32-38; G. S. P. Freeman - Grenville, "Kılıç Arslan IV", *El²* (İng.), V, 104-105.

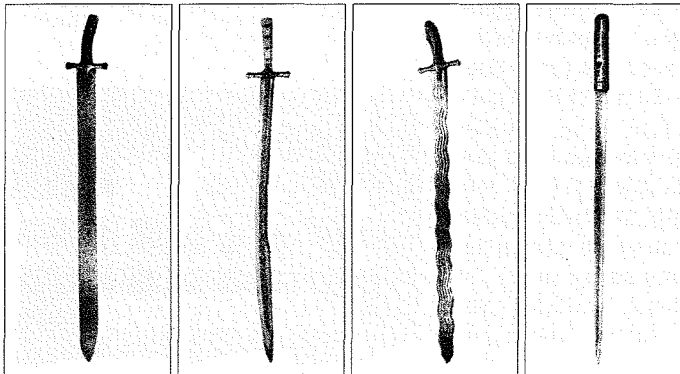


FARUK SÜMER

KILIÇ

Kelime bütün Türk lehçelerinde hemen daima kılıç, nâdiren de kılınç ve kilic, kilis, kiliş gibi şekillerde görülür (Doerfer, III, 496-498, nr. 1510; Clauson, s. 618). Arapça'da genellikle kök itibarıyla "helâk etmek" anlamını taşıyan *seyf*, Farsça'da ise -kılıcın yanı sıra Osmanlıca'da da -şemşîr kelimesi kullanılır.

Arkeolojide kılıçla kama ve hançeri ayıran uzunluk 40 santimetredir; yalnız bu ölçünün üstündeki ince uzun kesici silâhlara kılıç denir. Eskiden beri kahramanlığın, bağımsızlığın ve gücün temsilcisi sayılan kılıç, Doğu'da da Batı'da da umu-



Çeşitli kılıç tipleri (soldan sağa): Düz, eğri, burmalı (yılankavî), meç (mîgvel)

miyetle soylular ve rütbeli askerlerle kumandanlar tarafından taşınmıştır. Kılıçlar düz ve eğri olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan düzlerin iki, eğrilerin bir tarafı keskindir. Eğri kılıçların diğerlerinden daha kısa ve kavsinin içi keskin olanlarına **yatağan**, gittikçe enileşerek daha ağır bir silâh görünümü olanlarına da **pala** denir. Kılıç, tutulan yeri olduğu için kabza adı verilen sap ve üzerine genellikle ustasının veya sahibinin adı işlendiği için namlu (taban) denilen kesici kısımdan meydana gelir. Kabza ile namlu arasında rahat tutmayı sağlayan ve vuruş sırasında elin kaymasını önleyen sipere balçak adı verilir; bazı kılıçlarda balçağın bir köprü gibi geriye doğru kıvrılarak kılıç kılıca çarpışmalarda eli darbelerden koruyan kısmına balçak kavsi veya kabza siperi denir. Eğri kılıçlarda namlu sırtı ile keskin ağzın birleştiği yere yakın kesiminde silâhın saplanabilmesi için **yalman** (Arapça'da **zûbâb**) denilen, çift tarafı keskin sivri bir bölüm bulunur. Namlu ahşap üstüne genellikle deri kaplı bir kılıfa (kın) sokularak muhafaza edilir ve kılıç bir kayışla bele veya omuza asılarak taşınır.

Taberî, kılıcı İran'ın efsanevi hükümdarı Cemşid'in icat ettiğini söyler (*Târîhu'l-ümem*, I, 109). Ortaçağ'da en iyi kılıçlar, kılıç yumurtası denilen kaliteli demirin ısıtılıp dövülerek uzatılmasıyla yapılır, sonra değişik tarzlarda su verilmek suretiyle çelikleştirilirdi. Günümüze ulaşmış en eski düz kılıçlar Malatya Aslantepe'de bulunmuştur (Sevin, s. 74). Halen Malatya Müzesi'nde sergilenen (nr. 4204, 4206, 4215) ve milâttan önce IV. binyıl sonlarına (Erken Bronz Çağı'na) tarihlenen bronzdan yapılmış, kabzaları gümüş kakmalı bu kılıçların uzunlukları 46,3; 45; 48,5 cm. ve kalınlıkları 4 milimetredir. Eski Mısır kılıçları genellikle 50 santimetreden uzun, fildişi veya kemik kabzalı düz kılıçlardır. Düz kılıç kadar yaygın olmayan ve Ortaçağ'da İslâm kılıcı, Arap kılıcı, daha çok da Türk kılıcı adlarıyla ün kazanan eğri kılıcın Yakındoğu'da ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Eğri kılıçların mevcut en eski örneği milâttan önce 1800 yıllarına aittir ve Biblos'ta (Cebel) bulunmuştur. Eski Mısırlılar'ın bu tür kılıçlara hayvanların ön ayakları gibi kavisli olduğu için bu anlamda "hopeş kılıç" dedikleri bilinmektedir (Wevers, *IDB*, IV, 470). Milâttan önce VIII-VII. yüzyıllara tarihlenen Asur ve Geç Hitit kabartmalarında eğri kılıçlara rastlanmakta ve bunların bele kuşandığı görülmektedir (Parrot, 16, 34, 41, 54-57, 103-104, 106, 107). Bu

kabartmalarda Ortaçağ İslâm kılıçlarının tam bir benzeri olan eğri kılıçlardan başka ayrıca düz ve eğri hançerler de bulunmakta, yine aynen İslâm hançerleri gibi beldeki kuşağa sokularak taşınmaktadır. Bu kılıç ve hançerlerin kabzalarında genellikle ince işçilikli süslemeler göze çarpar. Ahd-i Atîk ve Ahd-i Cedîd'in çeşitli bölümlerinde kılıçtan çokça söz edilir (Robinson, s. 1151-1152). Kur'an'da ise yalnız kılıçla yapılabilecek bazı fiiller geçtiği halde (Marzî b. Ali b. Marzî et-Tarsûsî, s. 37) kılıç kelimesi geçmez.

İlk Türk kılıçları hakkında Berel I, Koska I, Yako-Nur, Katanda I, Kudırge ve Srotski I kurganlarından çıkan örneklerden fikir sahibi olunmaktadır. Klasik Türk kılıcının prototipi sayılan en eski eğri kılıçlar, Altaylar'daki milâttan önce II-I. yüzyıllara tarihlenen Kudırge ve Katanda kurganlarından çıkmıştır. Bu tür kılıçların son örnekleri ise Türkler'in İslâm dinine girdikleri Karahanlılar'ın kuruluş ve yükseliş dönemlerine ait olduğu tahmin edilen Srotski kurganında bulunmuştur (Ögel, *İslâmiyetten Önce*, s. 61, 159, 301). Orta Asya'daki insan heykel ve resimleri genellikle kılıçlıdır. Moğolistan'da ve Altay, Tuva, Isık Göl bölgelerinde bulunan heykellerin çoğunun kına bağlanmış iki kayışla eğri kılıç kuşanmış vaziyette yapıldığı görülür (*a.g.e.*, s. 159).

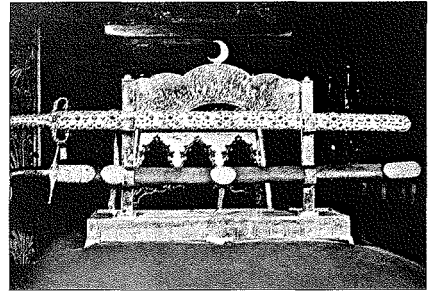
Araplar kılıca çok önem verirlerdi. Kâbe'deki hazineye hediye edilen eşya arasında değerli kılıçlar da vardır (Nûreddin el-Halebî, I, 51). Genellikle ithal kılıç kullanılmakta ve İpek yolunun deniz bağlantılarıyla Arap yarımadasına değişik kılıçlar gelmekteydi. Tarafe'nin devesinin kafasını örse, boyun omurlarını eğeye teşbih etmesi (Hatîb et-Tebrîzî, s. 90-91) ve Hz. Peygamber'in hadislerinde geçen "sâhibü'l-kîr" (körük sahibi, demirci) benzetmesi (Wensinck, *el-Mu'cem*, "kîr" md.) Araplar'da demirciliğin varlığını göstermekte, ayrıca bu mesleğin daha çok kölelerin işi olarak kabul edilip hor görüldüğü de bilinmektedir. Demirci karşılığında kullanılan "kayn" aynı zamanda köle demektir ve Mekke'de demircilik yapan Habâb b. Eret, Ümmü Enmâr el-Huzâiyye'nin kölesi idi (İbn Hişâm, II, 202). Muallaka şairleri edebî tasvirlerinde kılıca fazlaca yer verirler (Hatîb et-Tebrîzî, s. 260, 261, 267, 268). Tarafe, akrabadan gelen zulmün kalp üzerinde keskin kılıçtan daha müessir olduğunu söyler (*a.g.e.*, s. 115). "Mühenned, hindî, hindîvânî" gibi adlarla anılan demiri saf Hint kılıcı (*a.g.e.*, s. 241; Ebû Mansûr es-Seâlibî, s. 249) o

dönemde çok ünlüydü ve böyle bir kılıca sahip olmak iftihar vesilesi sayılırdı (Hatîb et-Tebrîzî, s. 117). Medine'de kılıç yapımındaki mahareti sebebiyle Ebû Seyf (kılıççı) künyesiyle tanınan ensardan bir demirci bulunmaktaydı. Ancak bölgede yahudilerden bu sanatla uğraşanların sayısı daha fazlaydı.

Hz. Peygamber'in, çoğu savaşlarda ganimet olarak elde edilmiş ve niteliklerine yahut yapıldıkları yerlere göre adlandırılmış dokuz kılıcı vardı. Bunlardan namlusundaki nakışları veya parlaklığı sebebiyle me'sûr denileni babasından miras almıştı (Ali b. Muhammed el-Huzâî, s. 412). Adb ve ünlü zülfikar Bedir, kal'î Bettar ve hatf Benî Kaynukâ' Gazvesi'nde ele geçirilmiş, rasûb ve mihzem ile muhtemelen ma'sûb ve samsâme ise Hz. Ali tarafından, yıkması için gönderildiği Tay kabilesine ait bir mâbedden getirilmişti (*a.g.e.*, s. 409-414). Resûl-i Ekrem'in kılıçlarının sayısı ve helâk etme özellikleri Hz. Mûsâ'nın dokuz mucizesine benzetilmiştir (Abdülhay el-Kettânî, II, 104). Topkapı Sarayı Müzesi Hırka-i Saâdet Dairesi'nde ikisi Hz. Peygamber'e, biri Hz. Dâvûd'a ve diğerleri Hulefâ-yi Râşidîn ile ashaba izâfe edilen yirmi kadar kılıç bulunmaktadır (bk. MUKADDES EMANETLER). Bu örneklerden, erken dönem İslâm kılıçlarının kabzalarıyla birlikte yaklaşık 1 m. uzunlukta ve düz, iki ağırlı olduğu öğrenilmekte ve Askerî Müze'deki (İstanbul) Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin babası Necmeddin Eyyûb'a nisbet edilen kılıçtan (nr. 2355) bu modelin Eyyûbîler döneminde de değişmediği anlaşılmaktadır.

Ağır ve kullanımı daha çok bilek gücüne dayanan düz kılıçların aksine eğri kılıçlarda bileğin hareketi önem kazanır, dolayısıyla bu tür kılıcı kullanmak özel bir tâlim ve ustalık ister. Kılıç çalmasını bil-

Hz. Peygamber'e nisbet edilen kılıçlar (TSM, Envanter nr. 21/129-130)



meyenler onu çok çabuk kırabilirler (Pakalın, II, 257-258). Müzelerimizde yer alan eğri kılıçların en eskileri Memlûkler dönemine aittir. Osmanlılar'ın Mısır'ı fethiyle ele geçirilen ve Topkapı Sarayı Müzesi'nde muhafaza edilen kılıçlardan Sultan Kalavun'a ait olanının (TSM, nr. 1/2524) uzunluğu kabzasıyla birlikte 91,5 santimetredir; kabza ve balçağı XVIII. yüzyılda yenilenmiştir. Muhammed b. Kalavun'un kılıcının (TSM, nr. 2520) üzerindeki yazı ve tezyinat da daha sonraya aittir. Sultan Kayıtbay'a nisbet edilen kılıçlar arasında eğrilerden başka (TSM, nr. 1/181, 1/182) düz (TSM, nr. 1/86, 1/87, 1/180, 1/183) ve zırh delici tiğ tipinde miğvel (meç; TSM, nr. 1/210) olanlar da vardır. Bazı Memlûk kılıçlarında maden sanatının diğer örneklerinde de görüldüğü gibi iri yazılar dikkat çeker. Bazılarının kabza, balçak ve tabanlarında birbiriyle uyumlu arabesk motifler yer alır. XV. yüzyıla tarihlenen, Ali b. Muhammed el-Mısri adlı bir usta tarafından yapılmış bir kılıcın (TSM, nr. 1/123) namlusunun kabzaya yakın kısmında kabzadan çıkıyor hissini veren bir aslan figürü bulunmakta ve daha çok Selçuklu mimarisinde görülen aslan kabartmalarına benzemektedir (Yücel, s. 11-18, 35). Kansu Gavri'ye ait iki kılıcın bütünleşen kabza ve balçakları üstün bir sanat anlayışına ve estetiğe sahiptir. Birinin (TSM, nr. 1/125) sekiz dilimli demir kabzası, ejder balçağı ve ortada kabzanın namluyu daha iyi kavramasını sağlayan arabesk kabartmalı üçgen çıkıntısı birbiriyle tam bir uyum içerisinde. Diğerinin (TSM, nr. 1/186) altın kaplamalı demir kabzası ve onunla bütünleşen haç şeklindeki balçağı girift bitki motifleriyle süslenmiştir (a.g.e., s. 91).

İslâm dünyasında Übüle (Irak), Dimaşk ve Busra, Yemen, Kirman, Kum, Hora-

san, İsfahan, Kahire, Tuleytula (Toledo), İşbiliye (Sevilla) ve Gırnata (Granada) kılıçları tanınmıştı. En meşhur kılıç ustaları Türkler'den ve İranlılar'dandı. Özellikle Türkler'in çeliğe su vermedeki maharetlerinden Çin kaynakları da söz eder.

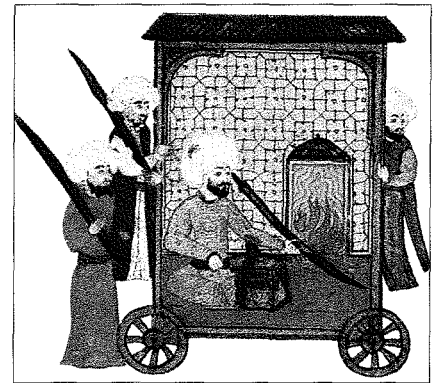
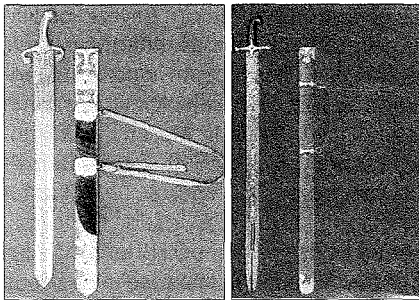
Osmanlı kılıçları genelde eğri, ilk İslâm kılıçları gibi çift ağızlı düz, yılankavî, miğvel, yatağan ve pala olmak üzere değişik tiplerdedir. Asıl Türk kılıcı denilen eğri kılıçların en eski örneklerinden biri Fâtih Sultan Mehmed'e aittir (TSM, nr. 1/90). Uzunluğu kabzasıyla birlikte 126,5 cm olan kılıcın kabzası mors dişindendir. Kalın sırtlı ve hafif eğri namlusunda uca kadar uzanan enli bir kan oluğu bulunmaktadır. Namlunun bir yüzünde altın kakma kıvrık dal ve başka bitkisel bezemeler, diğer yüzünde celi sülüs hatla yazılmış besmele, hamdele, dua ve salâtü selâm içeren bir metinle Fâtih'in Osman Gazi'ye kadar giden dedeleri zikredilerek künyesi yazılmıştır. Fâtih'e ait kılıçlar arasında düz, geniş namlusu çift oluklu ve üçgen şeklinde sivri uçlu olanın (TSM, nr. 1/374) kabzasıyla birlikte uzunluğu 104,5 santimetredir ve namlusunun kabzaya yakın kısmı simetrik bir şekilde altın ve gümüş kakma bitki motifleriyle süslenmiş, olukların içine padişahın adı, kelime-i tevhid ve bazı hadisler yazılmıştır. XV. yüzyılın sonlarında Osmanlı kılıçları arasına yeni bir türün katıldığı görülmektedir. Aslında bir düz kılıç türü olan bu silâhlarda namluya, her iki ağzının birbirine paralel yuvarlak hatlı girinti ve çıkıntılarla dalgalı yapılması sonucu yılankavî bir görünüm verilmiştir. Bunlardan II. Bayezid'e ait olanın (TSM, nr. 1/93) 90 cm. uzunluğundaki namlusunun üzerinde dört sıra kan oluğu ve kabzaya yakın bir yerinde sultanın adı ile bir zafer duası bulunmaktadır. Kılıcın hafif eğri kabzası ile balçağı yekpâre demirdendir ve altın kakma bitkisel motiflerle süslüdür.

Müslümanlar ve özellikle Osmanlılar kılıca ayrı bir saygı göstermişlerdir. Bunda, "Cennet kılıçların gölgesindedir" hadisinin (Buhârî, "Cihâd", 22, 106; Müslim, "Cihâd", 20) etkili olduğu anlaşılmaktadır. Padişahların tahta çıkışlarında yapılan kılıç kuşanma törenleri Osmanlı saray geleneklerinin en vazgeçilmezlerindendi (bk. KILIÇ ALAYI). Kılıçlar zamanla eskijen kısımları yenilenerek tekrar tekrar kullanılırdı. Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi'ndeki, "Kınları değişecek kılıçlarla namlusuz olup namlu yapılacak kılıç kınları ve bunların vasıfları hakkında ..." diye başlayan bir belge (nr. D 7161) bunu göster-

mektedir (Aydın, s. 176). Daha çok tören ve kabul günlerinde kullanılan tezyinatlı kılıçlar hazinedarbaşı tarafından işlenmek üzere bazı ustalara veriliirdi (a.g.e., s. 176, TSMA, nr. D 10126'dan). 1582'de yapılan şehzadelerin sünnet düğünü merasiminde geçit törenine katılan esnaf içinde kılıççı esnafı da yer almıştır. 1640 tarihli *Narh Defterine* göre kılıççı esnafı kılıç yapımından çok kılıçların temizlenmesi, körelmiş olanların bilenmesi ve paslarından arındırılması gibi işlemler yaparlardı (Kütükoğlu, s. 216-217). Kılıç imal edilen yerlere kılıçhâne veya Dimaşk'ın bu konudaki şöhretinden dolayı Dimaşkihâne deniliyordu. Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden şemşirkâr adı verilen kılıç ustalarının ticânî, mağribî, zivzikî, tırâzî denilen türlerde kılıç yaptıkları anlaşılmaktadır (Pakalın, II, 264-265). Ateşli silâhların yaygınlaşması sebebiyle XVIII. yüzyıldan sonra Osmanlılar'ın kılıç imalatı eski kalitesini kaybetmiş, zamanla törenlerde üniformaların bir aksesuarı olarak kullanılmaya başlanmış ve bu gelenek günümüze kadar sürmüştür.

Kılıç yapımı ve süslenmesi büyük bir emek ve beceri gerektirir. Bazı kılıç ustaları yaptıkları değerli kılıçlarla tanınmışlardır; bunlar arasında Esedullah İsfahânî çok meşhurdur. Kılıç bir silâh olması yanında anlamlı bir hediye sayılırdı. Hükümdarlar tarafından namlusuna altın ve gümüş kakmalarla zafer ve saadet dilekleri, kelime-i tevhid, âyet ve hadisler işletilerek özellikle mülki ve askerî yetki verilmiş kişilere bunun bir sembolü olarak hediye edilirdi (Hâlidîyyân, s. 13, 15, 167, 245, 253, 254, 260; Abdurrahman Zeki, Re-

Hiz. Osman'a nisbet edilen kılıçlar (TSM, Envanter nr. 21/136, 2/3775)



Seyyid Lokman'ın hazırladığı *Surnâme-i Hümayun*'da kılıççı esnafının geçişini gösteren bir minyatür (TSMK, Hazine, nr. 1344, vr. 96'dan detay)

vista del Instituto Egipcio, V/1-2 [1957], s. 227 vd.). Kılıç aynı zamanda sahibinin şerefini simgelerdi. Savaşta yenilip teslim olan kumandan kılıcını kendi eliyle galip kumandana uzatır, yenilen, fakat gösterdiği kahramanlıkla bunu hak etmediğini kanıtlayan kumandanın kılıcı ise alınmazdı. Fikhî açıdan kılıç kabzalarının masif altın ve kıymetli taşlarla, sûret tasvirleriyle tezyin edilmesinde bir sakınca görülmemiştir (İbn Ebû Şeybe, V, 199). İmam Şâfiî ve Ebû Hanîfe, altın ve gümüş kılıç bezemelerinin zekâtının verilmesinin gerektirdiği (el-Üm, II, 41; İbn Hazm, VI, 75), İmam Mâlik ise gerektirmediği kanatinde (el-Müdevvenetü'l-kübrâ, II, 246).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "kîr" md.; Doerfer, *TMEN*, III, 496-498; Wevers, "Sword", *IDB*, IV, 470; Clauson, *Dictionary*, s. 618; Buhârî, "Cihâd", 22, 106; Müslim, "Cihâd", 20; Mâlik b. Enes, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*, Beyrut, ts. (Dâru sâdir), II, 246; Şâfiî, *el-Üm*, II, 41; İbn Hişâm, *es-Sîre*, Beyrut 1411, II, 202; İbn Ebû Şeybe, *el-Muşannef* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1409/1989, V, 199; Taberî, *Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut 1407, I, 109; Hâlidîyyân, *Tuhaf ve'l-hedâyâ* (nşr. Sâmî ed-Dehhân), Kahire 1956, s. 13, 15, 167, 245, 253, 254, 260; Ebû Mansûr es-Seâlibî, *Fikhu'l-luğa*, Beyrut 1885, s. 248-250; İbn Hazm, *el-Muhalâ*, VI, 75; Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kaşâ'idi'l-aşr*, Beyrut 1985, s. 90-91, 115, 117, 241, 260, 261, 267, 268; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, VI, 202-216; Ali b. Muhammed el-Huzâî, *Tahricü'd-delâli'ti's-sem'iy* (nşr. Ahmed M. Ebû Selâme), Kahire 1401/1981, s. 409-414; Nüreddin el-Halebî, *İnsânü'l-uyûn*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 51; Marzî b. Ali b. Marzî et-Tarsûsî, *Mevsu'atü'l-eslihati'l-kadime* (nşr. Karen Sader), Beyrut 1998, s. 37; Mübahat S. Kütükoğlu, *Osmanlılarda Narh Müssesesi ve 1640 Tarihli Narh Defteri*, İstanbul 1983, s. 216-217; Tahsin Öz, *Hırka-i Saadet Daîresi ve Emânât-ı Mukaddese*, İstanbul 1953, s. 36-46; A. Parrot, *Nineveh and Babylon* (trc. S. Gibert - J. Emmons), London 1961, s. 16, 34, 41, 54-57, 103-104, 106, 107, 163; Abdurrahman Zeki, "On Islamic Sword", *Studies in Islamic Art and Architecture Honour of Professor K. A. C.*

Creswell, London 1965, s. 270 vd.; a.mlf., *es-Silâh fi'l-İslâm*, Kahire, ts. (Dârü'l-ma'rif), s. 33-35; a.mlf., "en-Nükuşü'z-zühriyye ve'l-kitâbât 'ale's-süyûfi'l-İslâmiyye", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islamicos en Madrid*, V/1-2, Madrid 1957, s. 227 vd.; H. Stöcklein, "Arms and Armour", *A Survey of Persian Art* (ed. A. U. Pope - P. Ackerman), Tahran 1977, VI, 2570-2575; D. Robinson, *Concordance to the Good News Bible*, Suffolk 1983, s. 1151-1152; *The Anatolian Civilisations* (ed. Ferit Edgü), İstanbul 1983, I, 25, 88, 89; Ünsal Yücel, *es-Süyûfi'l-İslâmî ve şunnâ'uhâ* (trc. Tahsin Ömer Tahaoğlu), Küveyt 1988, s. 11-18, 35 vd., 91; Bahaeddin Ögel, *İslâmiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*, Ankara 1988, s. 61, 159, 301; ayrıca bk. İndeks; a.mlf., "Türk Kılıcının Menşee ve Tekâmülü Hakkında", *DTCFD*, VI/5 (1948), s. 143 vd.; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtübü'l-idâriyye* (Özel), II, 104, 108; Veli Sevin, *Anadolu Arkeolojisi: Başlangıçtan Perslere Kadar*, İstanbul 1997, s. 74; Hilmi Aydın, "Sultanların Silahları", *Topkapı Sarayı*, İstanbul 2000, s. 176, 180, 182, 187; İhsan Hindi, "Mekânetü's-seyf 'inde'l-'Arab", *Fayşal*, XXXVI, Riyad 1980, s. 20-26; Pakalın, II, 257-266.



NEBİ BOZKURT

KILIÇ ALAYI

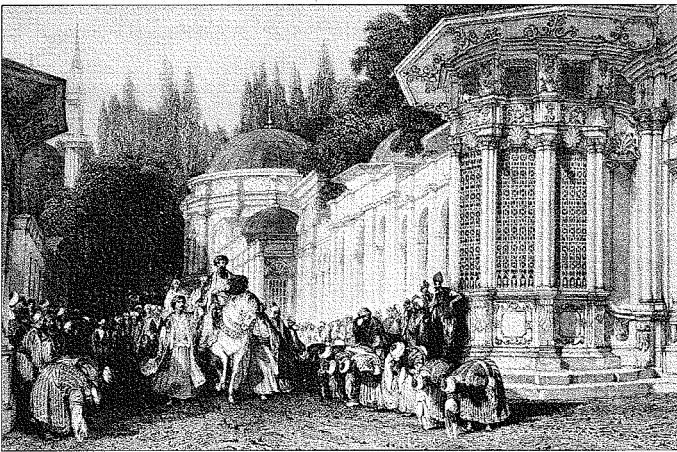
Osmanlı padişahlarının
tahta çıkmalarından sonra
kılıç kuşanmaları münasebetiyle
yapılan tören.

Resmî belgelerde ve kaynaklarda "taklîd-i seyf, takallüd-i şemşir" olarak geçen kılıç kuşanma merasiminin ne zaman başladığı hususunda kesin bilgi yoktur. Ancak gazâ kılıcı kuşanma âdetini Asr-ı saâdet'e kadar götürmek mümkündür. Hz. Peygamber savaşlarda kılıç kuşandığı gibi bazı sahâbîlere de kılıç kuşatmıştır. Nitekim Hayber'in fethi sırasında Resûl-i Ekrem tarafından Hz. Ali'ye zırh giydirilmiş ve kılıç kuşatılmıştır. Abbâsîler döneminde tayin edilen kumandanlara halife törenle kılıç kuşatır ve sancak verirdi.

Abbâsî halifeleri tahta otururken Hz. Peygamber'den intikal eden kılıcı kuşanırlardı (Hilâl b. Muhassin es-Sâbî, s. 90). Abbâsîler zamanında özellikle merkezî otoritenin zayıfladığı dönemlerde ortaya çıkan bazı devletlerin hükümdarlarına halifeler tarafından gönderilen hükümdarlık alâmetleri arasında kabzası değerli taşlarla süslü veya altın kaplama kılıçlar da yer almaktaydı. Onlar da teberrüken bu kılıçları kuşanırlardı. Meselâ Gazneli Hükümdarı I. Mesud'a, Eyyûbî Sultanı Selâhaddin-i Eyyûbî'ye ve Anadolu Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad'a dönemin halifeleri diğer alâmetler yanında kılıç da göndermişlerdir. Bazan bizzat Abbâsî halifesi tarafından hükümdarlara kılıç kuşatılmıştır. Meselâ, Halife Kâim-Biemrillâh 449 (1057) ve 451 (1059) yıllarında Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'e, Müstershid-Billâh da 527 (1133) yılında Irak Selçuklu Sultanı I. Mesud'a kılıç kuşatmıştır. Memlük sultanlarına dönemin Mısır Abbâsî halifesi hil'at giydiren ve kılıç kuşatırdı. Bu âdet Osmanlılar'a da geçmiş ve kendine özgü bir gelişme göstermiştir.

Osmanlılar'da da hükümdarlık alâmeti olarak kabul edilen kılıç kuşanmanın ne zaman başladığı tesbit edilememektedir. Bir rivayete göre babasının yıllık vergi ve hediyelerini Konya'ya götüren Osman Gazi'ye Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin oğlu Sultan Veleddin tarafından kılıç kuşatılmış, böylece Mevlânâ Dergâhı dünya saltanatını Osman Bey'e ve oğullarına terketmiştir. Mevlevîliği ön plana çıkarma amacıyla sonradan ortaya atılmış olması muhtemel bu görüş tarihî kaynaklarla doğrulanmamaktadır (Hasluck, s. 121 vd.). Aynı şekilde Ali Emîrî Efendi'nin öne sürdüğü, Osman Gazi'ye Ahî Evran, Hacı Bektâş-ı Velî ve Şeyh Edebâli'nin kılıç kuşattığı rivayeti gibi Osman Nuri Ergin'in kılıç kuşanmayı esnaflığın ahî teşkilâtıyla ilgili görmesinin de bir dayanağı yoktur.

Osmanoğulları'nda kılıç kuşandığı kaynaklarda belirtilen ilk padişah Yıldırım Bayezid'dir. Niğbolu zaferi (1396) münasebetiyle Kahire'deki Abbâsî Halifesi Mütevekkil-Alellah Bayezid'e "sultânü'r-Rûm" unvanını tevcih ederken bir de kılıç göndermiştir. Yıldırım Bayezid bu kılıcı devrin büyük mutasavvıflarından Emîr Sultan eliyle kuşanmıştır. Ancak hükümdarlık sembolü olarak ilk kılıç kuşanma merasimi 1421'de II. Murad'ın cülûsundan sonra yine Emîr Sultan eliyle Bursa'da yapılmıştır (Solakzâde, s. 139). Bazı tarihçiler II. Murad'ın Edirne'de Eskicami'de kılıç kuşandığını belirtirler (Silâhdar, II, 580). Silâhdar, II. Mehmed'in de babası



Allom'un
bir gravüründe
Eyüp'te
kılıç alayı
(R. Walsh,
*Constantinople
and the Scenery
of the Seven
Churches
of Asia Minor*,
London 1839,
I, lv. XXIII)

gibi Edirne'de kılıç kuşandığını yazmak-taysa da eski âdet ve töreleri kanunlaş-tıran bu padişahın İstanbul'un fethinden sonra Eyüp Sultan Türbesi'nde kılıç kuşandığı ve bu geleneği başlattığı ileri sürülmektedir (D'Ohsson, I, 305; Tayyazâ-de Atâ Bey, I, 35). Bütün bunlara rağmen XVII. yüzyıl başlarına kadar kılıç alayının resmî bir tören statüsü kazandığına dair kesin bir bilgiye çağdaş kaynaklarda rastlanmaz. II. Bayezid ve I. Selim'in kılıç alayı hakkında kaynaklarda bilgi yoktur. Kanûnî Sultan Süleyman'a son Abbâsî halifesi III. Mütevekkil - Alellah'ın Eyüp'te kılıç kuşattığı yolundaki rivayetin (Evliya Çelebi, X, 38) doğruluğu da şüphelidir. II. Selim, III. Murad ve III. Mehmed'in ise devlet erkânıyla birlikte "kanûn-ı kadîm-i Osmânî" üzere sadece ecdadının türbe-lerini ziyaret ettikleri bilinmektedir.

Kılıç alayı, I. Ahmed'den itibaren saltanatın ana sembolü haline gelerek küçük bazı farklarla Sultan Vahdeddin'e kadar icra edilmiştir. Ancak V. Murad hastalığı sebebiyle kılıç kuşanmamıştır (Osman Nuri, I, 91). II. Mustafa'nın kılıç kuşanıp kuşanmadığı ise tesbit edilememiştir. Kılıç kuşanma sırasında hangi kılıcı kimin takacağı meselesi törenin en önemli safhasını oluştururdu. Genellikle cülûstan birkaç gün sonra ıcrasına özen gösterilen "takallüd-i seyf" işini bazan tarikat şeyhlerinin, fakat çoğunlukla şeyhülislâmın veya nakîbüleşrafın yaptığı bilinmektedir. Bu sırada, yeni padişaha Yavuz Sultan Selim'in Mısır'dan İstanbul'a getirttiği mukaddes emanetler arasında bulunan Hz. Peygamber'in veya Hz. Ömer'in, bazan da Osman Gazi, Fâtih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim gibi padişahlara atfedilen kılıçlardan birinin veya iki kılıcın birden kuşatıldığı dikkati çekmektedir. Bu tercih genellikle padişahın arzusunı göre olurdu.

Merasim iki safhada icra edilirdi. Birincisi törenin yapıldığı yere gidiş gelişten ibaret olan kılıç alayı, ikincisi kutsal sayılan kılıçlardan birinin veya ikisinin teber-rûken kuşanılmasıdır. Eyüp Sultan Türbesi'ne gidiş karadan olursa denizden, denizden olursa karadan dönülürdü. Ancak bazan tersi veya hem gidiş hem de dönüş karadan olabilirdi.

Gönderilen tezkireler üzerine sabah erkenden resmî kıyafetleriyle saraya gelen davetliler ve kapıkulu ocakları padişahın geçmesini beklerdi. Önce asesbaşı ve subaşı maiyetleriyle birlikte geçer, onları Dîvân-ı Hümayun çavuşları, müteferrikalar, çaşnigirler, altı bölük ağaları, şikâr

ağaları, kapıcıbaşılar, mîr-i alem, mîrâ-hûr-ı evvel, çaşnigirbaşı, ulemâ ve şeyhler, defterdarlar, reisülküttâb, çavuşbaşı, kapıcılar kethüdâsı, kazaskerler, vezirler ve sadrazam takip ederdi ve Eyüp Sultan Camii'nde padişah beklenirdi. İstisnâî olarak II. Mahmud'un kılıç alayında muhtemel bir isyana karşı Sadrazam Alemdar Mustafa Paşa 300 kadar muhafızla padişahın yanında bulunmuştu.

Yeni padişah sabah namazından sonra Topkapı Sarayı Harem Dairesi'ne açılan kapılardan "perde kapısı"ndan çıkıp atla sahildeki Sinan Paşa Köşkü'ne gelir, burada üç fenerli saltanat kayığına binip yanında silâhdar, çuhadar, rikâbdar ve öteki musâhib ağalar olduğu halde deniz yoluyla Eyüp'e hareket ederdi. Saltanat kayığını Dârüssaâde ağası ve diğer bazı saray ağalarının kayıkları izlerdi. Eyüp'te daha önce kara yoluyla gelen devlet ricâ-lince karşılanan padişah sadrazam ve Dârüssaâde ağası tarafından kayıktan alınır ve ögle namazının kılınıp önceden oradaki konaklardan birinde hazırlanan yemeğin yermesinden sonra Eyüp Sultan'ın türbesine gidilirdi. Bu hareket sırasında "bu-çukçu" denilen görevlilerin yeni padişah adına kesilmiş çil akçeleri etrafa saçmaları tören gereğindendi.

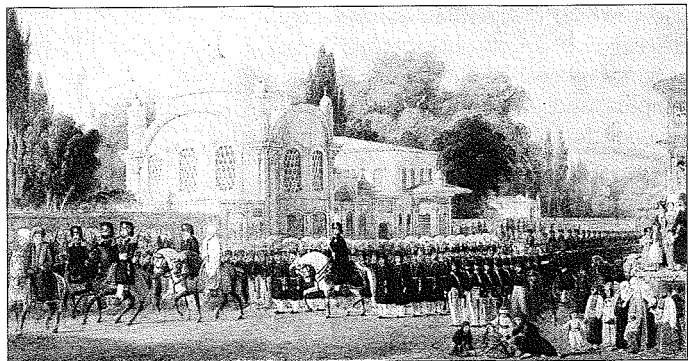
Padişah türbeye girdikten sonra orada hazırlanan yere oturur, sadrazamın, şeyhülislâmın ve yeniçeri ağasının da gelmesinden sonra Feth sûresi okunur, şeyhülislâm, nakîbüleşraf ve bazı tarikat şeyhleri dua ederler, ardından padişah iki rek'at namaz kılıp duasını yapar ve kılıç kuşanırdı. Kılıcın kimin tarafından kuşatılacağı hususunda kesin bir kural olmamakla birlikte I. Ahmed'den itibaren bu işi genellikle şeyhülislâm veya nakîbüleşrafın yaptığı bilinmektedir. Nitekim I. Ahmed, I. Mustafa, II. Osman, IV. Mehmed, II. Süleyman, III. Selim, I. Abdülhamid, Sultan Abdülaziz, II. Abdülhamid şeyhülislâmın; II. Ahmed, III. Osman, I. Mahmud, IV.

Mustafa, II. Mahmud nakîbüleşrafın; III. Mustafa ile I. Abdülhamid her ikisinin eliyle; III. Ahmed nakîbüleşraf, silâhdar ve askerî bir ayaklanma sonucu gerçekleşen cülûsunun da tesiriyle yeniçeri ağasının; IV. Murad Celvetî şeyhi Aziz Mahmud Hüdâyî'nin; Sultan Reşad Konya Mevlânâ Dergâhı şeyhi Abdülhalim Çelebi'nin; son Osmanlı padişahı Sultan Vahdeddin ise Sünûsî şeyhi Seyyid Ahmed eş-Şerîfî'nin eliyle kılıç kuşanmıştır.

Padişahın Eyüp'ten saraya dönüşü genellikle kara yoluyla olurdu. İstisnâî olarak I. Mahmud kara yoluyla gidip kara yoluyla (Subhî, s. 11); I. Abdülhamid, III. Selim, IV. Mustafa ve II. Mahmud kara yoluyla gidip deniz yoluyla dönmüştür. Edirnekapı, Fatih ve Divanyolu'ndan geçerek Topkapı Sarayı'na gelen padişahın Bâbüssaâde önünde yeniçeri ağası tarafından atından indirilip içeri girmesiyle kılıç alayı sona ererdi. Bu arada çok defa dönüşte olmak üzere, nâdiren de kara yoluyla giderken padişahın türbeleri ziyaretinin ardından Eski Odalar önünde almış birinci cemaat ortası odabaşısının sunduğu şerbeti içmesi ve içtiği şerbetin kâsesini altınla doldurması tören gereğindendi.

Kılıç alayı sırasında kırk-elli civarında hayvanın kurban edilmesi de âdetti. III. Selim'in cülûsunda ise 100'den fazla koyun kesilmişti. Kurban edilen hayvanların etleri cami ve türbe hademeleriyle fukaraya dağıtılırdı. Kapıcılar kethüdâsı ile mîrâhur ağa Eyüp'ten dönüş sırasında halkın yeni padişaha vermek istediği dilekçeleri toplardı. Saraya döndükten sonra bunlar, gereğinin yapılması için sadrazama gönderilirdi. Kılıç alayı bu yönüyle yeni padişaha halkla temas etme fırsatı da verirdi. Törenin ardından Bostancı Ocağı kayıkçıları ile teşrifatçı, pişkeşçi, mataracı, iskemleci, Bâb-ı Hümayun ve Bâbüsselâm nöbetçi kapıcılarına, seccadecibaşıya belli miktarda para (sikke-i hasene / altın) verilmesi usuldendi.

Sultan Abdülmecid'in Eyüp'ten kılıç alayı dönüşünü tasvir eden sulu boya tablo (TSM)



Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından ve Tanzi-mat Fermanı'nın ilânından sonra yapılan kılıç alayları biraz değişti ve sadeleşti. Kılıç alayının belli bir günü de yoktu. II. Abdülhamid'in kılıç kuşanma merasimi cülûsundan bir hafta kadar sonra perşembe günü yapılmıştı. Halk alayın geçeceği sokak kenarlarında toplanmış, olayın seyrine yabancı sefirler de çağırılmış, bunlar için sur dışında Eyüp'ün üst tarafında dört çadır kurulmuş ve kendilerine öğle yemeği verilmişti. Padişah öğle ezanından bir saat sonra Dolmabahçe Sarayı'ndan yola çıkmış, bu sırada oradaki savaş gemilerinden yedi pâre top atılmış, bunları Sarayburnu'ndaki toplanmış Avusturya, Almanya ve Fransa gemilerinden atılan selâm atışları izlemişti. Saltanat kayıklarından en önde bulunan ve yâveranla saray görevlilerini taşıyan üçü yolu açmış, onu Sultan Abdülhamid'in bindiği kayık takip etmiş, kayıkların hepsi beyaz elbise giymişti. Padişah kayığının 200 m. kadar arkasından gelen bir başka kayıkta padişahın ailesi bulunuyor, en arkada ise saray erkânının bindiği üç kayık geliyordu. İskeleye çıkan padişah atla türbe-ye gitmiş, burada yapılan kılıç kuşanma merasiminden sonra beyaz bir Arap atına binerek Edirnekapi'dan şehre girmiştir. Ön tarafta saray kavalı yolu açıyorlardı. Önde saray zâbitlerinden birkaç kişi, bunların arkasında seyislerin yedeğinde altı beygir, daha arkada rütbe ve memuriyetlerine göre padişaha yakın mülkiye ve ilmiye ricâli geliyordu. Bunların arkasından bir müfreze mızraklı süvari askeri yürüyordu. Daha arkada askerî erkân ve meşâyih Arap atlarına binmiş olarak geliyor, bunları da vükelâ, şeyhülislâm, geride Şûrâ-yı Devlet Reisi Midhat Paşa, daha geride ise padişah izliyordu. Yabancı sefirlerin çadırlarının önünden geçerken onların en kıdemlisi olan İngiltere sefirine iltifatlarını bildiren padişah, daha sonra Fâtih Sultan Mehmed ve Yavuz Sultan Selim ile burada medfun babası Sultan Abdülmecid'in türbelerini ziyaret etmiştir. Ardından Şehzadebaşı, Beyazıt ve Divanyolu güzergâhıyla Topkapı Sarayı'na gelmiş, burada bir süre dinlenip saltanat kayığıyla Dolmabahçe Sarayı'na dönmüştür (Osman Nuri, I, 106-109).

Sultan Reşad'ın cülûsunun on dördüncü günü yapılan kılıç alayı da benzer şekilde cereyan etmiştir. Eyüp Camii ve Türbesi bayraklarla, halılarla süslenmiş, türbenin içindeki sandukanın sağına, üzeri III. Ahmed döneminden kalma çok de-

ğerli serâser kumaşla örtülü bir taht kurulmuş, karşısındaki süslü sehpa üzerine Hz. Ömer'in kılıcı konulmuştur. Türbenin dışında yine serâser kumaşla süslü bir yer hazırlanmış, buraya da gösterişli bir bohça içinde II. Mahmud döneminden kalma sirmalı bir seccade yerleştirilmiştir.

Sultan Reşad, Gazi Muhtar Paşa ve Ertuğrul süvarisi Tâhir Bey'in delâletiyle iskeleye çıkarken Ertuğrul bandosu yeni bestelenen Sultan Reşad Marşı'nı çalmıştır. Yeni padişah kendisini alkışlayan asker ve halkın arasından geçerken baştürbedar ve maiyetindeki altı türbedar tarafından tutulan buhurdanlardan yayılan güzel kokular arasında önce camiye, ardından hâcet penceresi yanındaki koltuk kapısından türbeye girmiş ve hazırlanan yere oturmuştur. Alaturka saat dört civarında vükelâ, teşrifata dahil kişiler ve maiyetinde bazı Mevlevî şeyhleri olduğu halde Mevlânâ'nın torunlarından Abdülhalim Çelebi padişaha Hz. Ömer'in kılıcını kuşatmıştır. Ardından Sultan Reşad iki rek'at namaz kılmış, sakal duasının yapılmasından sonra merasim tamamlanmıştır. Sultan Reşad, yanında yüksek rütbeli devlet ricâli ile askerinin, "Padişahım çok yaşa" sözleri arasında cami kapısı önünde bulunan arabaya binmiş, Edirnekapi'dan şehre girerek Fâtih'in türbesini ziyaret ettikten sonra yoluna devam etmiş, yol kenarlarında biriken halkın coşkun tezahüratları arasında Dolmabahçe Sarayı'na dönmüştür.

Hükümdarlık gereği sayılan kılıç alayı yapılmadan yeni padişahın cuma selâmlığına çıkamayacağı prensibini III. Selim, "Kılıç kuşanma töreni padişahların geleceği, cuma farzı ise Allah'ın emridir" diyerek bozmuş ve kılıç kuşanmadan namazı Ayasofya Camii'nde kılmıştır (Cevdet, IV, 264). Avrupalılar'ın taç giyme töreninin benzeri olan kılıç kuşanma merasiminin sonuncusu Sultan Vahdeddin için yapılmıştır.

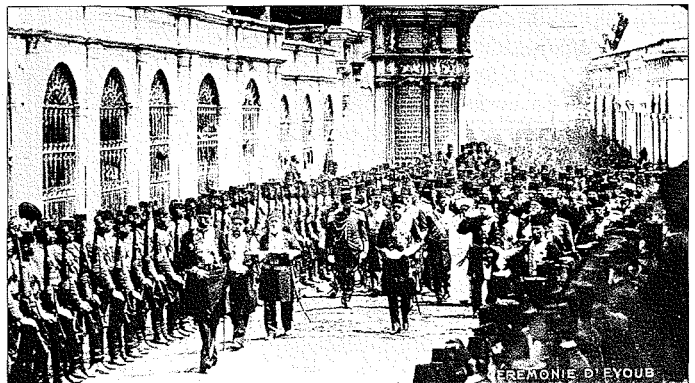
BİBLİYOGRAFYA :

- BA. İbnülemin - Saray, nr. 2086; BA, *Teşrifat Defteri*, nr. 676, s. 5 vd.; Vâkidî, *el-Megâzi*, I, 214, 655; II, 497; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 38; Hilâl b. Muhassin es-Sâbi, *Rûsûmü dâri'l-hilâfe* (nşr. Mîhâil Avvâd), Beyrut 1406/1986, s. 90; Bûndârî, *Zübdetü'n-Nusra* (Bursian), s. 11, 162; İbn Bîbî, *el-Evâmîrü'l-Alâiyye: Selçukname* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 248-249; Diyarbekrî, *Târihu'l-hamîs*, Kahire 1283, II, 49; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 76-77; Selânikî, *Târih* (İpsirli), I, 43, 105-106; II, 455-456; Hoca Sâdeddin, *Tacü't-tevârih*, İstanbul 1280, II, 7; Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Ravzatü'l-eb-râr*, Bulak 1248, s. 490-556; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 227-228, 401; X, 38; Peçuytu İbrâhim, *Târih*, II, 361, 362; Solakzâde, *Târih*, s. 139, 579; Nâimâ, *Târih*, I, 377; V, 334; Silâhdar, *Târih*, II, 308, 579-580; Râşid, *Târih*, II, 21, 160; III, 82; Subhî, *Târih*, s. 11; Şem'dânîzâde, *Mûri't-tevârih* (Aktepe), II-A, s. 12; II-B, s. 117; Vâsîf, *Târih*, I, Bulak 1243, I, 76; Mütercim Âsım, *Târih*, İstanbul, ts., II, 63; Ohsson, *Tableau général*, I, 305; VII, 123 vd.; Hammer (Atâ Bey), II, 155, 163; Tayyazâde Atâ Bey, *Târih*, İstanbul 1292-93, I, 33, 35; III, 72; Cevdet, *Târih*, IV, 264; Lutfî, *Târih*, VI, 51; Osman Nuri, *Abdülhamid-i Sâni ve Devr-i Saltanatı*, İstanbul 1327, I, 91 vd., 106-109; *Mecelle-i Umûr-ı Belediyye*, I, 546, 548; Ruşen Eşref, *İki Saltanat Arasında*, İstanbul 1334, s. 34 vd.; F. W. Hasluck, *Bektaşilik Tedkikleri* (trc. Râğib Hulûsî), İstanbul 1928, s. 121-135; Ali Seydi Bey, *Teşrifat ve Teşkilâtımız*, İstanbul, ts. (Kervan Yayıncılık), s. 171-174; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, s. 36, 189-200; Halit Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi*, İstanbul 1965, s. 221-222; Abdülmün'im Mâcid, *Nûzumü devleti selâfini'l-Memâlik ve rûsûmühüm fi Mısr*, Kahire 1979, I, 38; Abdurrahman Şeref, "Topkapı Sarayı Hümâyûnu", *TOEM*, II/8 (1329), s. 463; a.mlf., "Biat ve Taklîd-i Seyf Merasimi", *Sabah*, 17 Zilkade 1336, nr. 10334; Ali Emîrî, "Taklîd-i Seyf", *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmuası*, II/20, İstanbul 1335, s. 458 vd.; Pa-kalın, "Taklîd-i Seyf", *Edebiyyât-ı Umûmiyye Mecmuası*, IV/76, İstanbul 1336; Ahmed Refik, "Kılıç Kuşanmak Merasimi", *İkdâm*, İstanbul 15.05.1920; a.mlf., "Türklerde Kılıç Alayı", *Akşam*, İstanbul 20.02.1936; "Kılıç Alayı", *TA*, XXII, 26-27; Vedad Günyol, "Kılıç Alayı", *İA*, VI, 678-679; J. Schacht, "Taklîd", a.e., XI, 682; J. H. Kramers, "Kilidj Alayı", *Et* (İng.), IV, 1006.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

Sultan Reşad'ın kılıç kuşanma töreni için Eyüp'e giden heyeti gösteren bir fotoğraf (Pierre de Gigord fotoğraf koleksiyonu)



KILIÇ ALİ PAŞA

(ö. 995/1587)

Osmanlı denizcisi
ve kaptan-ı deryâsı.

Uluç lakabıyla da anılır. Aslen Kalabriyeli olup Giovan Dionigi Galeni adını taşıdığı, papaz olmak üzere Napoli'ye giderken Cezayirli Ali Ahmed Reis tarafından 926'da (1520) esir alındığı rivayet edilir. Tophane'de adına yaptırılan camiye ait vakfiyede baba adının Abdülmennân ve Abdullah gibi iki ayrı şekilde belirtilmiş olması (Kılıç Ali Paşa Vakfiyesi, vr. 8^b, 40^a) mühtedi olduğunu gösterir. Önceleri kendisine verilen Uluç lakabı, Kuzey Afrika'da "Arap olmayan kâfir ve dinsiz" anlamındaki "ılç" kelimesinden gelmekte olup (Karahisârî, s. 694; *Kâmus Tercümesi*, I, 424) arşiv belgelerinde daha çok denizciler için "uluç ve müslüman sûretinde kâfirler" şeklinde kullanılmakta ve casusluk yapan hristiyan denizcilerini ifade etmektedir (BA, KK, nr. 1770, s. 85^b; BA, MD, nr. 5, hk. 1502-1503). Hicrî takvimle doksan yaşları civarında vefat ettiğine göre 1500'lü yılların başlarında doğmuş olması muhtemeldir (Selânîkî, I, 186).

Esir düştükten sonra İslâmiyet'i kabul edip denizciler arasına katılmış olduğu sanılan Uluç Ali hakkındaki ilk bilgiler 955 (1548) yılına kadar iner. Bu tarihte Turgut Reis'in maiyetine giren Uluç Ali, Mehdiye savunmasında (956/1549) ve Cerbe akınlarında (957/1550) başarılı hizmetlerde bulundu. Turgut Reis'in 958'deki (1551) Trablusgarp seferine katıldı. Bilinen ilk görevi Beledünnâb kâidliğidir. Bu görevde iken bazı şikâyetler üzerine teftişe mâruz kaldı. Cezayir Beylerbeyi Sâlih Paşa'nın emriyle Cezayir'e getirilmek üzere Memî Reis görevlendirildiyse de ondan kurtularak İstanbul'a geldi (BA, MD, nr. 2, hk. 414). Belgelerde Cezayir re-

islerinden olduğu belirtilen Uluç Ali, 3 Cemâziyelâhîr 963'te (14 Nisan 1556) 40 akçe ulûfe ile hassa reisliğe tayin edildi (BA, MD, nr. 2, hk. 516). Cezayir Beylerbeyi Sâlih Paşa'nın vefatı üzerine onun emrindeki donanmayı geri çağırmak üzere Cezayir'e gitti ve bu hizmetlerinden dolayı ulûfesi 15 Zilkade 963'te (20 Eylül 1556) 100 akçeye çıkarıldı (BA, MD, nr. 2, hk. 1431-1432). 964'te (1557) Piyâle Bey kumandasında Akdeniz'e açılan Osmanlı donanmasına bir baştarda ile katıldı (BA, D. BŞM, nr. 51, s. 2, 55).

Piyâle Paşa ile birlikte 967'de (1560) Cerbe seferine gitti. Donanma Benefşe'ye geldiğinde Uluç Ali keşifte bulunmak üzere Çuka adası civarına gönderildiğinde rastladığı bir gemiyi (barça) esir aldı ve kuşatma sırasında pek çok yararlık gösterdi (Zekeriyâzâde, s. 42-43, 74-75); yevmiyesi 10 akçe yükseltildi (BA, MD, nr. 4, hk. 1466). Bu hizmetleri karşılığında Sığla sancak beyliğine getirildi ve bölgedeki sularda muhafaza (derya muhafazası) görevi üstlendi (BA, KK, nr. 219, s. 144). Hububat kaçakçılığı takibatı sırasında 971'de (1564) Sakız beyleriyle çatıştı, kendisiyle aynı adı taşıyan kardeşi Ali Sakızlılar tarafından öldürüldü (BA, KK, nr. 74, s. 14). Daha sonra Malta kuşatmasına İskenderiye beyi olarak altı gemilik bir filo ile katıldı (Turan, s. 82, 86). Trablusgarp Beylerbeyi Turgut Paşa'nın şehid olması üzerine Zilhicce 972'de (Temmuz 1565) Trablusgarp beylerbeyi oldu ve gerekli mühimmatı Cerbe'den Malta'ya taşımakla görevlendirildi (BA, KK, nr. 7501, s. 108, 111). Trablusgarp beylerbeyiliğine bir ara Mehmed Paşa getirildiyse de (BA, MD, nr. 5, hk. 1972) Tâcûrâ halkının isyanı üzerine buraya tekrar Uluç Ali Paşa tayin edildi. Bu isyanı bastırdığı için 16 Rebîulevvel 975'te (20 Eylül 1567) padişahın iltifatına mazhar oldu, kendisine bir kılıçla iki hil'at gönderildi. Ayrıca İspanya donanmasının Akdeniz'deki bütün hareketlerini İstanbul'a bildirerek tedbir alınmasını istedi (BA, MD, nr. 7, hk. 250, 653, 1060). 2 Muhârrem 976'da (27 Haziran 1568) Cezayirgarb beylerbeyi oldu (BA, MD, nr. 7, hk. 1625). Tunus halkının da kendisine müracaatı üzerine Şevval 977'de (Mart 1570) Tunus'u aldı ve Kâid Ramazan'ı buraya kaymakam bırakarak Cezayir'e döndü. Aynı zamanda bölge ahalisinin desteğiyle İspanya üzerine gidilerek Endülüs müslümanlarına yardım edildi, İspanya şehirleri yağmalandı (BA, MD, nr. 9, hk. 204). Bu sırada başlayan Kıbrıs kuşatmasına katılmak üzere Akde-

niz'e açılan Uluç Ali Paşa karşılaştığı dört Malta kadirgasını ele geçirdi.

İnebahtı Deniz Savaşı öncesinde hazırlanan ve Pertev Mehmed Paşa serdarlığında Akdeniz'e açılan donanmaya katılması emrini Zilkade 978'de (Nisan 1571) alan (BA, MD, nr. 12, hk. 367) Uluç Ali Paşa, 2 Muhârrem 979'da (27 Mayıs 1571) beraberindeki altı baştarda, bir kadirga ve on bir kalyata ile donanmanın bulunduğu Eğriboz'a gitti. Dalmaçya kıyılarındaki harekât sırasında maiyetindeki gemilerle Adriyatik'in kuzey kıyılarında Zadar'a kadar uzanıp çeşitli akınlar düzenledi. Donanmanın Kotor Limanı'nda kışlaması düşünüldüğünde onun da kendi filosuyla birlikte burada kalması istendi (BA, MD, nr. 16, hk. 640). Müttelik hristiyan donanmasının gelmekte olduğunun anlaşılması üzerine toplanan savaş meclisinde müttelik güçlerin gemilerinin körfezde karşılanmasını teklif ettiyse de kaptan Müezzinzâde Ali Paşa buna yanaşmadı. 17 Cemâziyelevvel 979'da (7 Ekim 1571) İspanya, papalık ve Venedik donanmalarından oluşan müttelik donanmasıyla İnebahtı'da yapılan ve yenilgiyle sonuçlanan savaşta sadece onun otuz gemiden oluşan filosu kurtulabildi. Savaşın neticesini bir mektupla II. Selim'e bildiren Uluç Ali Paşa, gayretlerinden dolayı 8 Cemâziyelâhîr 979'da (28 Ekim 1571) kaptanpaşalık göreviyle Cezayir beylerbeyiliğine getirildi ve Uluç lakabı Kılıç'a çevrilerek gönderilen fermanlarda kendisine bu şekilde hitap edilmeye başlandı (BA, KK, nr. 74, s. 403; BA, MD, nr. 16, hk. 563, 568; nr. 19, hk. 195). Ali Paşa'nın görevle geldikten sonraki ilk işi önemli kayıplara uğrayan donanmanın yeniden hazırlanması oldu. Bütün bir kış boyunca tersanelerde gemi inşa edildi. Bu sırada Ramazan 979'da (Şubat 1572) Tunus eyaleti de onun uhdesine verildi ve Kâid Ramazan yeniden kaymakam olarak tayin edildi (BA, A. NŞT., nr. 1066, s. 134; BA, MD, nr. 12, hk. 1074, 1088). İnşasının tamamlanmasından sonra tersanede toplanan 250 kadirga ve 300 civarında gönüllü reisin çektirilerinden oluşan yeni donanma ile 1 Safer 980'de (13 Haziran 1572) denize açıldı. Bir güç gösterisi olan bu seferde Osmanlı donanması Koron yakınlarında ve Anavarin Limanı'nda müttelik donanmasına ait gemilerle yapılan savaşlarda başarılar kazandı (BA, A. NŞT., nr. 1069) ve 980 Cemâziyelevvelinde (Eylül 1572) İstanbul'a döndü. Kendisine 27 Zilhicce 980'de (30 Nisan 1573) eksik olan kaptanlık haslarına ilâve olarak Sakız'a bağlı İp-

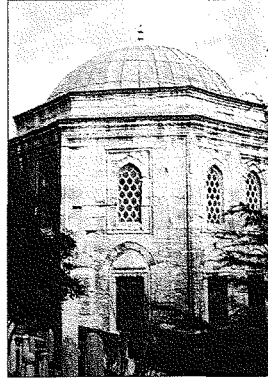


Kılıç Ali Paşa'yı tasvir eden yağlı boya tablo (İstanbul Deniz Müzesi)

sara adasının 4000 akçelik mukâtaa geliri de verildi (BA, A.NŞT, nr. 1072, s. 89). İşkatos, İşkopolos ve Çamlıca adalarının gelirleriyle Sisam adası hibe olarak ona bağlandı (BA, MAD, 7847, s. 51^b; BA, MD, nr. 58, hk. 735). Ayrıca III. Murad tarafından Merkeb, Sarıcasu, Burgaz, Kuşcağız ve Çiçek adalarından oluşan Yurd adaları Kılıç Ali Paşa'ya temlik edildi (Vakfiye, vr. 18^a-19^b). Muharrem 981'de (Mayıs 1573) yeniden Akdeniz'e açılan donanma Piyâle Paşa'nın serdarlığında Adriyatik'in İtalya kıyılarını yağmalayarak geri döndü.

981'de (1573) Haydar Paşa'nın Tunus beylerbeyiliği sırasında İspanya donanması Tunus'u işgal edince 23 Muharrem 982'de (15 Mayıs 1574) Koca Sinan Paşa'nın serdarlığı ve Kılıç Ali Paşa'nın kaptanı deryâliği idaresinde Akdeniz'de yeni bir harekâta girildi. Aynı yıl donanma önce İtalya ve Sicilya sahillerini vurarak Tunus'a geldi ve Halkulvâdi savaşıyla Tunus'u yeniden Osmanlı idaresi altına aldı (25 Cemâziyelevvel/12 Eylül). Bunun ardından 987'de (1579) Kılıç Ali Paşa kumandasındaki donanma Şirvan seferine çıkan Osmanlı ordusuna destek olmak üzere Karadeniz'e açıldı. Kılıç Ali Paşa, Gürcistan sahillerine ulaşarak Faş Kalesi'ni yaptırdı. Bu süre zarfında Akdeniz'deki ticarî güvenliği sağlamak üzere bazı derya beylerini görevlendirdi (BA, MD, nr. 36, hk. 835).

991'de (1583) Mısır'da ortaya çıkan karışıklığı düzeltmekle görevlendirilen Vezir İbrâhim Paşa'yı İskenderiye'ye ve bir yıl sonra isyan eden Kırım Hanı Mehmed Giray'ın yerine getirilen İslâm Giray'ı donanma ile Kefe'ye götüren Kılıç Ali Paşa, ayrıca yine Kırım'da baş gösteren karışıklığı bastırmak üzere sefere çıkan Sadrazam Osman Paşa ve ordusunu Sinop'tan Kefe'ye taşımakla da vazifelendirildi. 994'te (1586) Akdeniz'e açılan donanma-



Kılıç
Ali Paşa'nın
türbesi –
Tophane /
İstanbul

ya muhtemelen yaşlılığı ve hastalığı dolayısıyla riyâset edemeyen Kılıç Ali Paşa 19 Receb 995'te (25 Haziran 1587) vefat etti. Vârisi olmadığı için 500.000 altını geçen mirası hazineye alındı (Selânikî, I, 186). Şair Tâlibî, "Gitti bu dâr-ı fenâdan kapudan" ve şair Ulvî, "Arşa astın Ali gibi kılıcı" mısralarını ölümüne tarih düşürmüşlerdir (Hüseyin Ayvansarâyî, s. 183, 304).

"Koca kaptan" olarak da anılan Kılıç Ali Paşa İstanbul Tersanesi'nin genişletilmesinde, donanma gemilerinin daha büyük ve gösterişli yapılmasında rol oynamış, kürek çekmeyi kolaylaştıracak ve hızlandıracak bazı değişiklikler yapmıştır. III. Murad adına tersanede kendi modeliyle büyük bir baştardanın inşasına teşebbüs ederek onun iltifatına mazhar olmuştur. Anavarin Limanı'nın girişine sağlam bir kale yaptırmış, top ve asker yerleştirerek bölgenin korunmasını sağlamıştır. 990'da (1582) Şehzade Mehmed için düzenlenen sünnet merasimi için binlerce forsanın yapımında çalıştığı tahtadan yapılmış temsili bir dağ getirtmiş, töreni seyretmek maksadıyla yaptırdığı muallimhâne tarzındaki evi de daha sonra çocukların eğitimi için vakfetmiştir (İntizâmî, s.

46). Kılıç Ali Paşa'nın 988'de (1580) Topthane'de bir cami, çeşme ve hamam, Boğaziçi'nde bir cami, hanımı için Fındıklı deresinde bir mescid, 1586'da Topkapı Sarayı'nda padişah için bir hamam inşa ettirdiği bilinmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Karahisârî, *Ahter-i Kebîr*, Dersââdet 1310, s. 694; *Kâmus Tercümesi*, I, 424; BA, A.NŞT, nr. 1066, s. 134; nr. 1069; nr. 1072, s. 89; BA, D.BŞM, nr. 51, s. 2, 55; BA, KK, nr. 74, s. 14, 403; nr. 219, s. 144, 182; nr. 1767, s. 29^a; nr. 1768, s. 10^a; nr. 1769, s. 10^b; nr. 1770, s. 85^b; nr. 7501, s. 108, 111; BA, MAD, nr. 7847, s. 51^b; nr. 17928, s. 477; BA, MD, nr. 2, hk. 414, 516, 1431-1432; nr. 4, hk. 1466; nr. 5, hk. 1502-1503, 1972; nr. 7, hk. 250, 653, 1060, 1625; nr. 9, hk. 204; nr. 10, hk. 256; nr. 12, hk. 367, 1074, 1088; nr. 16, hk. 563, 568, 640; nr. 19, hk. 195, 316; nr. 22, hk. 457; nr. 33, hk. 69; nr. 35, hk. 65; nr. 36, hk. 225, 604-605, 796-797, 835; nr. 42, hk. 299; nr. 58, hk. 735; nr. 61, hk. 6-7; *Kılıç Ali Paşa Vakfiyesi*, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1052, vr. 8^a, 40^a; Feridun Bey, *Münşeât*, I, 562-563; Selânikî, *Târih*, I, 91-94, 96-97, 134, 143-144, 149-150, 172-173, 186, 246; II, 592; Gelibolulu Mustafa Âli, *Câmiu'l-buhûr der Mecâlis-i Sûr* (haz. Ali Öztekin), Ankara 1996, s. 205-208; İntizâmî, *1582 Surnâme-i Hümayun: Dügün Kitabı* (haz. Nurhan Atasoy), İstanbul 1997, s. 46; Kâtib Çelebi, *Tuhfetü'l-kibâr* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1973, s. 131; Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârih* (haz. Fahri Çetin Derin – Vahit Çabuk), İstanbul 1985, s. 183-304; Zekeriyâzâde, *Ferâh* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1980, s. 42-43, 74-75; Ali Haydar Emir, *Kılıç Ali ve Lepanto*, İstanbul 1931; Aziz Samih İliter, *Şimalî Afrika'da Türkler*, İstanbul 1936, I, 147; Şerafettin Turan, "Rodos'un Zaptından Malta Muharasasına", *Kanunî Armağanı*, Ankara 1970, s. 82, 86; Safvet, "İkinci Cerbe Harbi Üzerine Vesikalar", *TOEM*, I/1 (1326), s. 24-25; Zarfî Orgun, "Selim II.nin Kapudan-ı Derya Kılıç Ali Paşa'ya Emirleri", *TV*, II/11 (1943), s. 325-334; Mahir Aydın, "Faş Kalesi", *OA*, VI (1986), s. 69-70; Halûk Şehsuvaroğlu, "Kılıç Ali Paşa", *İA*, VI, 679-681; S. Soucek, "Uludj 'Ali", *EI*² (İng.), X, 810-811; İdris Bostan, "İnebahtı Deniz Savaşı", *DİA*, XXII, 287-288.



İDRİS BOSTAN



Kılıç
Ali Paşa
Külliyesi –
Tophane /
İstanbul

KILIÇ ALİ PAŞA KÜLLİYESİ

İstanbul'da XVI. yüzyılda
Miman Sinan tarafından yapılan külliye.

İstanbul Tophane'de Kaptanıderyâ Kılıç Ali Paşa'nın (ö. 995/1587) kurduğu külliye, aslında deniz kıyısında ve İstanbul Limanı'ndaki gemilerden Beyoğlu tarafına çıkışı sağlayan en önemli iskelenin başında bulunuyordu. Külliye, dış avlu duvarıyla çevrili bir cami ile yanındaki büyük bir medrese ve tek hamamdan oluşmuştur. Caminin kible tarafında kurucusunun türbesinden başka bir de hazîre yer al-

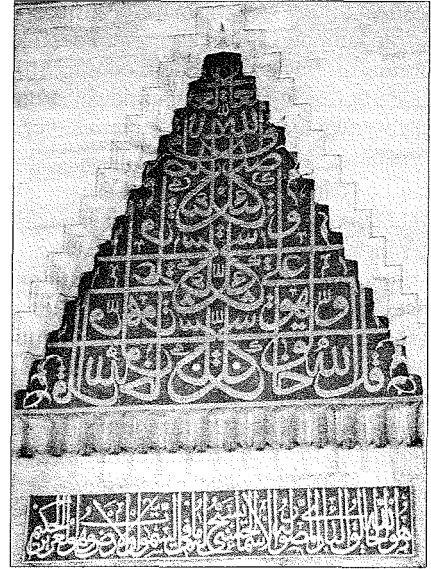
maktadır. Külliyei çevreleyen avlu duvarının cadde üzerindeki köşesinde günümüzde bir sebîl varsa da bu muhtemelen külliye'nin bir unsuru değildir. Kılıç Ali Paşa'nın bu külliyesi dışında Haliç kıyısında Fener İskelesi yakınında bugün hiçbir izi kalmayan bir çift hamamı, *Hadîkatü'l-cevâmi'*de verilen bilgiye göre Beşiktaş'ta ayrıca bir mescidi ile Yenisaray'da başka bir hamamı olduğu nakledilmektedir, ancak Yenisaray adında bir hatta olabilir. Beşiktaş'taki mescidi Nevşehirli Damad İbrâhim Paşa tarafından ihya edilmişse de II. Mahmud döneminde tamamen yıkılarak yerine Âsâriye adıyla büyük bir cami yapılmıştır.

Cami. Kitâbesine göre külliye'nin kurucusu Kılıç Ali Paşa'dır ve Mimar Sinan'ın eserlerini bildiren çeşitli tezkirelerden anlaşıldığına göre bu ünlü mimar tarafından inşa edilmiştir. Caminin cümle kapısı üstünde yer alan, şair Ulvî'nin yazdığı tarihî kitâbesindeki, "Cehd edip yaptı bu zîbâ câmi / Şîr-i meydan ol Ali Pâşâ benam / Ehl-i diller dediler târîhini / Oldu a'lâ câmiin Beytülharam" mısraları yapının 988'-de (1580) tamamlandığını gösterir. Evliya Çelebi, XVII. yüzyılın ilk yarısında İstanbul'u anlatırken bir selâtin camisi hüviyetindeki mâbed için, "İstanbul'da başka bir benzeri yoktur" diyerek yapının Ayasofya'ya benzediğine işaretle mimarisi, iç süslemesiyle mefruşatı hakkında bilgi verir. İstanbul'un en eski görüntülerini resimleyen Robertson'un 1855'e doğru çektiği bir fotoğrafta caminin minaresinin iskele kurularak gövdenin ortalarından itibaren yenilendiği görülmekte, bundan da minarenin bilinmeyen bir sebepten

dolayı yıkıldığı anlaşılmaktadır. Renkli cam alçı pencerelerden birinde, bunların 1331'de (1913) Bursalı Tefîk adında bir usta tarafından yapıldığını bildiren bir imza yer almaktadır.

Üç tarafa açılan girişlere sahip, kesme taştan yapılmış pencereli avlu duvarı orijinal şekliyle kalmamıştır. Evvelce bu duvar bir dikdörtgeni sınırlarken 1956'larda Tophane Meydanı tarafındaki cephesi şevli biçimde türbeyi doğru alınmıştır. Duvar şadırvan tarafında da geri çekilmiştir. Caminin giriş kısmında üzeri kurşun kaplı, öne meyilli bir çatı ile örtülü, mermer sütunlara dayanan ikinci bir son cemaat yeri vardır. Sonradan büyütülmesi gerektiği anlaşılan bu kısımdaki sütun başlıklarının klasik üslûpta oluşu buranın binanın inşasıyla beraber yapıldığını veya az sonra eklendiğini gösterir. Kılıç Ali Paşa Camii'nin esas son cemaat yeri sütunlara dayanan kemerlerin taşıdığı beş kubbe ile örtülüdür. Caminin harimi, yapının Ayasofya'nın mimari düzeninin bir benzerine sahip olduğunu göstermektedir. Kılıç Ali Paşa Camii'nde Sinan, uzun meslek hayatının son büyük eserlerinden olmasına rağmen çok daha küçük ölçüde Ayasofya'nın planını ve Osmanlı dönemi Türk mimarisinin unsurlarını kullanarak şaşırtıcı bir uygulama ortaya koymuştur.

Esas cami mekânı tam bir dikdörtgen biçiminde olup mihrap bir yarım kubbe ile örtülü ve ileri taşan bir çıkıntının içindedir. Ayrıca girişe yakın olarak yanlarda iki çıkıntı daha vardır. Bunlardan sağdaki, minarenin kürsü kısmıdır. Soldaki ise içindeki merdivenle harimi çeviren galeriye çıkışı sağlar. Esas mekânda hâkim

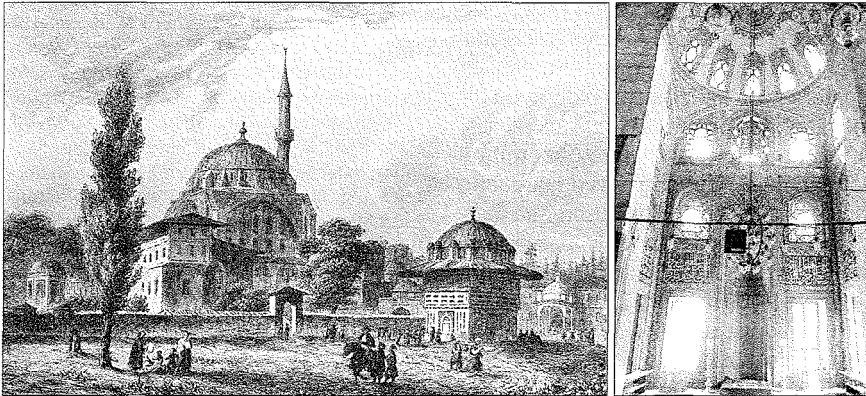


Kılıç Ali Paşa Camii cümle kapısı üzerindeki kitâbe

dört pâyeye yer alır. Bunların taşıdığı dört kemerin üstünde, geçiş pandantiflerle sağlanan 12,70 m. çapında pencereli ve kasnaklı bir kubbe bulunur. Mekân, kible yönü ekseninde Ayasofya'da ve sonraları Beyazıt ve Süleymaniye camilerinde olduğu gibi iki yarım kubbe ile örtülmüştür. Yapının Ayasofya ile benzerliğini en fazla vurgulayan eleman iki yanlardaki birer çift destek payandasıdır. Burada Sinan, çok iyi incelediği Ayasofya'nın planı ile üst yapısını gerek estetik gerek statik bakımlardan daha kusursuz olarak değiştiren bir mimari anlayışla yorumlamıştır. Bu bakımdan Kılıç Ali Paşa Camii basit bir taklit değil Ayasofya mimarisinin geliştirilmiş, statik bakımdan çok daha güvenli bir aşamasıdır denilebilir. Yenilenen taş minarenin petek kısmına barok süslemelerle taş bir külâh yapılmışken son yıllarda minare orijinal mimarisinde olduğu gibi kurşun kaplı sivri külâhına kavuşturulmuştur. Caminin gerek son cemaat yeri gerekse içi XVI. yüzyıl İznik çinileriyle bezenmiş, mihrabın etrafı ve kible duvarı da çinilerle kaplanmıştır. Mihrap ve minber temiz bir işçilikle beyaz mermerden işlenmiştir.

Türbe. Caminin kible tarafında ve denize daha yakın bir yerde olan kesme taştan türbe dış duvarlarıyla sekizgen biçimindedir. Üstünü genellikle türbelerin çoğunda olduğu gibi iç içe çift kubbe örter. Girişi derince bir nişin dahilinde olan türbenin içinde ise girişlerin karşısında yer

Kılıç Ali Paşa Camii'nin XIX. yüzyıl ortasına doğru çizilen bir gravürü (M. Jules van Gaver, *Turquie*, Paris 1840, lv. 47) ile caminin mihrap bölümünden bir görünüşü



alan iki sütun, giriş nişinin masif duvarlarıyla kubbeyi taşıyan kemerlere destek olmuştur. Böylece türbenin de mimarisinde benzerine pek rastlanmayan değişik bir uygulama görülür.

Medrese. Kötü bir şehir planlaması sonunda külliye'nin medrese ve hamam gibi unsurları XIX. yüzyılda yapılan binalarla sınırlanmıştır. Ayrıca girişin önünde zemin kodunun yükseltilmesi sonucunda medrese çukurda kalmıştır. Mimar Sinan eseri olmasına kesin gözüyle bakılan medresenin onun eserlerini bildiren tezkirelerde yer almayışı dikkat çeker. Sinan belki de bu medreseyi tasarlamış, fakat yapımı onun 1588'de ölümünden sonra bitirilmiştir. Kare planlı medrese, revaklı avlu etrafında kuzeyde olan bir tanesi giriş bölümüne ayrılmış on sekiz kubbeye örtülü on yedi hücreden ibaretti. Ortada hazîreye doğru çıkıntı halinde büyük kubbeli dershane- mescid yer alır. Hamam gibi medrese de tuğla hatıllı, taş örgülü karma teknikte inşa edilmiştir. 1914-1915 tarihli bir kayda göre o sıralarda Kılıç Ali Paşa Medresesi kadro dışı bulunuyordu. Kılıç Ali Paşa Medresesi uzun yıllar Çocuk Esirgeme Kurumu'na devredilerek dispanser yapılmış, bu sırada büyük ölçüde değişikliklere uğramıştır. 1995'e doğru bina tahliye edilmişse de içi yapılan değişikliklerle olduğu gibi bırakılmıştır. Bakımsız ve perişan bir duruma gelen medreseyi bir vakıf restore edip kültür merkezi olarak kullanmak üzere istemişse de talep geri çevrilerek bir özel kuruluşa bırakılmak üzere kendi haline terk edilmiştir. Medrese içinde bir de kütüphane bulunmakta iken 1918 yılında kitaplar Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiştir (bk. KILIÇ ALİ PAŞA KÜTÜPHANE-Sİ).

Hamam. Yıllar önce bir Alman dergisinde yayımlanan Osmanlı devri belgelerine dair makalede yer alan bir vesikadan hamamın 23 Muharrem 991'de (16 Şubat

1583) tamamlandığı anlaşıldığına göre külliye'nin yapımı bu tarihe kadar sürmüştür. Batı tarafında girişi olan hamamın soyunma yeri (cemeke) 14,10 m. çapında bir kubbe ile örtülüdür. Bu kubbeye geçiş içleri dilimli tromplarla sağlanmıştır. Duvarlar taş ve tuğla olarak karma teknikte örülmüştür. Hamam mimarisinde değişik bir sistem uygulanarak ılıklik bölümleri hemen cemeke'nin arkasında yer almayıp yanda çok küçük mekânlar halindedir. Hamamın sıcaklık bölümü ise daha çok kaplıca mimarisinde kullanılan yuvarlak bir merkezi kısma yıldız biçiminde kemerlerle açılan tiptedir. Kılıç Ali Paşa Hamamı uzun yıllar yersiz yurtsuzların geceleri barındığı bir yer olarak kullanılmış ve bu bakımdan şehrin tarihinde özel bir yer almıştır. Hamam, Mimar Sinan'ın eserlerine dair tezkirelerde bulunduğu göre cami ile arasında bulunan medresenin de aynı zamanda tasarlandığından şüphe edilmemelidir. Hamam daha sonraları perişanlıktan kurtararak bugün çalışır hale getirilmiştir. Kılıç Ali Paşa'nın ikinci hamamı, tezkirelerde Kaptan Ali Paşa Hamamı olarak kayıtlı olup Haliç kıyısında Fener mahallesindeki çift hamamdı. Yapı bilinmeyen bir tarihte hiçbir izi kalmayacak şekilde ortadan kaldırılmıştır.

Sıbyan Mektebi. Külliye'nin bir de sıbyan mektebi olduğu *Hadikatü'l-cevâmi'*'de bildirilmekteyse de Turgut Kut tarafından yayımlanan listeden anlaşıldığına göre 1920-1927 yıllarında burası arsa idi. Bu bakımdan yeri ve mimarisi hakkında hiçbir bilgi edinilememektedir.

Sebil. Avlu duvarının cadde üzerindeki köşesinde bulunan sebilin mukarnaslı başlıklı sütunlarla ayrılan üç penceresi vardır. Bu pencerelerdeki dökme demir parmaklıklar klasik devir Türk sanatıyla bağdaşmayan bir üsluptadır. Her ne kadar sebil mimari bakımdan klasik döneme işaret etmekteyse de şebekeler herhalde XIX. yüzyıl işidir. Thomas Allom'un bir gravüründe, Tophane'nin köşesinde Kılıç Ali Paşa Camii'nin tam karşısında bir sebil bulunmaktadır. Burada Kemankeş Mustafa Paşa'nın bir sebili olduğu da bildirildiğine göre gravürdeki sebil bu ikincisi olmalıdır. Sultan Abdülaziz döneminde Dolmabahçe- Tophane arasındaki cadde yeniden düzenlendiğinde güzergâha rastlayan bazı eserler yıktırılmış, bazıları kesilmiş, bazıları da yerlerinden sökülerek başka yere taşınmıştır. Bu çalışmalar sırasında Tophane köşesindeki sebilin de yerinden sökülerek karşısındaki Kılıç Ali Paşa Camii avlu duvarına bitişik olarak

yeniden yapıldığına ihtimal verilebilir. Bu duruma göre sebil Kılıç Ali Paşa Külliyesi'nin bir parçası değildir.

Hazîre. Caminin yan tarafında ve türbe etrafındaki hazîrede çok sayıda mezar arasında, Fındıklı sırtlarındaki Defterdar Ebülfazl ve Beyoğlu'ndaki Ağa Camii hazîrelerinden getirilen mezar taşları da yer almaktadır. Burada denizciler ve Tophane ile ilgili olarak topçularla matematikçi Hasan Fuad Paşa (ö. 1911) ve Kaptanıderyâ Ateş Mehmed Paşa'nın (ö. 1911) kabirleri de görülür.

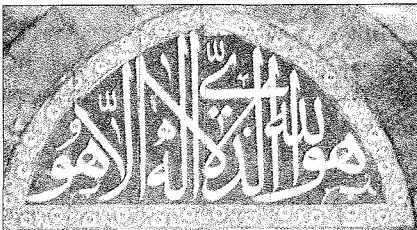
BİBLİYOGRAFYA :

Sâî, *Tezkiretül'e-bniye*, s. 26-46, 78, 126; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 441; Ayvansarâyî, *Hadikatü'l-cevâmi'*, II, 58, 104; a.mlf., *Mecmûa-i Tevârîh* (haz. Fahri Ç. Derin – Vahid Çabuk), İstanbul 1985, s. 304; R. Walsh – Th. Allom, *Constantinople and the Scenery of the Seven Churches of Asia Minor*, London 1838 (aynı gravürün reproduksiyonu için bk. *İst.A.*, II, 736-737 arasındaki lv.); Mehmed Râif, *Mir'ât-ı İstanbul*, İstanbul 1314, I, 358; C. Gurlitt, *Die Baukunst Konstantinopels*, Berlin 1909-12, s. 85; H. Glück, *Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels*, Wien 1921, s. 160; K. Klinghardt, *Türkische Bäder*, Stuttgart 1927, s. 65; Halil Edhem [Eldem], *Camilerimiz*, İstanbul 1933, s. 70-72; İzzet Kumbarcılar, *İstanbul Sebilleri*, İstanbul 1938, s. 9; Konyalı, *İstanbul Âbideleri*, s. 54; a.mlf., *Mimar Koca Sinan'ın Eserleri*, İstanbul 1950, s. 132; A. M. Schneider, *Galata*, İstanbul 1944, s. 33; E. Egli, *Sinan, Zürich-Stuttgart* 1954, s. 103-105; Semavi Eyice, *İstanbul, Petit guide à travers les monuments byzantins et turcs*, İstanbul 1955, s. 106 (nr. 165); a.mlf., "Kılıç Ali Paşa Külliyesi", *DBİst.A.*, IV, 557-559; Tahsin Öz, *İstanbul Camileri*, Ankara 1965, II, 39-41; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 283, 325, 394; a.mlf., "Tophanede Kılıç Ali Paşa Külliyesi", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, VI, İstanbul 1978, s. 175-198; Yüksel Yoldaş Demircanlı, *İstanbul Mimarisi İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, İstanbul 1989, s. 116-117; Engin Özdeniz, *İstanbul'daki Kaptan-ı Derya Çesmeleri ve Sebilleri*, İstanbul 1995, s. 171-178; M. Nermi Haskan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 141, 209-211; Mübahat S. Kütükoğlu, *XX. Asra Erişen İstanbul Medreseleri*, İstanbul 2000, s. 311-313; a.mlf., "1869'da Faal İstanbul Medreseleri", *TED*, sy. 7-8 (1977), s. 348; a.mlf., "Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye Medresesi ve Kuruluşu Arefesinde İstanbul Medreseleri", *İTED*, VII/2 (1978), s. 179-180; *Orientalisches Seminar-Deutsche Übersetzungen türkische Urkunden*, IV, Kiel 1920, nr. 54, 55; A. Gabriel, "Les mosquées de Constantinople", *Syria*, VII, Paris 1926, s. 376; İsmail Fazıl Ayanoğlu, "Vakıflar İdaresince Tanzim Ettirilen Tarihi Makbeler", *VD*, II (1942), s. 400; Turgut Kut, "İstanbul Sıbyan Mektepleriyle İlgili Bir Vesika", *JTS*, II (1978), s. 62; W. B. Denny, "Sinan the Great as Architectural Historian: The Kılıç Ali Pasha Mosque in Istanbul", *Turcica*, XV, Paris 1983, s. 104-126; Halûk Şehsuvaroğlu, "Kılıç Ali Paşa", *İA*, VI, 679-681; "Âsâriye Camii", *İst.A.*, II, 1095-1097.



SEMAVİ EYİCE

Kılıç Ali Paşa Camii çinilerinden bir örnek



KILIÇ ALİ PAŞA KÜTÜPHANESİ

Debbâğzâde İbrâhim Efendi'nin
İstanbul Tophane'deki
Kılıç Ali Paşa Medresesi'nde
1216 (1801) yılında
kurduğu kütüphane.

Kılıç Ali Paşa Medresesi'nin bir odasında tesis edilen kütüphane diğer kütüphanelerde bulunmayan bazı özellikler gösterir. Kuruluşunda Debbâğzâde İbrâhim Efendi'nin vakfettiği 753 kitap arasında tefsir ilmine dair eserler büyük bir yekûn tutmakta, dolayısıyla kurucusunun müderris kişiliği kütüphane koleksiyonuna yansımaktadır. İbrâhim Efendi, kütüphaneye tayin ettiği dört hâfız-ı kütübün adlarını vakfiyesinde belirttiği gibi bunlardan sonra gelecek hâfız-ı kütüblerin de kendi ailesi fertlerinden olmasını, bu mümkün olmadığı takdirde Tophane ahalisinden ehil olan kimselerin bu göreve getirilmesini istemektedir. Vakfiyesine göre tayin edilen dört hâfız-ı kütüb ikişer ikişer nöbetleşe kütüphanede bulunmakta ve birinci hâfız-ı kütüb 40, ikincisi ve üçüncüsü 20, dördüncüsü 16 akçe ücret almaktaydı. Dört hâfız-ı kütüb yanında belli zamanlarda sayım yapılmasını temin ve bu sayıma nezaret etmekle görevli bir nâzir-ı kütüphane de mevcuttu.

Diğer XVIII-XIX. yüzyıl Osmanlı kütüphanelerinde olduğu gibi Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi vakfiyesinde de kesinlikle dışarıya ödünç olarak kitap verilmeyeceğine dair kayıt vardır. Okuyucuya haftada altı gün açık olan kütüphane cuma günleri kapalı idi. Bu devir kütüphanelerinde sıkça rastlanan "kütüphanede ibadet" in Kılıç Ali Paşa Kütüphanesi'nde de oldukça yoğunlaştırıldığı ve hâfız-ı kütüblerin mesailerine kütüphanenin sabahları her açılışında dua etme ve Kur'an okuma gibi görevlerin de ilâve edildiği görülmektedir.

Tamamı bin küsur eserden (999 yazma, 72 basma) oluşan kütüphane koleksiyonu, uzun süre Kılıç Ali Paşa Medresesi'nin bir odasında okuyucuların istifadesine sunulduktan sonra I. Dünya Savaşı sırasında diğer birçok kütüphane ile birlikte Sultan Selim Kütüphanesi'ne (1914), bir süre sonra da (1918) Süleymaniye Kütüphanesi'ne nakledilmiş olup halen orada muhafaza edilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Debbâğzâde İbrâhim Efendi'nin Kılıç Ali Paşa Medresesi'nde Kurduğu Kütüphanenin 1216/1801 ve 1219/1804 Tarihli Vakfiyeleri, Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 1049/1-2, 1050; Şer'iyye Sicilleri, İstanbul Kadılığı, nr. 79, s. 6^b-8^b; nr. 85, s. 16^b-18^b; VGMA, nr. 629, s. 759-778; Halit Dener, *Süleymaniye Umumi Kütüphanesi*, İstanbul 1957, s. 42; Erünsal, *Türk Kütüphaneleri Tarihi II*, s. 121, 150, 160, 168, 175, 179, 239, 244-245, 261.



İSMAİL E. ERÜNSAL

KILIÇZÂDE HAKKI (1872-1960)

Son dönem fikir ve siyaset adamı.

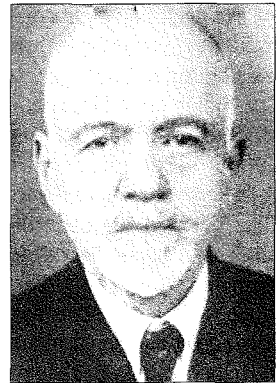
Niş'te doğdu. Asıl adı İsmâil Hakkı'dır. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı (Doksanuç Harbi) sırasında ailesiyle birlikte, çeşitli etnik gruplar arasında yoğun bir karışıklığın yaşandığı Manastır'a göçmek zorunda kaldı, burada babasını kaybetti. On üç yılını geçirdiği bu ortam onun kişiliğinde derin izler bıraktı. İbtidâî, askerî rüşdî ve idadî tahsilini Manastır'da tamamladı. İttihâd-ı Osmânî Cemiyeti'nin kurulduğu bir ortamda Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'a kaydoldu (1890). Bu dönemde entelektüel çevrelerde hâkim olan biyolojik materyalizmden ve Ömer Hayyâm'ın fikirlerinden etkilendi. 1894'te topçu üsteğmen rütbesiyle okuldan mezun oldu. Selânik, Manastır, Bağdat, Yemen, Edirne ve İstanbul kolordularında, ayrıca Bağdat Askerî İdadisi'nde kitâbet muallimliği görevlerinde bulundu. 1911'de Mustafa Kemal'in Erkân-ı Harbiyye seyahatine katıldı. Aynı yıl İstanbul'daki Sütölçe Mâmûlât Ambarı müdürlüğüne ve 1912'de önce İstanbul Merkez Kumandanlığı Efrâd Dîvânıharp riyâsetine, ardından muhafızlık maiyetindeki dîvânıharp üyeliğine tayin edildi. Bu görevi sırasında binbaşılığa kadar yükseldi.

1912 Balkan Savaşı yenilgisi İsmâil Hakkı'yı da çözüm önerileri üretmeye yöneltti; bu amaçla kaleme aldığı "Pek Uyanık Bir Uykü" başlıklı yazısı *İctihad* mecmuasında yayımlandı (nr. 55, 57). Garpçılar'ın programı ve Atatürk inkılâplarının taslağı niteliğinde kabul edilen bu yazısıyla Garpçı ve biyolojik materyalist fikirleri benimseyen *İctihad* ailesine dahil edilen İsmâil Hakkı'ya *İctihad* ailesi tarafından Kılıczâde unvanı verildi. Askerlik, siyaset, eğitim, kadın, ekonomi, din, dil, hukuk, mahallî idare, özel teşebbüs, kılık kıyafet gibi konularda radikal önerilerin sunulduğu makalesinde II. Meşrutiyet dönemi aydın-

larından farklı şekilde bir "ütopya" ortaya koydu. Aynı mecmuada, Balkan yenilgisine ve Osmanlı Devleti'nin çöküşüne gerekçe olarak gördüğü softalık, dervişlik ve bâtil itikadları şiddetle eleştirdi.

Kılıczâde, bir yandan *İctihad*'daki yayın faaliyetini sürdürürken bir yandan da bu mecmuada yayımlanan makalelerini *İ'tikâdât-ı Bâtılâya İ'lân-ı Harb* adlı kitapta bir araya getirdi. Dini tezyif ettiği ileri sürülerek mahkemeye verildiyse de bir sonuç elde edilemedi. Ancak yazılarında softalar ve "saraycı"larla mücadele edilmesini istediği gerekçesiyle 15 Ocak 1914'te emekliye sevk edildi. Bu sırada Celâl Nuri ile (İleri) Abdullah Cevdet arasında meydana gelen "Şîme-i Husûmet - Şîme-i Muhabbet" tartışması (*İctihad*, nr. 88, 89) Celâl Nuri'yi *İctihad*'a rakip bir dergi çıkarmaya yöneltti. Asıl amacı yeni bir "ekmek kapısı" bulmak olan Kılıczâde ile Celâl Nuri arasında yapılan görüşmede 16 Şubat 1914'te *Hürriyet-i Fikriyye* adıyla bir mecmuanın yayımlanmasına karar verildi. 19 Şubat 1914'ten sonra *İctihad*'daki yazılarına ara veren Kılıczâde *Hürriyet-i Fikriyye*'de din, evlilik, ekonomi ve askerlik alanında çağdaş anlayış ve uygulamaların getirilmesi gerektiğini yazdı ve Voltaire'den çeviriler yaptı. Celâl Nuri ve arkadaşları dergilerinde Abdullah Cevdet'i sert bir dille eleştirirken Kılıczâde, Abdullah Cevdet aleyhine bir tek yazı dahi yazmadığı gibi dinî fikirlerinden dolayı Celâl Nuri'yi eleştirdi (*Hürriyet-i Fikriyye*, nr. 8). Bu bağlamda Garpçı-Türkçü bir çizgi takip etti.

Türk kadınlarının tesettürden kurtulması, cuma hutbelerinin Türkçe okunmasına dair makalelerle pozitivist ve materyalist yazıların çıkmasından dolayı yayımına birkaç defa ara verilen *Hürriyet-i Fikriyye*'de Latin harfleriyle ilgili makalelerin neşri hükümet tarafından büyük



Kılıczâde
Hakkı

bir tepkiyle karşılandı. Kılıczâde, Dahiliye Nâzırı Talat Paşa'nın huzuruna çağrılarak uyarıldı. Söz konusu makaleler yayımlanmaya devam edince dergi kapatıldı (Mayıs 1914); yerine önce *Serbest Fikir*, bunun da yasaklanması üzerine (Haziran 1914) *Uhuvvet-i Fikriyye* çıkarılmaya başlandı, ancak Ağustos 1914'te o da kapandı.

Mayıs 1914'te *İ'tikâdât-ı Bâtılaya İ'lân-ı Harb*'in ikinci baskısı yapıldı. Kılıczâde bu defa hükümet değişikliği istemekle itham edildi ve Abdullah Cevdet'le birlikte tutuklanarak yargılandı, ancak bir ay sonra Divân-ı Harb-i Örfî'nin kararıyla beraat etti. Ardından İstanbul'dan ayrılmaya karar verdi, 12 Haziran 1914'te Çanakkale'ye muhâcirin kâtibi oldu; aynı zamanda Çanakkale Muallim Mektebi'nde müdürlük ve riyâziye öğretmenliği görevlerini de yürüttü. 1917'de İzmit Muhâcîrin müdüriyetine tayin edildi. Millî Mücadele yıllarında Mustafa Kemal'in isteği üzerine halkın millî irade etrafında toplanması için çalışmalar yaptı; bir yıl süreyle İzmit Muhtelit Orta Mektebi'nde fahri olarak tarih, coğrafya, Türkçe ve ma'lûmât-ı medeniyye derslerini okuttu.

Gerek hükümetin fikir hürriyetine karşı olan tutumundan gerekse memuriyet hayatından dolayı Ağustos 1914'te ara vermek zorunda kaldığı basın hayatına 1918 yılı ortalarında *Kocaeli* gazetesinin kuruculuğu ile yeniden başlayan Kılıczâde Hakkı millî hareket lehinde yazılar yazdı. İstanbul Gazetecileriyle İzmit Kasrı Mülâkâtı'na (16-17 Ocak 1923) Celâl Nuri'nin *İleri* gazetesinin İzmit muhabiri olarak katıldı, Mustafa Kemal'e yeni hükümet ve din konusunda çeşitli sorular yöneltti. Dokuz yıllık bir aradan sonra 1 Şubat 1923'te *İctihad* mecmuasında yazmaya başladı ve yepyeni bir hükümetle mücâhadesine yeniden giriştiğini ilân etti.

Mustafa Kemal'in isteği üzerine 11 Ocak 1924 tarihinde *Hür Fikir* gazetesini kuran Kılıczâde inkılâbın felsefesine aykırı faaliyetleri eleştirdi. Ocak ayı sonlarında *İleri* gazetesiyile ilişkisini tamamen kesti. Bundan böyle gazetesi aracılığıyla, Ebû Bekir er-Râzî'nin görüşlerinin Jean Méslier, Reinhardt Pieter Anne Dozy, Ludwig Büchner, Karl Vogt ve Ernest Haeckel'in düşünceleriyle büyük benzerlikler gösterdiğini basit bir üslûpla halka anlatarak biyolojik materyalizm, pozitivizm ve laikliğin yerleştirilmesi için büyük çaba sarfetti. Cumhuriyet'in ilk yıllarında çeşitli suçlardan dolayı birkaç defa yargılandığı da beraat etti.

Kılıczâde, 4 Kasım 1925'ten itibaren yazılarında Kılıçoğlu Hakkı adını kullandı. Abdullah Cevdet'in nüfus politikasıyla ilgili görüşlerinin "Avrupa'dan damızlık adam celbi" şeklinde takdim edilmesini kabullenmedi; ancak onu, İngiliz Muhibleri Cemiyeti'nin beyannâmesini imzalamış olmasından dolayı eleştirdi ve 16 Aralık 1926'dan itibaren *İctihad* mecmuasındaki yazılarına son verdi. Mustafa Kemal ve İsmet İnönü ile yakın ilişkiler kuran Kılıczâde, Atatürk ilkelerinin kökleşmesinde büyük rol oynadı. Milletvekilli olması sebebiyle işleri yoğunlaşınca 1931'de *Hür Fikir*'i kapattı. Mustafa Kemal'in isteği üzerine siyasete atıldı. III. Meclis döneminde Kocaeli, sonraki dört dönemde de Muş milletvekili oldu. Milletvekilliğinin son yıllarında Necip Fazıl Kısakürek ile yaklaşık üç ay süren bir kalem çatışmasına girdi (1945). Sağlığı elvermediğinden sonraki seçimlere katılmadı. On dokuz yıl süren parlamento hayatı boyunca dini yaptırımların devlet hayatı içinde yer almaması için mücadele etti.

Maarif Komisyonu'nda da çalışan Kılıczâde Hakkı, 1948 ve 1949 yıllarında *Aylık Ansiklopedi*'de astronomi ve tarihle ilgili yazılar yazdı. Kitap ve makalelerinde içtimâî hadiseleri fen bilimleri aracılığıyla yorumladı. Katı kuralları sebebiyle İslâmiyet'in toplumsal gelişmenin önünde önemli bir engel olduğunu ileri sürdü. İslâm dinini sosyolojik verilerle, vahiy inancını marazî psikoloji ile açıkladı. İslâmiyet'in toplumda oynadığı rolün yerine bilimi koymak istedi. İslâm'ın salt dinî kısmından ziyade içtimâî kısmını ön plana çıkarmaya çalıştı; yeni tefsirlere ve yeni icthadlara ihtiyaç olduğunu ileri sürdü. Tesettürün kaldırılmasını, tek eşliliği, Latin harflerini, hukukun üstünlüğünü, laikliği ve biyolojik materyalizmi savundu. Eğitim, askerlik ve ekonomi alanında modernleşmenin zorunlu olduğunu vurguladı. Garpcı-Türkçü fikir çizgisini hayatının sonuna kadar sürdürdü. 14 Nisan 1960'ta öldü.

Eserleri. Tefrika ve tercümeleleri, ayrıca ansiklopedi maddeleri bulunan Kılıczâde Hakkı'nın eserlerinden bazıları şunlardır: 1. *İ'tikâdât-ı Bâtılaya İ'lân-ı Harb* (İstanbul 1329, 1332). Çoğu *İctihad* mecmuasında yayımlanan makalelerini ihtiva eder. Kılıczâde eserinde Osmanlı Devleti'nin gerilemesine sebep olan softalık, dervişlik ve bâtil itikadlarla mücadele edilmesi gerektiğini, geri kalmaktan kurtulmak için mevcut yapıda köklü değişiklikler yapılmasının zorunlu olduğunu be-

lirtir. Ona göre milletlerin hayatına dinlerin yerine fenler, sanatlar ve milliyet fikri hâkim kılınmalıdır. Tesettür kaldırılmalı, kadınlar özgür olmalıdır. 2. *Akvemü's-siyer Münasebetiyle Yusuf Suad Efendi'ye Tahsisan, Softa Efendilere Tâmmen Son Cevab* (İstanbul 1331). Yusuf Suad'ın (Neğuç) *Akvemü's-siyer-Cevab: İctihad Gazetesi'nde Kılıczâde Hakkı İmzalı Makaleye* (İstanbul 1331) adlı kitabına cevap olarak yayımlanan eserde Kılıczâde, dünyanın ve insanın milyonlarca yıl süren bir tekâmül neticesinde var olduğunu, İslâm'da bazı değişikliklerin yapılması gerektiğini ileri sürer, dinin gaye değil vasıta olduğunu savunur. 3. *Peygamberler Dedesi İbrahim* (Kocaeli 1926). Kılıczâde bu eserinde de dünyanın ve insanın evrim kanunları neticesinde oluştuğunu, hangi alanda olursa olsun ilmi esaslara dayanmayan hiçbir görüşün kıymetinin olmadığını belirtir.

BİBLİYOGRAFYA :

Düzceli Yusuf Suad, *Akvemü's-siyer-Cevab: İctihad Gazetesi'nde Kılıczâde Hakkı İmzalı Makaleye*, İstanbul 1331; Tarık Zafer Tunaya, *Amme Hukukumuz Bakımından İkinci Meşrutiyetin Siyasî Tefekküründe "Garpcılık" Cereyanı*, İstanbul 1949, s. 37-38; a.mlf., *Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, İstanbul 1960, s. 80-81; a.mlf., *İslâmcılık Akımı*, İstanbul 1991, s. 80; Ağah Sırrı Levend, *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara 1960, s. 361-363, 393, 397; M. Şükrü Hanoğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, İstanbul 1981, s. 328-340, 362, 367, 405; Yusuf Hikmet Bayur, *Türk İnkılâbı Tarihi*, Ankara 1983, II/4, s. 441-443, 446; Orhan Türkdoğan, *Millî Kültür Modernleşme ve İslâm*, İstanbul 1983, s. 107, 147-149; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (trc. Metin Kırıtlı), Ankara 1984, s. 235; Kemal H. Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul 1987, s. 225; Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul 1992, s. 207; Şerif Mardin, *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* (der. Mümtaz'er Türköne - Tuncay Önder), İstanbul 1992, s. 225; Ahmet İshak Demir, *Cumhuriyet Dönemi Aydınlarının İslâm'a Bakışı* (doktora tezi, 2000), İSAM Ktp., nr. 74293, tür.yer.

 CELAL PEKDOĞAN

KINALIZÂDE ALÎ EFENDİ

(ö. 979/1572)

Ahlâk-ı Alâî adlı eseriyile tanınan Osmanlı âlimi, devlet adamı ve şair.

916'da (1510) Isparta'da doğdu. Babası çeşitli kadılıklarda bulunan Mîrî mahlaslı Emrullah Efendi, dedesi Abdülkadir Hamîdî'dir. Hamîd-îlî'nin merkezi Isparta'da oturan Abdülkadir Efendi kına kullandığından dolayı ahfadı da Kinalizâde

(Hinnâvîzâde) lakabıyla tanınmıştır. Abdülkadir Efendi'nin bir müddet Fâtih Sultan Mehmed'e hocalık yaptığı ve onun çok yakını olduğu, daha sonra bir ara kazaskerlikte bulunduğu, ardından Isparta'ya dönerek orada vefat ettiği söylenirse de İbrahim Kutluk, Abdülkadir Efendi'nin Kanûnî Sultan Süleyman devrinde kadılık ve kazaskerlik yaptığını bildirerek Fâtih'in hocası olamayacağını belirtir (Kinalizâde, neşredenin girişi, I, 8).

Ali Efendi, ilk öğrenimini Isparta'da yaptıktan sonra İstanbul'a giderek akrabası Kazasker Kadri Efendi'nin nezâretinde tahsiline devam etti. Mahmud Paşa Medresesi müderrisi Mâlûl Emîr Efendi'den, Dâvud Paşa Medresesi müderrisi Sinan Efendi'den, Ali Paşa Medresesi müderrisi Merhaba Efendi'den ders aldıktan sonra Fâtih Medresesi'ne girip orada Kara Sâlih Efendi'den ve devrin meşhur âlimi Çivîzâde Muhyiddin Mehmed Efendi'den istifade etti, ardından da ona müîd oldu (945/1538).

Kinalizâde Ali Efendi'nin müderrisliğe ilk tayini, hocası Çivîzâde ile Ebüssuûd Efendi'nin aralarının açık olmasından dolayı biraz zaman aldı (Aksoy, *MÜİFD*, sy. 5-6 [1988], s. 126). 950'de (1543) Edirne Hüsâmiye Medresesi'nde görevlendirildikten sonra 953'te (1546) Bursa Hamza Bey, iki yıl sonra yine Bursa'da Veliyyüddinoğlu Ahmed Paşa, 957'de (1550) Kütahtya'da Rüstem Paşa, bir yıl sonra İstanbul'daki Rüstem Paşa, 960'ta (1553) Haseki, üç yıl sonra Sahn-ı Semân, 966 Muharreminde (Ekim 1558) Süleymaniye Medresesi'ne tayin edildi. Ardından Şam (970/1562), Kahire (974/1566), Halep (Zilhicce 974 / Haziran 1567), Bursa, Edirne (Receb 976 / Ocak 1569) ve İstanbul (978/1570) kadılıklarında bulundu. Son olarak Abdülkadir Şeyhî Efendi'nin yerine Anadolu kazaskeri oldu (Muharrem 979 / Haziran 1571). Uhdesinde Anadolu kazaskerliği bulunduğu halde II. Selim'in maiyetinde Edirne meştaşında muhtemelen bir sefer hazırlığı esnasında nikris hastalığının nüksetmesi neticesinde vefat etti (6 Ramazan 979 / 22 Ocak 1572). Ölümüne, "Elin Hinnâvîzâde yudî gör âb-ı hayâtından" ve, "İrtihâl eyledi kutb-ı ulemâ" misralarıyla tarih düşürülen Ali Efendi, İstanbul yolu üzerindeki Seyyid Celâli Türbesi civarında Nâzır Mezarlığı'na defnedildi. Atâi onu bir yahudi doktorun kasten öldürdüğünü belirtmektedir (*Zeyl-i Şekâik*, I, 168). Uzunçarşılı, Ali Efendi'nin ölümüyle ilgili olarak iki ayrı eserinde diğer kaynaklardan tamamen farklı tarih ve yerler belirtmektedir (*Osmanlı Tarihi*, II, 675; *İl-*

miye Teşkilâtı, s. 234). Tayyib Gökbilgin de kabrinin Lala Şâhin Paşa Mezarlığı'nda bulunduğunu ileri sürmektedir (*DİA*, X, 428). Kaynaklarda hepsi de âlim ve şair olan Hasan Çelebi (meşhur tezkire sahibi; ö. 1012/1604), Mehmed Fehmi Efendi (ö. 1004/1596) ve Hüseyin Fevzi Efendi adlarında oğulları bulunduğu bildirilmektedir (Kinalizâde, II, 779-783; *Sicill-i Osmânî*'de oğulları olarak iki ayrı isimden daha bahsedilmektedir; bk. III, 501).

Kaynaklarda Ali Efendi'nin hemen her mevzuda mâlûmat sahibi, bilhassa tefsir, fıkıh, felsefe, riyâziyyât, belâgat ve inşâda önde olduğu belirtilmektedir. Kâtib Çelebi onun hakkında, "Gerçekleri araştırıp bulan ulu Türk âlimi, dünyaya bir gelenlerdendir" ifadesini kullanmaktadır (*Mizânü'l-hak*, s. 19). Ayrıca fazilet sahibi, güzel ahlâklı, kâmil bir insan olduğu kaydedilmektedir. Üç dilde şiir söylemesi onun Arapça ve Farsça'ya olan vukufunu gösterir. Şiirleri sanatkârane bulunduğu kadar ifadesi serbest, lafızları da son derece sağlam ve yerindedir. Öte yandan Ali Efendi şair Emrî'nin etkisiyle muamma-ya merak sarmış, bu türün edebiyatımıza girmesini ve yayılmasını sağlamıştır (Tarlan, s. 4-5; Kam, I/4 [1332], s. 364). Kaside ve gazel tarzında epeyce şiir yazan Ali Efendi'nin çok sayıda başka manzumesi de vardır (Aksoy, *MÜİFD*, sy. 5-6 [1988], s. 128-144).

Eserleri. A) Türkçe Eserleri. Ahlâk-ı Alâî*. Türkçe yazılmış ahlâk kitapları arasında önemli bir yere sahip olan eserin (Bulak 1248) sadece İstanbul kütüphanelerinde yetmişden fazla nüshası bulunmaktadır. Kaynaklarda Ali Efendi'nin bir divanı olduğu bildirilmekle beraber yazma nüshası tesbit edilememiştir. Sadettin Nüzhet Ergun da onun divanını görmediğini, şiirlerine çeşitli şiir mecmualarında rastladığını belirtmektedir (*Türk Şairleri*, I, 420). Bunların dışında *Münşeât-ı Kinalizâde* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3300, 3314), *Muammeyât* (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4289) ve *Târîh-i Kinalizâde* (Râgıp Paşa Ktp., nr. 984) adlı eserleri de vardır.

B) Arapça Eserleri. 1. el-Es'âf fî ah-kâmî'l-evkâf. İstibdâl ve isticarla ilgili fikhî hükümlerden bahsetmektedir (Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 185; Hacı Mahmud Efendi, nr. 1076). **2. Risâle fi'l-vakf** (Süleymaniye Ktp., Dügümlü Baba, nr. 446/9; Âtîf Efendi, Ktp., nr. 1778/6). **3. Hâşiye 'alâ Envârî't-tenzil.** Beyzâvî'nin eserinin hâşiyesidir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 81; TSMK, III. Ahmed, nr. 1541/47). **4. Ta-**

bakâtü'l-Hanefiyye. Eserde fakihler dinde, mezhepte ve meselede mütehid olmak üzere üç tabakada değerlendirilmektedir (Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 4662; İstanbul Arkeoloji Müzesi Ktp., nr. 411). Bu eser Ahmed Neyle tarafından yanlışlıkla Taşköprizâde'ye nisbet edilerek yayımlanmıştır (Musul 1954, 1961). **5. Hâşiye 'ale'd-Dürer.** Molla Hüsrev'in eserinin hâşiyesidir (Beyazıt Devlet Ktp., Veliyyüddin Efendi, nr. 1107, 1115). **6. Hâşiye 'ale'l-Keşşâf.** Zemahşerî'nin meşhur eserine hâşiyedir (Süleymaniye Ktp., Mihrişah Sultan, nr. 3913; Esad Efendi, nr. 1556/1). **7. Kaşide-i Mülemma'.** Altmış üç beyitlik bir na't olup Hasan Aksoy tarafından yayımlanmıştır (bk. bibl.). Ali Efendi'nin bunların dışında da hâşiye ve ta'likatları bulunmaktadır (eserlerinin tamamı ve diğer nüshaları için ayrıca bk. Aksoy, *Kinalizâde Ali Çelebi, Hayatı, İlmî Edebî Şahsiyeti Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları*, s. 8-43; *MÜİFD*, sy. 5-6 [1987-1988], s. 129-130).

BİBLİYOGRAFYA :

Âlî Mustafa, *Künhü'l-ahbâr*, İÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 405^b-406^b; Kinalizâde, *Tezkire*, II, 652-691, 779-783; ayrıca bk. neşredenin girişi, I, 8; Atâi, *Zeyl-i Şekâik*, I, 165-168; Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak fî ihtiyârî'l-ehak* (nşr. Orhan Şaik Gökyay), İstanbul 1972, s. 19; *Sicill-i Osmânî*, III, 501; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Türk Şairleri*, İstanbul 1936, I, 414-420; Ali Nihad Tarlan, *Divan Edebiyatında Muamma*, İstanbul 1936, s. 4-5; Mehmet Ali Aynî, *Türk Ahlâkçıları*, İstanbul 1939, s. 81-87; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, II, 675-677; a.mlf., *İlmiye Teşkilâtı*, s. 234; Hasan Aksoy, *Kinalizâde Ali Çelebi: Hayatı İlmî Edebî Şahsiyeti Arapça Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerinde Mevcut Yazma Nüshaları* (lisans tezi, 1976), İÜ Ed. Fak.; a.mlf., "Kinalizâde Ali Çelebi ve Mülemma' Na'tı", *MÜİFD*, sy. 5-6 (1988), s. 125-133; a.mlf., "Kinalizâde Ali Çelebi", *TDEA*, V, 304-305; Ayşe Sıdika Oktay, *Kinalizâde Ali Efendi ve Ahlâk-ı Alâî* (doktora tezi, 1996), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ferid Kam, "Kinalizâde Ali Çelebi", *DEFM*, I/4 (1332), s. 357-379; Abdülhak Adnan Adıvar, "Kinalizâde Ali Efendi", *İA*, VI, 709-711; Mehmed Çavuşoğlu, "Kinalizâde", *EL* (İng.), V, 115-116; M. Tayyib Gökbilgin, "Edirne", a.e., X, 428.



HASAN AKSOY

KINALIZÂDE HASAN ÇELEBİ

(ö. 1012/1604)

Tezkiretî's-suarâ adlı eserleriyle tanınan Osmanlı müellifi, şair.

953'te (1546) Bursa'da doğdu. Babası *Ahlâk-ı Alâî*'nin yazarı. Osmanlı şair ve devlet adamı Kinalizâde Ali Efendi'dir. Büyük dedesi Abdülkadir Hamîdî sakalına

kına yaktığından dolayı soyundan gelen aile de bu adla anılmıştır. Devrinin yüksek kültür ve ilim muhiti içinde yetişen Hasan Çelebi iyi bir öğrenim görerek Ebûsuûd Efendi'den mülâzım oldu (973/1565-66). Ardından Bursa'da Veliyyüddinoğlu Ahmed Paşa (976/1568-69), Edirne'de Çuhacı Hacı (979/1571) ve iki yıl sonra İstanbul'da Eski İbrâhim Paşa medreselerinde müderrislik yaptı. İki yıllık bir mâzuliyetin ardından Kasım Paşa (983/1575), bir yıl sonra Yeni Ali Paşa, ardından Bursa'da Sultâniye (988/1580), iki yıl sonra Sahn-ı Semân'dan birine, 993'te (1585) Yavuz Selim medreselerine ve bir yıl sonra da Süleymaniye'deki "ikinci medrese"ye müderris oldu. Müderrisliklerinin ardından Halep (999/1591), Kahire (1003/1594-95), bir yıl sonra Edirne, arkasından tekrar Kahire (1006/1597-98), bir yıl sonra Bursa, ardından Eyüp (1009/1600-1601), iki yıl sonra da Eski Zağra kadılıklarında bulundu. Mısır'da arpalık olarak verilen Reşîd kasabasına yerleşti. Bir müddet sonra aynı yerde vefat etti (12 Şevval 1012 / 14 Mart 1604) ve oraya defnedildi. Edebiyata olan ilgisi yanında fıkıh, kelâm ve tefsir sahalarında da zamanının âlimleri arasında sayılan Hasan Çelebi şairliğinden çok nesirdeki ustalığı ile meşhur olmuştur.

Molla Hüsrev'in *ed-Dürer ve'l-gürer*'ine hâşiye yazdığı bildirilen Hasan Çelebi'nin bir divanı bulunmamakta, şiirlerine çeşitli mecmualarda rastlanmaktadır. Asıl şöhretini ise *Tezkiretü's-şuarâ'sı* ile elde etmiştir. *Kınalızâde Hasan Çelebi Tezkiresi* olarak da anılan eser, Anadolu sahası Türk tezkireciliğinin beşinci örneği olup ele aldığı şair sayısı bakımından ikinci sırada yer alır. Müellifin III. Murad zamanında 994'te (1586) tamamladığı ve hocası Sâdeddin Efendi'ye (Hoca Sâdeddin) ithaf ettiği tezkirede nüshalara göre farklılıklar olmakla birlikte 600 civarında şair ve altı padişah ele alınmıştır (Kınalızâde, neşredenin girişi, I, 19). Başta Sâdeddin'in anlatıldığı eser üç ana bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölüm şair padişahlara (II. Murad, Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid, I. Selim, Kanûnî Sultan Süleyman ve II. Selim), ikinci bölüm şehzâdelere (Sultan Korkut, Sultan Cem, Sultan Mustafa, Sultan Mehmed ve Sultan Bayezid) ayrılmış, üçüncü bölümde şairler alfabetik olarak sıralanmıştır.

Hasan Çelebi tezkiresinde ağıdalı bir dil kullanmış ve bu şekilde inşadaki kabiliyetini gösterme imkânı bulmuştur. Dilinin sadeliğinden dolayı Latîf'i eleştiren Ha-

san Çelebi, Âşık Çelebi'ye göre daha isabetli görüşler belirtmiş, şairleri anlatırken onların sanattaki seviyelerine uygun bir üslup kullanmayı başarmıştır. Çok geniş bir kültür çevresinde yetişmiş olmasından dolayı bilhassa kendi zamanında yaşayan şairler hakkında başka yerlerde bulunamayacak değerli bilgiler vermiştir. Yakınları hakkında tarafsız kalamayan Hasan Çelebi bilhassa babası Ali Çelebi'yi aşırı derecede övmüş, kardeşlerini de aynı şekilde ele almıştır. Edebiyat tarihi araştırmacılarının önemli kaynaklarından biri olan *Tezkiretü's-şuarâ* döneminde çokça tanınmış ve yayılmıştır. Sadece İstanbul kütüphanelerinde altmış civarında yazma nüshası bulunan eser İbrahim Kutluk tarafından edisyon kritiği yapılarak ilk cilt halinde yayımlanmıştır (Ankara 1978).

BİBLİYOGRAFYA :

Latîfî, *Tezkire*, s. 131; Âli Mustafa, *Künhü'l-ahbâr*, IÜ Ktp., TY, nr. 5959, vr. 474*; *Künhü'l-ahbâr'ın Tezkire Kısmı* (haz. Mustafa İsen). Ankara 1994, s. 313; Kınalızâde, *Tezkire*, neşredenin girişi, I, 7-34; Atâî, *Zeyl-i Şekâik*, II, 491; Riyâzî, *Riyâzü's-şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 54*; Rızâ, *Tezkire*, Süleymaniye Ktp., Âşir Efendi, nr. 243, vr. 15*; Gibb, *HOP*, III, 199; Agâh Sırrı Levend, *Türk Edebiyatı Tarihi*, Ankara 1973, s. 280; Cahit Baltacı, *XV-XVI. Asırlarda Osmanlı Medreseleri*, İstanbul 1976, s. 524; a.mlf., "Hasan Çelebi, Kınalızâde", *TDEA*, IV, 130-131; Theodor Menzel, "Kınalızâde", *İA*, VI, 711; Mehmed Çavuşoğlu, "Kınalızâde", *EF* (İng.), V, 116.



MUSTAFA İSEN

KINIK

Selçuklu hânedanının mensup olduğu Oğuz boyu.

Kâşgarlı Mahmud Oğuz boyları listesinde ilk sırada yer verdiği, damgasını gösterdiği Kınıklar'ı çağının sultanlarının boyu olarak belirtir (*Divânü'lugâti't-Türk*, I, 55). Fahreddin Mübârek Şah'ın *Târîh*'indeki (s. 47) Türk toplulukları listesinde ise Kınıklar'ın adı harekelenmiş şekilde yer alır. Reşîdüddin Fazlullah'ın eserindeki tam ve ayrıntılı liste, aynı zamanda Oğuz boylarının İslâmiyet'ten önce Yavkuylar devrinde sahip oldukları siyasi ve içtimai mevkilerine göre tertip edilmiş görünür. Bu listede Kınık boyuna listenin sonunda yirmi dördüncü sırada yer verilmiş, İgdir, Bügdüz ve Yıva boylarıyla birlikte Deniz Han'ın oğulları arasında gösterilmiştir. Ayrıca burada Kınık'ın "her yerde yüce" mânasını taşıdığı, ülüsünün "aşıglı" (koyunun but kısmı) ve onkunu-

nun çakır kuşu olduğu kaydedilmiş, damgasının şekli verilmiştir (*Câmi'u't-tevârih*, I, 43). Eserin Türkler'in tarihi kısmında ise Kınıklar ne yabgu (yavku) çıkaran boy-lar arasında ne de yabguların beyleri arasında görülmektedir. Halbuki Selçuk'un ve babası Dukak'ın Oğuz yabgusunun su-başısı (kumandanı) olduğunda şüphe yok-tur. Nitekim Gazneli Mahmud, ülkesine yaptığı akınlarla kendisini rahatsız eden Karahanlı Hükümdarı Ali Tegin'i cezalandırmak için 1025'te Mâverâünnehir'e gir-diğinde Kınıklar'ın kalabalık çadırlarını gör-ünce asıl tehlikenin Selçuk'un oğlu Arslan Yabgu'dan geleceğini anlamıştı.

Kınıklar, Selçuklu Devleti'nin kuruluşunda ve büyük bir imparatorluk halini almasında kurucuların kendi boylarından olmasından dolayı önemli roller oynamış-lar ve bunun için ülkenin her tarafına da-ğılmışlardı. XVI. yüzyıla ait Osmanlı tahrir defterlerinde Kınıklar'a ait seksen bir yer adı tesbit edilmiştir. Bu da Anadolu'nun bir Türk yurdu haline gelmesinde Ka-yı, Avşar ve diğer birkaç boy ile birlikte Kınık boyunun da birinci derecede tesirli ol-duğunu ortaya koymaktadır. Kınık yer ad-larından dokuzar köy Ankara ile Kütah-ya'da, sekiz köy Sivas, altı köy Hudâvendî-gâr (Bursa ili) ve Konya, beşer köy Çankırı ile Karahisarısâhib, dörder köy de Malat-ya ve Kastamonu sancaklarında bulun-maktaydı. Bu köylerin bulunduğu bazı yö-reler, Kınıklar'ın nüfus olarak en çok han-gi merkezlere yerleştiklerini de göster-mektedir.

Seyhun boylarında kalmış olan bir baş-ka Kınık kolu ise Moğol istilâsı üzerine Bo-zok ve Üçok boylarının büyük kollarından teşekkül eden bir Türkmen kümesi için-de Anadolu'ya geldi; daha sonra Moğol-lar'ın Anadolu'ya da ayak basmaları üze-rine bu Türkmen kümesi Suriye'ye göç etti. Yüregir, Kınık, Bayındır ve Salur'dan meydana gelmiş olan Üçoklar, Memlûk-ler'in yanında Çukurova'nın fethine katıl-dılar. Fetih sonrasında Kınıklar Ceyhan ır-mağından Nur dağlarına kadar uzanan geniş topraklarda yurt tuttular. Bunlar, Adana ve Misis yöresinde yerleşmiş olan Yüregirler gibi Üçoklar'ın en güçlü oymak-larından biri sayılıyordu. Yine bu Kınık-lar'dan kuvvetli bir kol Çukurova'ya göç etmeyerek Suriye'de kalmıştı.

1370'lerde Kınıklar'ın başında Ebûbe-kir adlı bir bey bulunuyordu. İdaresinde 10.000 atlı olduğu söylenen Ebûbekir 1375 yılında Ermeni kralının oturduğu Sis'i (Kozan) kuşattı. Kınık Beyi Sis'i almak üzere iken Ermeniler şehri Memlûkler'e

teslim ettiler. Üçoklu Türkmenler, Bozoklar gibi istiklâl içinde yaşamak istediklerinden fırsat buldukça metbûları Memlûkler'e karşı ayaklanıyorlardı. Nitekim 1378'de Temür Bay kumandasındaki Memlûk ordusunu ağır bir yenilgiye uğratarak Memlûk hâkimiyetine son verdiler. Fakat Memlûklerin Halep Valisi Yelboğa (Yolboğa), 1381 yılında Üçoklar'ın arasını açarak Kınıklar'ı Yüregirler'e saldırttı ve onların Memlûk Devleti'ne karşı birlikte hareket etmelerine engel oldu. Bundan birkaç yıl sonra Kınıklar, diğer bazı oymakları da yanlarına alarak İç Anadolu'ya çıkıp yağmalarda bulundular. Kınıklar bu siyasî fonksiyonlarını XV. yüzyılda kaybettiler. Nitekim Osmanlılar'ın Anadolu birliğini kurdukları sırada Kınıklar'ın hemen hepsi yerleşik hayata geçmiş bulunuyordu. Bunlar Ceyhan ile diğer ırmaklardan açılan kanallarla topraklar sulamakta ve özellikle çeltik ziraatı yapmaktaydılar. Bu sebeple Kınıklar'ın oturduğu yerler Osmanlılar tarafından kendi adlarıyla anılan bir kaza haline getirilmiştir. Bu kazanın XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar adını ve idare şeklini koruduğu anlaşılmaktadır. Fakat Kınık sadece bir yörenin değil aynı zamanda bir kale ve kasabanın da adı olmuştur. Yapılan bir araştırma, Kınık Kalesi'nin şimdiki Toprakkale denilen kale olduğunu ortaya koymuştur. Kasabanın ise kalenin kuzey ve doğusunda yer aldığı tahmin edilmektedir. Bu kasaba 1522'de iki mahalleden teşekkül etmekteydi. 1547 yılında genişleyerek beş mahallelik bir yerleşim birimi haline gelmiştir. Ancak bu yüzyılda yetmiş beş köy ve ekinliği olan mâmur Kınık kazasının XVII ve XVIII. yüzyıllarda yoğun bir şekilde iskân çalışmasına mâruz kaldığı ve İfrâz-ı Dulkadiyye Türkmenleri'nden çeşitli cemaatlerin yerleştirilmesine teşebbüs edildiği görülmektedir. Buna rağmen kasaba ve kaza XIX. yüzyılda tamamen ortadan kalkmış, köylerinden pek çoğu harap olmuştur.

Kınıklar'ın Suriye'de kalan kolu, Dânişmendli Türkmenleri'nden Harbendeliler (daha sonraları Harmandalı, Horbendeli, Hüdâbendeli adlarıyla anıldı) ve diğer birçok Türkmen oymağı ile birlikte Malatya yöresine göçerek orada yurt tutmuş olup bunlar bugünkü Malatya Türkleri'ni meydana getirmişlerdir. Bunlardan başka yine XVI. yüzyılda Ankara ve Aydın sancakları ile Halep Türkmenleri arasında bazı Kınık oymakları görülmektedir. Halep Türkmenleri içinde yer alan Kınık oymağının II. Selim devrinde 254 vergi nü-

fusu olduğu ve Emet oğlu Kırım Kethüdâ'nın idaresinde bulunduğu bilinmektedir. Bu grup, XVII. yüzyıl ortalarında Sivas (Rum) vilâyetinde Aralıkevi adı verilen bir yerde iskân edilmişti. Öte yandan 1104 (1693) yılında Hama ve Humus sancaklarına yerleştirilmek istenen oymaklar arasında Kınık Uşak adlı altmış vergi nüfuslu küçük bir oymak bulunmaktadır. Aynı yüzyılda Sivrihisar yöresinde 123 vergi nüfuslu, Aydın sancağında Karacakoyunlu topluluğu arasında da otuz yedi vergi evli Kınık oymakları görülmektedir. Bu sonuncu oymağın ayrıca on bir vergi evli Alalar adlı küçük bir obası da vardı. Günümüzde Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde çok sayıda yerleşme yerinde Kınık adının yaşamakta olduğu görülmektedir (otuz altı tanesi sadece Kınık şeklinde, ayrıca Kınıkbalı, Kınıkdelileri, Kınıkderesi, Kınıkhasan, Kınıkkoz, iki yerde Kınıklar, Kınıklı, Kınıkyeri olmak üzere toplam kırk beş yerde). Bunlar arasında sadece bir tanesi 2000 sayımına göre nüfusu 10.000'in üzerinde (13.118) ve ilçe merkezi durumunda (İzmir'e bağlı) önemli bir merkezdir.

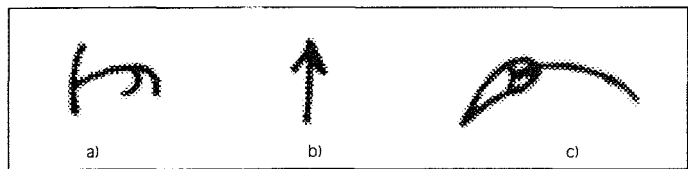
BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 397 (Halep), nr. 773 (Halep), nr. 1040 (Halep), nr. 69 (Adana), nr. 117 (Ankara), nr. 8 (Aydın), nr. 414 (Aydın), nr. 408 (Malatya); *Divânü lügâti't-Türk Tercümesi*, I, 55; Fahreddin Mübârek Şah, *Târîh* (nşr. E. D. Ross), London 1927, s. 47; *Ahbarü'd-devleti's-Selcûkiyye*, s. 3; Reşidüddin, *Câmi'u't-tevârih* (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 43; Halîl b. Şâhin, *Zübdetü Keşfi'l-memâlik* (nşr. P. Ravaisse), Paris 1899, s. 105; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 342; Ahmed Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri*, İstanbul 1930, s. 107, 134, 156; Zeki Velidî Togan, *Oğuz Destanı: Reşideddin Oğuznamesi, Tercüme ve Tahlili*, İstanbul 1972, s. 73, 77; Cevdet Türkay, *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatler*, İstanbul 1979, s. 106, 517, 518; Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler), Tarihleri, Boy Teşkilâtı, Destanları*, İstanbul 1980, s. 369-372, 458-460; a.mlf., "Üçoklu Oğuz Boylarına Dair", *İFM*, XI/1-4 (1949-50), s. 474-479, 505-508; a.mlf., "Çukurova Tarihine Dair Araştırmalar", *TAD*, I/1 (1963), s. 104; Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara 1988, bk. İndeks; N. Atsız - Ahmed Naci, "Anadolu'da Türkler'e Aid Yer isimleri", *TM*, II (1928), s. 254-255.



FARUK SÜMER

Kınık boyunun damgası:
a) Kaşgarlı'ya göre (XI. yüzyıl),
b) Reşidüddin'e göre (XIV. yüzyıl),
c) Yazıcıoğlu'na göre (XV. yüzyıl).



KINNESRÎN

(قنسرین)

Kuzey Suriye'de tarihî bir şehir.

Helenistik dönemde Seleukos Nikator (m.ö. 305-280) tarafından Chalcis ad Belum adıyla Kuveyk ırmağının sağ yakasında kurulmuş olup Halep'in 28 km. güneybatısındadır. O dönemde Suriye-Arabistan sınırındaki askerî-idarî bölgeye de adını veren şehir Antakya'dan Fırat'a, Hama'dan Tedmür'e uzanan savunma hatlarının stratejik bir mevkinde yer alıyordu. Topraklarının çok verimli olması, aynı zamanda ticaret yollarının kesiştiği bir bölgede bulunması sebepleriyle kısa sürede önemli bir ticaret merkezi ve tahıl pazarı haline gelmişti. Sonraki dönemlerde Ârâmîce / Süryânîce "kartal yuvası" anlamındaki Kennesrîn'e çevrilen adı Bâbil Talmudu'nda Kannishrayyâ (III, 366), Batılı Ortaçağ tarihçilerinin eserlerinde Canestrine ve Arap kaynaklarında Kinnesrîn şeklinde geçmektedir.

Güneyden gelen Amâlîka kabilelerinin başlattığı Arabistan yarımadasının kuzeyine yönelik Arap göçü Bizans döneminde de devam etmiş, VI. yüzyılın başlarından itibaren Suriye nüfus bakımından büyük ölçüde Araplaşmıştı. Bu topraklarda Bizans'ın vasalı olarak Gassânîler'in kurulduğu dönemde Kinnesrîn, Halep, Menbic ve Bâlis civarında da Arap kabileleri yaşıyordu. Bizans, İran'la yaptığı savaşlarda önem taşıyan Kinnesrîn'i, dışarıdan gelecek saldırıları gözetlemeye uygun bir mevkide ve askerî ihtiyacını karşılayabilecek verimli bir arazinin ortasında yer alması sebebiyle bölgedeki dokuz idarî ve askerî merkezden biri haline getirmişti. Bizans döneminde Sâsânîler'le şiddetli savaşlara sahne olan bölge 573'te ve 608-609'da Sâsânî işgaline mâruz kaldı.

VII. yüzyılın başlarında Tenûh ve Selîh Arap kabilelerinin yaşamakta olduğu Kinnesrîn, Hz. Ömer zamanında Ebû Ubeyde b. Cerrâh tarafından fethedildi (16/637). O sıralarda Suriye Filistin, Ürdün, Dimaşk ve Humus olmak üzere dört askerî bölgeye (cünd) ayrılmıştı. Başlangıçta Humus'a katılan Kinnesrîn daha sonra müstakil

bir cünd haline getirildi. Belâzûrî bunu I. Yezîd'in, Taberî ise Muâviye'nin yaptığı ve Hz. Ali ile mücadelesi sırasında Irak'tan gelip kendisine sığınanları oraya yerleştirerek Kinnesrîn cündünü teşkil ettiğini söyler. Bu sırada daha önce Humus valiliğine bağlı olan Cezîre de Kinnesrîn'e katılmıştı; Abdülmelik b. Mervân ise onu ayrı bir cünd yaptı. Kinnesrîn cündü Abbâsî Halifesi Mansûr zamanında en geniş alanına kavuştu. Hârûnürreşîd Menbic, Dülûk, Ra'bân, Kûrus, Antakya ve Tîzîn'i Kinnesrîn'den ayırıp Cündülavâsım veya sadece Avâsım adıyla müstakil bir bölge haline getirdi ve tamamen askerî teşkilâta bağlayarak müstahkem noktalarına muharebe birlikleri yerleştirdi (170/786-87). Artık sınırları daralan Kinnesrîn cündü yalnızca Halep, Maarretün-nûmân, Maarretümasrîn ve Sermin'den ibaretti. Kinnesrîn cündünün merkezi başlangıçta Menbic idi; IV. (X.) yüzyıldan itibaren onun yerini Antakya aldı. Müslüman tarihçi ve coğrafyacıların verdiği bilgilerden, daha sonraları da birtakım sınır değişiklikleri yapıldığı ve cündün yavaş yavaş askerî öneminin azalıp ekonomik öneminin arttığı anlaşılmaktadır.

IV. (X.) yüzyılda Kinnesrîn Bizans-Hamdânî mücadelesine sahne oldu. 351 (962) yılında Bizans ordularının yaklaştığı duyulunca Kinnesrîn halkının bir kısmı Fırat'ın öbür sahiline kaçtı; diğerleri ise Seyfûddeve el-Hamdânî tarafından Halep'e yerleştirildi. Bu saldırıda tahrip edilen Kinnesrîn, yüzyılın sonlarına doğru ve XI. yüzyıl içerisinde birkaç defa daha tahrip edilip yeniden kuruldu. 479'da (1086) Suriye Selçuklu Meliki Tutuş'un tahribatından sonra büyük ölçüde boşaldığı anlaşılan şehir Haçlı seferleri sırasında zaman zaman ordu karargâhı olarak kullanıldı. Artuklu Necmeddin İlgazi, Muharrem 513'te (Nisan 1119) Kinnesrîn'den Hârim, Ruc ve Cebeli-sümmâk'e akınlar düzenledi. Ardından İmâdüddin Zengî'nin kumandanlarından Savar burayı üs edindi. 529'da (1135) Trablus Kontu Pons şehri kuşattıysa da İmâdüddin Zengî'nin yaklaşması üzerine kuşatmaya son verdi. Bu tarihlerden itibaren Kinnesrîn artık iyice harabelerin arasında kalan küçük bir köye dönüştü; buradan geçen seyyah ve coğrafyacılar, eskiden mâmur ve müstahkem bir şehir olan bu cünd merkezinin sıradan bir köy haline geldiğini söylemektedir. XIII. yüzyıl müelliflerinden Yâkût el-Hamevî, kendi zamanın-

da burada vergi memurlarının ve ticaret kervanlarının konakladığı tek bir hanın bulunduğu bahseder (*Mu'cemû'l-büldân*, IV, 404). Kinnesrîn, günümüzde de sur kalıntıları ile kuzeybatısındaki yüksek mevkiye bulunan kale kalıntıları arasında yer alan küçük bir köyden ibarettir ve buraya sadece kuzeyindeki Sâlih peygambere atfedilen -aslında Emîr Sâlih b. Ali b. Abdullah b. Abbas'a ait olan- bir türbeden dolayı bazı hacı kafileleri uğramaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Belâzûrî, *Fütûh* (Rıdvân), s. 139-145, 150-154; İbnü'l-Fakih, *Kitâbü'l-Büldân* (nşr. Yûsuf el-Hâdî), Beyrut 1996, s. 160-164; İbn Hurdâzbih, *el-Mesâlik ve'l-memâlik*, s. 228-229; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), II, 149; III, 106; IV, 161; IX, 176; İbn Havkal, *Şüretü'l-arz*, Leiden 1967, s. 177-179; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsım* (nşr. Gâzî Tuleymât), Dimaşk 1980, I, 142-143; Nâsır-ı Hüsrev, *Sefernâme* (nşr. Yahyâ el-Haşşâb), Beyrut 1983, s. 45; İbn Cübeyr, *er-Rihle*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübânî), I, 179-180; Yâkût, *Mu'cemû'l-büldân*, Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), II, 206-207, 282-286; III, 312; IV, 165, 403-404; İzzeddin İbn Şeddâd, *el-A'lâku'l-haîre fi zikri ümerâ'i's-Şâm ve'l-Cezîre* (nşr. Yahyâ Zekeriyâ Abbâre), Dimaşk 1991, I/2, s. 40-43; İbn Battûta, *Tuhfetü'n-nûzzâr*, I, 91; İbnü'l-Adîm, *Buğyetü'l-taleb* (Zekkâr), I, 65-77, 108, 137-138; Himyerî, *er-Ravzü'l-mî'târ*, s. 473-474; G. Demombynes, *La Syrie à l'époque des mamelouks*, Paris 1923, s. 30, 82-96; R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique*, Paris 1927, s. 181-182, 432-436, 450-467, 476-477; Cl. Cahen, *La Syrie du nord*, Paris 1940, s. 134, 155, 285, 291, 350, 352; E. Honigmann, *Bizans Devletinin Doğu Sınırı* (trc. Fikret İşıltan), İstanbul 1970, s. 9, 14, 93, 112; a.mlf., "Kinnesrîn", *İA*, VI, 711-713; Necde Hammâş, "el-Ecnâd ve idâretühâ", *Bilâdu's-Şâm fi'l-ahdi'l-ümevî*, Amman 1989, s. 285-301; N. Ziyâde, "el-Merâkizü'l-idâriyye ve'l-askeriyye fi bilâdi's-Şâm fi'l-âsri'l-ümevî", *a.e.*, s. 303-314; N. Eliséeff, "Kinnesrîn", *EJ* (Fr.), V, 126-128.



İSMAİL YİĞİT

KINTÂR

(bk. KANTAR).

KIPÇAKLAR

Batı Göktürk topluluklarından bir Türk kavmi.

Kıpçaklar'ı Bizanslılar ve Latinler "Kumanos, Cumanus, Komani", Ruslar "Polovets Kıpçakı" (Ferganskiye), Almanlar ve diğer Batılı milletler "Falben, Valani, Pallidi", Ermeniler "Khartes", Macarlar "Kun" adlarıyla zikretmişlerdir. Bu adların ortak

anlamı "sarı, sarımsı, solgun"dur. İslâm kaynaklarında "Kıbcâk, Kıbşâk, Kıpçak", Gürcü kaynaklarında "Kıfşak, Hıfşah" şekillerinde geçen kelimenin etimolojisi hakkında kesin bir sonuca varılamamıştır. Kıpçaklar'ın adının ilk defa geçtiği Rus yıllıklarında Türkmen, Peçenek ve Uzlar'la aynı kavimden oldukları vurgulanmaktadır.

Kıpçaklar da Peçenek ve Uzlar gibi Güneydoğu Avrupa bozkırlarında bir devlet kuramamışlar, daha çok kavmi esaslara göre birleşmiş topluluklar halinde yaşamışlardır. Kaynaklarda çoğunlukla Kumanlar adı altında zikredilen Kıpçaklar, İrtiş boylarındaki Kimekler'in İsim-Tobol vadilerinde oturan bir koldur. XI. yüzyılın son yarısında ikili federasyon halinde yaşayan Kimekler'de idarecilik görevi Kıpçak kolundaydı. Balkaş'tan İrtiş'e kadar olan bölgeye hükmeden Kıpçaklar güneyden gelen Kunsarlar'ın kendilerine katılmasıyla daha da kuvvetlendiler, ancak büyük bir ihtimalle doğudan K'i-tan baskısı, yer ve otlak darlığı sebebiyle İdil (İtil) nehri üzerinden Batı'ya yöneldiler. Önlerindeki Uz (Oğuz) kitlelerinin 1048'de Balkanlar'a çekilmesi üzerine de Güney Rusya'ya geldiler. Rus yıllıklarında ilk defa 1054 yılında "Polovtsi" adıyla zikredilen Kıpçaklar bu dönemde hâkimiyet sahalarını Dinyepr'e kadar genişlettiler. Doğuda Kıpçak adı muhafaza edilirken Batı'da yukarıda anılan adlarla tanındılar.

1061'den itibaren Kıpçaklar Rus bozkırlarını ele geçirmeye başladılar. 1078'de Bizans'a isyan eden Peçenekler'le birlikte Edirne'yi muhasara ettiler. Bu tarihten itibaren 1083-1096 ve 1109-1114 yıllarında Bizans'a karşı akınlar yaptılar. Hâkimiyetlerini, 1080'lerde Don-Dinyestr havzası başta olmak üzere Balkaş gölü-Talas yöresinden Tuna ağzına kadar yaydılar. Kafkaslar'da Kuban bölgesini de içine alan bu arazi kuzeyde Oka-Sura nehirleri boyuna, yani İdil Bulgarları sınırına kadar uzanıyordu. Doğu Avrupa-Batı Sibirya bozkır bölgelerinin tamamını kapsayan Kuman-Kıpçak sahası o zamandan itibaren İslâm kaynaklarında "Deşt-i Kıpçak" (Kıpçak Bozkırı) adıyla anılmıştır. Rus, Bulgar, Alan, Burtas, Hazar ve Ulahlar'ın Kıpçak tâbiyetinde yaşadıkları bu devirde Kıpçak ülkesi Orta Asya, İtil-Yayık, Don-Donets, Aşağı Dinyepr ve Tuna adlı beş bölgeye ayrılmıştı. Kıpçaklar bu bölgelerde kendi başbuğlarının idaresinde yaşıyorlardı.

1091'de Macaristan'a, 1092'de Lehistan'a giren Kıpçaklar 1093'te Bizans topraklarında göründüler. Ruslar 1103'te Kıpçaklar'a karşı büyük bir başarı kazandılar, Kıpçaklar da buna 1105-1111 yılları arasında kısa aralıklarla şiddetli akınlar halinde cevap verdiler. Tuna Kıpçakları'nın bir kısmı Macaristan'a giderken Dinyepr Kıpçakları, Pereyaslav Knezliği'ne karşı hücumla geçtiler (1177-1179). Kiev civarına akın eden Aksu nehri boyundaki Kıpçaklar, Kiev Knezi Svyatoslav idaresinde bütün güney Rus knezliklerinin birleşerek meydana getirdikleri orduya mağlup oldular (1184). Bu sefere katılmayan Novgorod-Seversk Knezi Igor Svyatoslaviç 1185 yılında Kıpçaklar'a karşı sefere çıktı, ancak Aşağı Don sahasındaki Kayalı ırmağı kıyısında kuşatılarak imha edildi. Rus edebiyatının şaheseri olarak kabul edilen "İgor Bölüğü Destanı"nda Igor Svyatoslaviç'in bu seferi anlatılmaktadır.

Rus knezleri, Kıpçaklar'ın yardımlarını sağlamak ve nüfuz elde etmek amacıyla Kıpçak başbuğlarının kızlarıyla evlenmişlerdir. Kıpçak başbuğu Atrak'ın güzelliğiyle meşhur olan kızının Gürcü Kralı Bagratlı II. David ile evlenmesinden sonra Don-Kuban boyundaki Kıpçaklar'la Gürcüler arasında yakın münasebetler kuruldu. Gürcü kralı 1118'de Çoruh, Kür dolaylarına yerleşen Kuman Kıpçakları'ndan 40.000 kişilik mükemmel bir atlı ordu oluşturdu. Gürcüler, bu atlı Kıpçak kuvvetleri sayesinde Anadolu Selçukluları'nın hücumlarına karşı koydular. Şirvan, İran ve İrminiye'ye başarılı seferler düzenlediler.

Kıpçak başbuğu Atrak 1125'te Gürcistan'dan yurduna döndü. Ancak kendisiyle beraber Gürcistan'a giden Kıpçaklar'ın büyük bir kısmı geri dönmeyip orada kaldı ve çeşitli yerlere yerleştirildi. Doğu Anadolu'da Çıldır gölü çevresindeki Kıpçaklar bunların torunlarıdır. Gürcistan'a gittikleri için Don boylarını tamamen, Kuban bölgesini de kısmen boşaltan Kıpçaklar'dan Kırım yarımadasında kalanlar bölgedeki şehirlere yerleşerek ticaret hayatına atıldılar ve bazı küçük kasabalar kurdular.

Anadolu Selçukluları, 1221 yılında Karadeniz'in büyük ticaret merkezi olan Kırım'daki Suğdak (Sudak) şehrini zaptedince Kıpçak ve Rus kuvvetleri şehri geri almak için birlikte hareket ettiler de Selçuklu müdafaası karşısında başarılı olamadılar.

Kıpçaklar, doğudan gelen Moğol istilâsı karşısında Ruslar'la yeniden askerî iş birliği yapmalarına rağmen 1223 yılında meydana gelen Kalka savaşında Cebe-Noyan ile Sübütaı kumandasındaki iki Moğol askerî tümenine mağlup olmaktan kurtulamadılar.

1238'de Rusya'nın kuzeyi tamamen Cengiz'in torunu Batu Han'ın eline geçti. Kıpçaklar Moğol ordusu karşısında tutunamadılar. Başbuğ Köten kumandasındaki Kıpçak kuvvetleri Don ve Donets havzasında darmadağın oldu, kaçabilenler Macaristan'a sığındılar (1239). Kıpçaklar'ın büyük bir kısmı Moğol istilâsı sırasında İdil Bulgarları'nın topraklarındaki ormanlık sahaya gittiler. Bu olay, eski İdil Bulgar yurdunun büsbütün Kıpçaklaşmasında büyük bir rol oynadı. Kıpçak ülkesi Moğol istilâsına uğrayıp bölgede Altın Orda Devleti'nin kurulmasından sonra (1241) Kıpçaklar'ın hiçbir rolü ve kuvveti kalmadı. Bazı Kıpçaklar Moğol İmparatorluğu'nda önemli görevlerde bulundular.

Başlangıçta Selçuklular'a bağlı iken bağımsız bir hüviyet kazanan Irak'taki Kıpçakoğulları hâkimiyeti bazan bağımsız, bazan da Musul Atabegliği'ne veya Eyyûbîler'e bağlı bir şekilde VII. (XIII.) yüzyılın sonlarına kadar sürmüştür. Arap-İslâm devletlerinde uygulanan saray muhafız kıtalarında Türkler'den oluşan birliklerin kullanılması usulü Eyyûbîler'de de uygulanmış, Kıpçak ve Oğuz gençleri bu amaçla eğitilmiş, askerî güç onlardan oluşan birliklerin elinde toplanmıştır. İzzeddin Aybeg'in Mısır'da 1250'de Eyyûbîler sülâlesine son vererek yerine kendisini sultan ilân etmesiyle kurulan Memlükler Devleti kısa bir süre sonra Kuman-Kıpçak unsurunun eline geçmiştir. Bu devletin sultanları da Kıpçak asıllıdır.

Diğer göçebe Türkler'de olduğu gibi başlangıçta şamanist olan Kıpçaklar'ın bir kısmı zaman içerisinde Hristiyanlığı benimseyerek özellikle Ortodoks kilisesine bağlanmışlar, bir kısmı da Kırım, Kafkaslar ve İdil Bulgarları ülkesinde görüldüğü gibi müslüman olmuşlardır.

Özbekistan'da Fergana vadisinde yaşayan Kıpçaklar'ın sayısı 1926 nüfus sayımına göre 33.502 kişi idi (günümüz istatistikleri bu konuda sayı vermemektedir). Özbek ve Kırgızlar arasında birer büyük kabile, Başkırt ve Nogaylar arasında ise daha küçük gruplar bugün Kıpçak adını taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- Hudûdü'l-âlem* (trc. V. Minorsky), London 1937, s. 315-317, 453; Pl. Braçkov, "Opit İsledovaniya o Kumanah ili Polovtsah", *Zapiski Odessogo Obşestva İstorii i Drevnosteyi*, Odesa 1877, X, 114-130; P. V. Golubovskiy, *Peçenegi, Torki Polovtsi do Naşestviya Tatar*, Kiev 1883-84; a.mlf., "Polovtsi v Vengrii", a.e., XXIX/12 (1889), s. 35-56; N. Ya. Aristov, *O zemle Polovetskoy*, Kiev 1877; C. G. Kuun, *Codex Cumanus*, Budapest 1880; W. Bang, *Zu der Moskauer Polowzischen Wörteliste*, Belçique 1916; W. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler*, İstanbul 1927, s. 134-237; a.mlf., "Noviy trud o Polovtseh", *Russkaya İstoriçeskaya Jurnal*, VII, Moskova 1921, s. 138-156; D. Rasovskiy, "K Voprosu o Proishojdenii Codex Cumanicus", *Seminarij Konakovianum*, Prag 1929, III, 193-214; A. İ. Popov, *Kıpçaki i Rus*, Moskova 1949, s. 94-119; *Povesti Vremennih Let*, Moskova-Leningrad 1950; L. Rasonyi, *Tarih-te Türklük*, Ankara 1971, s. 136-155; a.mlf., "Tuna Havzasında Kumanlar", *TTK Belleten*, III/11-12 (1939), s. 401-422; a.mlf., "Kuman Özel Adları", *TKA*, III-VI (1969), s. 71-144; C. A. Pletnëva, "Peçenegi, Torki i Polovtsi v Yujnorusskih Stepyah", *Materiali i İssledovaniya po Arheologii CCCP*, Moskova-Leningrad 1958, LXII, 151-256; a.mlf., "Polovetskaya Zemlya", *Drevne-Russkie Knyajestva X-XIII v.*, Moskova 1975, s. 260-300; A. Yu. Yakubovskiy, *Deşt-i Kıpçak (Polovetskaya Step) v XI-XIII vv.*, Leningrad 1967; Akdes Nimet Kurat, *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara 1972, s. 71-97; B. E. Kumekov, *Gasudarstvo Kimakov IX-XI vv. po Arabskim İstoçnikam*, Alma Ata 1972; S. M. Ahinjanov, "Ob Etničeskom sostave Kıpçakov Srednevekovogo Kazakistana", *Proşloe Kazahstana po Arheologičeskim İstoçnikam*, Alma Ata 1976, s. 81-93; Mustafa Kafalı, *Altın Orda Hanlığının Kuruluş ve Yükseliş Devirleri*, İstanbul 1976, s. 11-47; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1983, s. 185-196; a.mlf., "Türkler", *İA*, XII/2, s. 204-209; Fahrettin Kırzioğlu, *Yukarı-Kür ve Çoruh Boyları'nda Kıpçaklar*, Ankara 1992; P. Pelliot, "A Propos des Comans", *JA*, XI, serie, XV/1 (1920), s. 125-185; A. B. Boswell, "The Kipchak Türk", *The Slovenic Review*, VI, London 1927, s. 109-145; Gy. Miskolczy, "A Kunok Ethnikumához", *Törteneti Szemle*, VII, Budapest 1918, s. 23-52; A. Ponomarov, "Kuman-Polovtsi", *Vestnik Drevney İstorii*, III/4, Moskova 1940, s. 58-82; R. R. A., "Kıpçak", *İA*, VI, 713-716; G. Hazai, "Kıpçak", *El2* (İng.), V, 125-126.



MUALLÂ UYDU YÜCEL

Kıpçak Türkçesi. Kıpçak kavim adının ilk geçtiği yer, İl İtmış Bilge Kağan'ın (747-759) mezarının bir parçası olduğu tahmin edilen Şine-Usu yazıtındaki "türük kıpçak elig yıl olurmış" ibaresidir. Kumanlar ve Kıpçaklar, VIII. yüzyılda Göktürk Devleti'nin batı bölgelerinde yaşayan Türk boylarındandı. VIII-XII. yüzyıllar arasında ki çeşitli savaş ve göçler sonunda Kıpçak adı altında birleşen Türk boyları Avrupa'

da Kuman adıyla anılmaya devam etmiştir. XII. yüzyıldan bu yana Kuman ve Kıpçak adları aynı halkı göstermektedir.

Kıpçaklar'ın önderliğinde oluşan kavimler birliğinin içinde başta Kanglılar ve Kimlekler olmak üzere birçok Türk boyu bulunmaktaydı. Ancak bu kavimler çok yayılmış olduklarından bir siyasî birlik olarak ortaya çıkamamışlardır. Kıpçaklar'ın göçlerinden sonra, "Deşt-i Kıpçak" denilen bu ilk yerlerinden günümüze ulaşan yegâne eser *Codex Cumanicus* adlı derlemidir. XII. yüzyılın ortalarına doğru Moğol akınlarının çoğalmasıyla birlikte yayılma ve dağılma da hızlanan Kıpçaklar, büyük bir kısmı Macaristan'da olmak üzere çeşitli Balkan ve Kafkas halkları içinde erimiş ve tarih sahnesinden çekilmiştir.

Kıpçak Türkçesi, Batı Türkçesi'nin kuzey grubuna mensup olmasına rağmen asıl gelişmesi bir başka bölgede, güney grubunun yayıldığı sahanın da güneyinde Mısır ve Suriye'de meydana gelmiştir. Bunun sebebi, pek çok Kıpçak gencinin köle ve cârîye olarak satılması suretiyle bilhassa XIII ve XIV. yüzyıllarda Ön Asya ve Mısır'a gelmiş olmasıdır. Türkmen, Altın Orda ve Hârizm'den gelen Türkler de bu bölgede önemli bir nüfusa sahipti. Bütün bu Türk boyları, zamanında kendi coğrafyalarında oluşturamadıkları devlet, medeniyet ve kültür merkezlerini yabancı bir muhitte oluşturmayı başarmışlardır.

Orta Türkçe döneminde Türk dilinin Batı kolunu Kuman-Kıpçak ve Oğuz boylarına mensup olan Türkler'in lehçeleri meydana getirir. XIII. yüzyılda teşekkül eden ve değişik dil özellikleri gösteren yeni yazı dillerinin ortaya çıkışı, o zamanki yazı dili Karahanlı Türkçesi ile (Hâkâniye Türkçesi) farklı özelliklere sahip olan Oğuz ve Kıpçak gibi Türk boylarının batıya doğru göçleri ve farklı bölgelere yayılmasıyla daha da belirgin hale gelmiştir. Kıpçaklar uzun süre Türkmenler'le birlikte yaşadıklarından Kıpçak Türkçesi ile Türkmen Türkçesi arasında çok yakın ilişki vardır. Kıpçak Türkçesi hakkındaki en eski bilgiler Kâşgarlı Mahmud'un *Divânü lügati't-Türk*'ünde Oğuz Türkçesi ile birlikte geçer. Bu bilgilerden iki lehçenin birbirine benzediği anlaşılmaktadır. Bu lehçeleri konuşan gruplardan birinin zamanla kuzeye, diğerinin güneye göç ederek ayrı siyasî teşkilât ve sınırlarla birbirinden uzaklaşmaları iki lehçede bazı farkların meydana gelmesine yol açmıştır. Ancak Mısır'da bu iki Türk kavminin

yeniden bir araya geldiği dönemlerden kalan dil yâdigârlarında Türkmen ve Kıpçak Türkçesi özelliklerinin kesin olarak ayırt edilmesinde çeşitli güçlükler ortaya çıkmıştır. XIII. yüzyıldan itibaren Suriye ve Mısır'da Memlük Kıpçakçası ile yazılan bu eserlerin dili tam bir birlik göstermez. Bazı eserler için yazarları "Türkçe, halis Türkçe, Kıpçakça, Türkmence" gibi tabirler kullanmışlardır. Bunlarla ne kastedildiği, aralarındaki farklılıkların ne olduğu tam olarak açıklanamamıştır.

Kıpçak Türkçesi'nin başlıca dil özellikleri şöylece sıralanabilir: 1. Bilinen sekiz ünlünün yanında bérme / birmek "vermek", éşitme / işitme, béy / biy "bey" gibi kelimelerde görülen ikili şekiller kapalı "e"nin varlığına işaret eder. 2. İç ve son sesteki "ğ / g"ler v olur: ağır > avur, bağlamak > bavlamak, tögme / tövme "dövmek". 3. İç ve son sesteki "d / d'"ler y olur: ađak > ayak, kedme / keyme "giymek". 4. Birden çok heceli kelimelerin sonundaki "ğ / g"ler çoğunlukla düşer: bitig > bit "kitap, yazı", katig > katı. 5. Olumsuzluk için "ermez / ermes" yerine daha çok "degül" kullanılır. 6. İlgî hali eki daima -nıñ / -nirñ (zamirlerde -ıñ / -iñ) şeklindedir.

Kıpçak dili yâdigârları bugün üç grupta incelenmektedir. a) **Karadeniz'in Kuzeyinde Yazılanlar** (Latin harfli metinler). *Codex Cumanicus*. Yerleşik bir medeniyet kuramayan bozkır Kıpçaklar'ından bugüne ulaşan yegâne eser olan *Codex Cumanicus* Venedik'te Saint Marcus Kütüphanesi'nde bulunmaktadır (Cod. Marc. Lat. DXLIX). Gotik harflerle yazılan eserin birinci kısmının ilk satırlarında görülen 1303 yılının istinsah tarihi olduğu, telifinin ise 1294 yılında gerçekleştirildiği tahmin edilmektedir. Kuman ve Tatar Türkçesi ile yazıldığı çeşitli yerlerinde belirtilen eser biri elli beş, diğeri yirmi yedi varaklık iki defterin tek ciltte birleştirilmesinden meydana gelmiştir. Latince, Farsça ve Kuman Türkçesi sözlükten oluşan ilk defterde Latince bir girişten sonra bazı gramer kuralları ve muhtelif konularla ilgili kelimeler Latin alfabesine göre sıralanmıştır. Ancak Latince'den daha çok İtalyanca'ya yakın olduğu için bu kısma İtalyanca Codex denir. Bu kısmın İtalyan tüccarları tarafından yazıya aktarıldığı sanılmaktadır. Kuman Türkçesi-Almanca sözlükle başlayan ikinci defter Hristiyanlığa dair Kuman Türkçesi ile dua, ilâhî ve kırk yedi adet bilmeceyi ihtiva eder. Metinler Latin, Gotik ve bazan Yunan harfle-

riyle yazılmıştır. Hristiyan ilâhilerinin Alman misyonerleri tarafından Kuman Türkçesi'ne tercüme edildiği tahmin edilmektedir. Bu bölüme de Almanca Codex denir ve muhtemelen Fransisken tarikatına bağlı Alman rahipleri tarafından yazıya aktarılmıştır. *Codex Cumanicus*'tan bazı parçaları 1828'de M. J. Klaproth, tamamını ise 1880'de Geza Kuun Latince tercüme ve açıklamalarla yayımlamış, daha sonra Kaare Grønbech bir cilt faksimile (1936), bir cilt sözlük (1942) olmak üzere eserin kolay yararlanılabilecek bir neşrini gerçekleştirmiştir. Eser üzerinde ayrıca Wilhelm Radloff, Willy Bang Kaup, Gyula Nemeth, Annemaria von Gabain ve Andreas Tietze gibi Türkologlar'ın çeşitli çalışmaları bulunmaktadır.

b) **Ermeni Kıpçakçası** (Ermeni harfli metinler). XI. yüzyılın ortalarında Ermeni Bagratlılar Devleti'nin yıkılması üzerine Ermeniler'in büyük bir kısmı kuzeye doğru Kıpçaklar'ın faal olduğu bölgelere gelip yerleşerek burada bir cemaat oluşturdular. XIII ve XIV. yüzyıllarda bölgede sayıları daha da artan Ermeniler, Kıpçaklar'la olan sıkı temasları ve siyasî, ticarî sebepler dolayısıyla kiliselerinde ve resmî yazışmalarında Kıpçak Türkçesi'ni kullanmaya başladılar. Ermeni Kıpçakçası'na ait dil malzemesi, 1559-1664 yıllarına ait Kamanez-Podolsk Ermeni cemaatine ait çeşitli dosya ve evraklardır. 1943 yılına kadar Ukrayna'nın Kiev şehrinde muhafaza edilen bu dil malzemesi 1944'te Almanlar'ın geri çekilmesi sırasında çıkan yangınlarda yok oldu. Bunlardan sadece 1930 yılında T. I. Hrunin'in transkripsiyonla çevirdiği metinler günümüze ulaştı. Ayrıca Viyana, Venedik, Paris, Breslau ve Krakow kütüphanelerinde Ermeni Kıpçakçası ile yazılmış yirmi sekiz adet yazma bulunmaktadır. Bu yazmalarla ilgili M. Levicki, Omeljan Pritsak, E. Tryjarski, R. Kohnowa, Jean Deny, E. V. Sevortyan ve R. Daşkaviç gibi araştırmacıların çeşitli yayınları bulunmaktadır.

c) **Mısır ve Suriye'de Kıpçak Türkçesi ile Yazılan Eserler** (Arap harfli metinler). Anadolu Türkçesi ve Çağatay Türkçesi'ne nisbetle daha sınırlı sayıda olsa da Memlük Kıpçak eserlerinin Türk dili tarihinde ayrı bir yeri vardır. Gazneli ve Selçuklu devletlerinde idareci sınıfın dili olarak pek rağbet görmeyen Türkçe, Memlük Devleti'nde esaslı bir önem kazandı. Arapça konuşan halkın Türkçe'yi öğrenmesini kolaylaştırmak için çeşitli Türkçe eserler ya-

zıldı, Arapça ve Farsça'dan tercümeler yapıldı. Memlûk emîr ve sultanlarının kütüphaneleri için bazı Türkçe eserler istinsah edildi. Memlûk-Kıpçak eserlerinin dili asıl Memlûk Kıpçakçası, asıl Oğuz Türkçesi ve Kıpçak-Oğuz karışımı bir dil olmak üzere üç grupta incelenmektedir. Bu alanda yazılmış eserler üç grup altında incelenebilir:

A) Lugat ve Gramer Kitapları. 1. *Kitâb-ü'l-İdrâk li-lisâni'l-etrâk*. Araplar'a Türkçe'yi öğretmek amacıyla Ebû Hayyân el-Endelüsî tarafından yazılan eser 1312'de Kahire'de tamamlanmıştır. İstanbul'da biri Beyazıt Devlet (Velîyyüddin Efendi, nr. 2896), diğeri İstanbul Üniversitesi (AY, nr. 3856) kütüphanelerinde olmak üzere iki yazma nüshası bulunan kitap Selânikî Mustafa Bey (İstanbul 1309) ve Ahmet Caferoğlu (İstanbul 1931) tarafından yayımlanmıştır. 2. *Kitâb-ı Tercümân-ı Türkî ve Acemî ve Muga-lî*. Müellifi bilinmeyen eser 1343 yılında yazılmıştır. Tek yazması Hollanda'da Leiden Akademi Kütüphanesi'nde bulunan kitabı Martinus Theodorus Houtsma (Leiden 1894) ve Abjan Kurşjanov (Alma-Ata 1970) neşretmiştir. 3. *Kitâbü't-Tuhfeti'z-Zekiyye fi'l-lugati't-Türkiyye*. Mukaddimesinde Kıpçak Türkçesi ile yazıldığı belirtilen eserin Mısır'da 1425 yılından önce kaleme alındığı tahmin edilmekte, ancak müellifi bilinmemektedir. Tek yazması Beyazıt Devlet Kütüphanesi'dedir (Velîyyüddin Efendi, nr. 3092). Tıpkı basımı Tibor Halasi-Kun tarafından yapılan kitabın (Budapest 1942) neşrini Besim Atalay gerçekleştirmiştir (İstanbul 1945). 4. *Kitâbü Bulgatî'l-müşâtâk fi lugati't-Türk ve'l-Kıfçak*. 1451 yılından önce yazılan eserin müellifi Ebû Muhammed Cemâleddin Abdullah et-Türkî'dir. Tek nüshası Paris Bibliothèque Nationale'de bulunan eser (Suppl. Turcs, nr. 293) Ananiasz Zajaczkowski tarafından biri isimler, diğeri fiiller olmak üzere iki cilt halinde yayımlanmıştır (Varşova 1938-1954). 5. *el-Kavâninü'l-küllîyye li-zabti'l-lugati't-Türkiyye*. XV. yüzyılın başlarında Kahire'de yazılan ve müellifi bilinmeyen bu eserin tek yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Şehid Ali Paşa, nr. 2659). Kilisli Muallim Rifat'ın (Bilge) neşri (İstanbul 1928) esas alınarak bazı gramer özellikleri ve fihristi S. Telegdi tarafından bir makale halinde yayımlanmış ("Eine Türkische Grammatik in Arabischen Sprache aus dem XV. Jhdt.", KCS.A, I/3 [1937], s. 282-329), daha sonra Arapça kısımlarının tercümesi, örnekler ve gramer terimleri

dizini yapılarak tıpkı basımı ile birlikte bir yayımı daha gerçekleştirilmiştir (Recep Toparlı v.dğr., Ankara 1999). 6. *eş-Şüzürü'z-zehebiyye ve'l-kitâbü'l-Ahmediyye fi'l-lugati't-Türkiyye*. Molla Sâlih tarafından 1619'da Mısır'da yazılan eseri Besim Atalay yayımlamıştır (İstanbul 1949). 7. *Kitâbü'd-Dürreti'l-mudîa fi'l-lugati'l-Arabiyye ve't-Türkiyye*. Yazarı bilinmeyen ve iki yazması olan eseri (Floransa Bibliotheca Medicea Laurenzia, Orient, nr. 130; TSMK, FY, nr. 296) Ananiasz Zajaczkowski 1963 yılında ilim âline tanıtmış ve üç makale halinde yayımlamıştır (Chapitres choisis du vocabulaire arabe-kiptchak, "ad-Durrat al-mudîa fi'l-lugat at-Turkiya", *Roznik Orientalistyczny*, XXIX/1 [Warszawa 1965], s. 39-98; XXIX/2 [1965], s. 67-116; XXXII/1 [1969], s. 19-49).

B) Fıkıh Kitapları. 1. *Kitâbü'l-Fıkh*. Arapça bir fıkıh kitabının satır arası tercümesidir. Tek yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 1360) bulunan eserin mütercimi ve tercüme tarihi hakkında bilgi yoktur. Kitabın *Mukaddimetü'l-Gaznevî fi'l-İbâdât* adlı şerhin ikinci bir tercümesi olduğu anlaşılmaktadır (Demirci, X/1 [1992], s. 133). 2. *Kitâb fi'l-Fıkh bi-lisâni't-Türkî*. Müellifi bilinmeyen bu eserin 1421 yılından önce yazıldığı anlaşılmaktadır. Tek nüshası Millet Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Fezullah Efendi, nr. 1046). 3. *Kitâbü Mukaddimetü Ebi'l-Leys es-Semerkindî*. Kansu Gavri (1501-1516) adına Arapça'dan yapılan bir satır arası tercüme olup tek yazması Süleymaniye Kütüphanesi'ndedir (Ayasofya, nr. 1451). 4. *İrşâdü'l-mülûk ve's-selâtin*. Yine Arapça'dan yapılan satır arası tercümelerden olan eserin mütercimi bilinmemektedir. 1387'de İskenderiye'de tamamlanan kitabın tek yazması Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (Ayasofya, nr. 1016). 5. *Şerhu'l-Menâr*. Mukbil b. Abdullah tarafından Arapça'dan Türkçe'ye çevrilip şerh edilen eser 1402'de Mısır'da yazılmıştır. Kitabın Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler (Orhan Gazi-Haraçcıoğlu, nr. 697), Süleymaniye (Lâleli, nr. 757, 792; Kılıç Ali Paşa, nr. 314) ve Nuruosmaniye (nr. 1367) kütüphanelerinde çeşitli nüshaları bulunmaktadır. 6. *Mukaddimetü'l-Gaznevî fi'l-İbâdât (ez-Ziyâ'ü'l-ma'nevî) Tercümesi*. İbnü'z-Ziyâ el-Mekkî'nin (ö. 854/1450) *ez-Ziyâ'ü'l-ma'nevî 'ale'l-Mukaddimetü'l-Gaznevî* adıyla kaleme aldığı şerhin tercümesidir. Eserin tek yazması Süleymaniye Kütüphanesi'n-

de kayıtlı olup (Reisülküttâb Mustafa Efendi, nr. 398) tercüme edenin adı ve tarihiyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Konya Yûsuf Ağa Kütüphanesi'nde (nr. 5409) Kıpçak Türkçesi ile yazılmış baş kısmı eksik bir fıkıh kitabı mevcuttur.

Bunların dışında Memlûk-Kıpçak Türkçesi ile yazılmış *Kitâb fi Riyâzâtî'l-hayl*, *Münyetü'l-guzât*, *Baytaratü'l-vâzih* ve *Kitâb fi ilmi'n-nüşşâb* gibi eserler de bulunmaktadır. Bu sahada kaleme alınan edebî eserlerden biri Kutb'un 1341-1342 yıllarında Türkçe'ye çevirdiği *Hüsrev ü Şîrin*, diğeri ise Seyf-i Sarâyî'nin 1391'de Mısır'da tercüme ettiği *Kitâb Gülistân bi't-Türkî* adlı *Gülistân* tercümeleridir (bk. GÜLISTÂN). *Hüsrev ü Şîrin* hem Hârizm-Altın Orda hem de Kıpçak Türkçesi dil özellikleri gösterirken *Gülistân* tercümesi yalnızca Kıpçak Türkçesi özellikleri taşımaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kutb'un Husrev ü Şîrin'i ve Dil Hususiyetleri (nşr. Necmettin Hacıeminoğlu), İstanbul 1968, neşredenin girişi, s. IX-XIV; *İrşâdü'l-mülûk ve's-selâtin* (haz. Recep Toparlı), Ankara 1992, neşredenin girişi, s. 3-28; Seyf-i Sarâyî, *Gülistân Tercümesi* (haz. Ali Fehmi Karamanlioğlu), İstanbul 1978, neşredenin girişi, s. I-XVIII; *et-Tuhfetü'z-Zekiyye fi'l-lugati't-Türkiyye* (nşr. Besim Atalay), İstanbul 1945, tercüme edenin girişi, s. V-XXII; *Münyetü'l-guzât* (haz. Mustafa Uğurlu), Ankara 1987, neşredenin girişi, s. 7-19; O. Pritsak, "Das Kiptschakische", *Ph. TF*, I, 74-87 (bu makalenin Türkçesi için bk. "Kıpçakça" [trc. Mehmet Akalın], *Tarihî Türk Şiveleri* [haz. Mehmet Akalın], Ankara 1979, s. 119-140); A. Bodrogligeti, "A Grammar of Mameluke-Kipchak", *Studia Turcica*, Budapest 1971, s. 89-102; Ahmet Caferoğlu, *Türk Dili Tarihi*, İstanbul 1974, II, 150-194; Ahmet Temir, "Kıpçak Edebiyatı", *TDEK*², III, 103-106; Ali Fehmi Karamanlioğlu, *Kıpçak Türkçesi Grameri*, Ankara 1994; a.mlf., "Kıpçaklar ve Kıpçak Türkçesi", *TDED*, XII (1963), s. 175-184; Necmettin Hacıeminoğlu, *Harezmi Türkçesi ve Grameri*, Ankara 1997, s. 8-19; Mustafa Öner, *Bugünkü Kıpçak Türkçesi*, Ankara 1998, s. XVI-XLI; Hayati Develi, "Şemsaddin Sami ve Yayımlanmamış Bir Eseri: Lehçe-i Türkiyye-i Memâlik-i Mısır", *Kayseri ve Yöresi Kültür, Sanat ve Edebiyat Bilgi Şoleni (12-13 Nisan 2001) Bildiriler*, Kayseri 2001, I, 251-254; O. Blau, "Über Volkstum und Sprache der Kumanen", *ZDMG* (1875), s. 556-587; W. Bang, "Über die Ratsel des Codex Cumanicus", *SBAW* (1912), s. 334-353; N. Asım Yazıksız, "Kıpçak Türkçesine Dair", *DEFM*, I/4 (1932), s. 380-388; T. Halasi-Kun, "Die Mameluk-kiptschakischen Sprachstudien und di Handschriften in Istanbul", *KCS.A*, III/1, Budapest 1940, s. 77-83; a.mlf., "Philologica I-III", *DTCFD*, V/1 (1947), s. 1-37; VII/2 (1949), s. 415-465; VII/4 (1949), s. 603-644; Abdülkadir İnan, "XIII-XIV. Yüzyıllarda Mısır'da Oğuz-Türkmen ve Kıpçak Lehçeleri ve 'Halis Türkçe'", *TDAY Belleten* (1953), s. 53-71; A. Zajaczkowski, "Mamelucko-Kipczacki Przeklad Arabskiego Traktatu Mukaddima

Abu-l-Lait as-Samarkandi", *RO*, XXIII/1 (1959), s. 73-99; a.mlf., "Un glossaire arabe kiptchak retrouvé", *UJAJ*, XXXV (1964), s. 369-383; a.mlf., "Le traité de l'art chevaleresque (furûsiya) en version mamelouk-kiptchak", *RO*, XXXIII/2 (1970), s. 21-66; J. Eckmann, "Memlûk Kıpçakçasının Oğuzlaşmasına Dair", *TDAY Belleten* (1965), s. 35-41; a.mlf., "The Mamluk-Kipchak Literature", *CAJ*, VIII (1963), s. 304-319 [makalenin Türkçe tercümesi için bk. "Memluk-Kıpçak Edebiyatı" [trc. Günay Karaağaç], *TDAY Belleten* [1986], s. 85-99]; Ya. R. – Tryjarski Daskevici, "Armjano-kypcakskie predbracnye dogovory iz L'vova (1598-1638)", *RO*, XXXIII/2 (1970), s. 67-107; A. Azmi Bilgin, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Kanşık Dil Unsurları Taşıyan Eserler ve Dil Özellikleri", *TDA*, sy. 69 (1990), s. 63-76; Jale Demirci, "Memluk-Kıpçak Edebiyatına Katkılar", *TDe*, X/1 (1992), s. 131-142; S. G. Klyastorniy, "Runik Abidelerde Kıpçaklar" (trc. Eşref Bengi Özbiçen), *TDA*, sy. 89 (1994), s. 31-41.



AZMI BİLGİN
NECMETTİN HACIEMİNOĞLU

KIPTİLER

Mısır'ın yerli ve hristiyan halkı için kullanılan isim.

Kıbt, Grekler'in Mısırlılar veya Nil deltası sakinleri için kullandığı **aigyptos** kelimesinin kökünü teşkil eden **gyptin** Arapça karşılığıdır. Gypt kökü Batı dillerindeki **egypt** ve **coptun** da aslını oluşturmaktadır. Aigyptos kelimesinin Memphis şehrinin sıfatı olan Hia-Kua-Ptah (ilâh Ptah'ın evi) adından geldiği ileri sürülmüştür. Kıbt kelimesinin ayrıca, Hz. Nûh'un torunlarından biri olduğu rivayet edilen Kuftaim'in isminden veya Antik Mısır'daki Koptos şehrinin adından türetildiği söylenmişse de yaygın kabule göre kıbt Grekçe'den gelmektedir. Bu kelime Mısırlılar veya Nil deltası sakinleri için kullanılmakta iken Hristiyanlığın Mısır'a girmesinden sonra Hristiyanlık Kiptîler'in dini olmuş, Kiptîler'le Hristiyanlık özdeşleşmiş, böylece Kiptî ismi Mısır'daki hristiyan halkı ifade etmeye başlamıştır. Nitekim VII. yüzyılda müslümanlar Mısır'ı fethettiklerinde burayı Dârülkıbt olarak tanımlamışlardır.

Hristiyanlığın ortaya çıktığı dönemlerde Filistin, Mısır ve Anadolu gibi bölgeler Roma İmparatorluğu'nun hâkimiyeti altında bulunuyordu. Havârilere devrinde bu dinin Antakya, Tarsus ve Efes yoluyla Roma'ya kadar götürüldüğü bilinirken Mısır'a giriş tarihi tartışmalıdır. Hristiyanlığın Mısır'da yayılış tarihini Kiptîler'in İncil yazarı Markos'a dayandırma gayretleri monofizit olmayan Batılı hristiyan

yazarlar tarafından uygun görülmemiştir (Leroy, II, 895). Ancak II. yüzyılda Hristiyanlığın Mısır'da, özellikle de İskenderiye'de yer ettiği kabul edilmektedir. Roma imparatorları I. Konstantinos ile Licinius'un 313 yılında Milan fermanını yayımlayarak Roma İmparatorluğu topraklarında Hristiyanlığa serbestlik tanımlarına kadar Mısır'da da hristiyanlar baskı altında yaşadılar. Bu dönemlerde Mısır'da İskenderiyeli Clement ve Origene gibi önemli hristiyan teologlar yetişmiştir. Zühde dayalı bir hayat tarzı, mistik düşünce, meditasyon gibi Hristiyanlık öncesi dönemdeki uygulamalar, başta çeşitli gnostik gruplar olmak üzere Ortadoğu'nun birçok dinî geleneğinde mevcut olmakla birlikte münzevi hristiyan keşişliğinin 270'lerde Mısır'da çöle çekilerek zâhidâne bir hayatı tercih eden Aziz Antony ile (Saint Antoine) başladığı kabul edilir. Manastır hayatına dayalı keşişliğin ise 320 yıllarında yine Mısır'da Pachomius (Pacôme) tarafından başlatıldığı ileri sürülür. Keşişlik Mısır'dan Sinâ yarımadasına, Filistin ve Suriye'ye de yayılmıştır. Mısır'da Pachomius'un kız kardeşi Mary'nin öncülüğünde kadınların da manastır hayatı yaşadığı ve bunun o dönemden itibaren yaygınlık kazandığı bilinmektedir. Bu manastırların çoğu zamanla yıkılmış olmakla birlikte Kahire'de Ebû Seyfeyn ve Aziz George manastırları günümüze intikal etmiştir.

Hristiyanlık her şeyden önce İsa Mesih anlayışı üzerine temellendirilen bir inanca sahip olduğu için İsa'nın kimliğiyle insanî ve ilâhî tabiatı meselesi ilk devirlerden itibaren asıl tartışma konusunu teşkil etmiş, bu alanda farklı görüşler, Arianşuluk, Nestûrlilik ve monofizitlik gibi i'tizâlî hareketler ortaya çıkmıştır. İlk dönemde kilisedeki yahudi kaynaklı Tanrı inancı, I. yüzyılın sonuna doğru Yeni Efâtuncu felsefenin etkisi ve yahudilerin yaşadığı toprakların dışında kalan Yunan-Roma kökenli insanları hristiyanlaştırma amacı sonunda değişikliğe uğramaya başlamıştır. Tanrı kavramı bir teslîs, diğeri Tanrı'nın enkarnasyonu olmak üzere İsa figürü ile ilişkilendirilmiş, bu gelişmeler İsa'nın yeryüzünde yaşarken bedene bürünmesinin insanî özelliğinin mi yoksa ilâhî özelliğinin mi ağır bastığı tartışmalarını gündeme getirmiştir.

Ancak Hristiyanlık tarihinde akide ile ve bilhassa İsa'nın tabiatıyla ilgili olarak uzun müddet sürecek olan tartışmalar

IV. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Antakya ekolünün takipçisi olup Kitâb-ı Mukaddes'i literal olarak yorumlayan Arius'un Mesih'in Tanrı ile aynı özü taşımadığı ve O'nun oğlu olmadığı, sadece bir insan ve Tanrı ile insanlar arasında bir aracı olduğu şeklinde özetlenebilecek olan görüşleri, IV. yüzyılın Doğu Roma topraklarındaki bütün kiliseleri etkisi altına alarak dinî birliği bozma yönünde ciddi bir tehdit unsuru haline gelmiştir. Bundan dolayı İznik Konsili'nce (325) Arius'un görüşleri reddedilerek kendisi aforoz edilmiş ve Mesih'in Tanrı ile aynı özden olduğu şeklindeki klasik Ortodoks telakki temel akide olarak benimsenmiştir (bk. İZNİK KONSİLİ).

Arianşuluk'tan sonra Nestûrlilik olarak bilinen yeni bir mezhep yüzünden kilise tekrar tartışma ortamına girmiştir. V. yüzyılda ortaya çıkan bu mezhebin kurucusu İstanbul Patriği Nestorius, İsa'da tanrılık ve insanlık unsurlarının birbirine karışmadan bulunduğunu ve yeryüzünde yaşarken İsa'da baskın olan unsurun insanlık olduğunu ileri sürmüştür. Maryem'i de Theotokos (tanrı taşıyan) değil Christokos (Mesih taşıyan) olarak nitelendirmiştir. Ancak İskenderiyeli Cyril, Ortodoks akideye aykırı kabul ettiği bu anlayışa karşı çıkmıştır. İmparator II. Theodosios'un emriyle düzenlenen Efes Konsili'nde (431) görüşlerine karşı çıkarılan Nestorius aforoz edilmiştir (bk. NES-TÛRİLER).

Efes Konsili'ndeki etkinlikleri sebebiyle Mısır piskoposlarının itibarı yükselmişti. İskenderiye kilisesi Antakya kilisesiyle mücadelelerinde bedenleşmiş oğulun ilâhî tabiatı üzerinde fazlaca durmuş, böylece İsa'nın beşerî tabiatı geri planda kalmıştı. Cyril'in fikirlerinden kaynaklanan İsa'nın Tanrı'nın oğlu olduğu ve ilâhî tabiatının bulunduğu şeklindeki monofizizm yaygınlık kazanmaya başlamıştı. Hatta İstanbul'da Eutyches, İsa'nın beşerî tabiatının ilâhî tabiatı içinde tamamen eridiğini iddia edecek kadar ileri de recede bir monofizizmi savununca zamanın İstanbul piskoposu Flavian tarafından sapıklıkla itham edilmişti. Ancak Cyril'in ölümü üzerine yerine İskenderiye piskoposu olan Dioscorus, Eutyches'in görüşlerine destek vermiştir. 449 yılında Efes'te gerçekleştirilen bir sinodda Dioscorus ve İskenderiyeli bazı din adamları monofizizmi kabul etmiş, Papa I. Leon da bu konsili "Haydutlar Konsili" olarak nitelendirmiştir. 451'de düzenlenen Ka-

dıköy Konsili'nde de İsa'da insanlık ve ilâhlık unsurlarının eş oranda bulunduğu şeklindeki Ortodoks anlayış teyit edilmiş, İskenderiye Piskoposu Dioscorus papa tarafından görevden alınmış, imparatorluk ve Doğu kiliseleri içinde İstanbul'un üstünlük kazanması Kiptîler'in monofizizmi millî bir kimlik unsuru olarak benimsemelerine yol açmıştır. I. Leon, Zenon, Basilikos, I. Anastasios ve I. Iustinos gibi imparatorlar söz konusu akide ihtilâflarını ortadan kaldırarak bir uzlaşma sağlamaya gayret etmişlerse de bunlar Kiptîler için baskı ve zulme dönüşmüş, onlar yine Doğu kiliseleri içinde monofizist inanca sahip özerk kilise statülerini korumaya devam etmişlerdir.

Mısır'ın müslümanlar tarafından fethi 639-642 yılları arasında tamamlanınca-yı kadar ülke Bizans İmparatorluğu'nun valileri tarafından müstemleke statüsünde yönetiliyordu. Gördükleri baskı, ödemek zorunda bırakıldıkları ağır vergiler sebebiyle Kiptîler müslümanları kurtarıcı gibi benimsemişlerdir. Fetihden sonra müslümanlar, Mısır'da Rum idareci ve askerlerinden oluşan Melkitler ile Kiptîler, Habeşliler ve diğer hristiyan topluluklar olmak üzere iki ayrı grupla karşılaşmışlardır. Kiptîler, ehl-i zimme statüsünde müslüman olmayanların verdikleri cizye ile yükümlü tutulmuşlar, canları ve malları müslümanlarca korunmuş, müslümanlarla beraber savaşa katılmaktan muaf tutulmuş olmakla birlikte yine de Rumlar'a karşı Amr b. Âs'a yardımcı olmuşlardır.

Hız. Ömer veya Hârûnürreşîd zamanında çıkarılan bir emirname gereği hristiyanlar müslümanlardan ayırt edilebilmeleri için farklı renkte elbise giyip farklı sarık sarmışlar, "gıyâr" denilen bir bez ve zünnar kullanmışlardır. Zamanla değişikliğe uğrayan bu uygulama Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa tarafından 1807'de yürürlükten kaldırılmış, 1816-1817'de tekrar uygulanmak istenmişse de başarılı olunamamıştır. Ancak Kiptî keşişleri siyah sarık kullanma âdetlerini günümüzde de sürdürmektedirler.

Kiptîler'in kilise ve manastır yaptırımlarının Hız. Ömer tarafından yasaklandığı şeklinde bazı iddialar bulunsa da kilise ve manastır binalarının tamir edildiği gibi yenilerinin de yaptırıldığı, hatta bu konuda devlet imkânlarından faydalandığı bilinmektedir. Melkitler tarafından önceleri Kiptîler'in elinden alınan kiliseleri

daha sonra kendilerine iade edilmiştir. Öte yandan müslümanların fetihden itibaren ibadetlerini yerine getirebilmek için bazı kiliselerden yararlandıkları da olmuştur.

Emevîler ve Abbâsîler döneminde Kiptîler din hürriyetine sahip olmuşlar, piskoposlar ruhanî meclislerini toplamışlar, valiler sadece patrik seçimine nezaret etmişlerdir. Ancak devlete zarar verme ihtimalinden dolayı Kiptî din adamlarının başka devletlerle ilişkiye girmelerine müsamaha gösterilmemiştir. Mervân b. Hakem'in Mısır'da Hulvân şehrini inşa ettiği, maliyeyi de oraya naklederek Kiptîler'i bu işte görevlendirdiği belirtilmektedir.

Eyyübîler devrinde Haçlı seferlerinin de etkisiyle Kiptîler'e karşı zaman zaman olumsuz davranışlarda bulunulduğu, hükümdarların artık onların bayramlarına katılmadığı, Selâhaddin-i Eyyûbî'nin kâtiplik ve tabiplik yapmalarına müsaade etmediği bilinmekle beraber yine de bu dönemde bazı mâbedlerini tamir ettirebilmişlerdir.

Memlükler devrine gelindiğinde Kiptîler'in Mısır toplumundaki konumları giderek zayıflamış, mâbedleri bakımsızlık harap olduğu gibi sayıları azalmış, Kiptîce yok olmaya yüz tutmuştur. Devlet işlerinde çalışan az sayıdaki Kiptîler'e karşı müslümanların tepkisini bertaraf etmek için bunlar görevlerinden sık sık alınıyor ve tekrar iade ediliyordu. Yöneticiler patriğe karşı saygılı davranmakla birlikte Habeşliler'le gizli münasebetlerini de engellemeye çalışıyorlardı.

Osmanlılar'ın 1517'de Mısır'ın idaresini ele geçirmelerinden itibaren bilhassa malî işlerde önemli sayıda Kiptî görev almıştır. Bu dönemde Kiptîler bayramlarını müslümanların katılımıyla kutlamışlar, eski kiliselerini tamir etme ve yenilerini yapma imkânını elde etmişlerdir. Öte yandan devlete karşı sorumluluklarını yerine getirmedikleri takdirde kiliselerinin kapatılması da söz konusu olmuştur.

1798 yılında Mısır'ı işgal eden Napol-yon Bonaparte Kiptîler'e özel muamele göstermişse de kısa bir süre sonra Fransız ordusunun çekilmesi üzerine bu defa Kiptîler müslümanların olumsuz davranışlarından kurtulamamışlardır. Ancak Mısır valisi vergi toplama işinde ve diğer malî hususlarda onlardan yararlanıyordu. XIX. yüzyılda hidivlik idaresi altında

herkese tanınan dinî hürriyetten Kiptîler de istifade edince kiliselerinde bir canlanma görülmüştür.

1882'de Mısır'ı işgal eden İngilizler müslümanlarla Kiptîler'i birbirine karşı tahrik edince iki toplum karşılıklı saldırılarda bulunmaya kadar varan bazı problemler yaşamıştır. Bunun üzerine bazı Kiptîler Mısır'ı terkederek Kanada, Avustralya ve Amerika'ya göç etmiştir. Mısır'da genelde çiftçilik ve ticaretle uğraşan Kiptîler arasında eğitim görenler hukuk, basın ve tıp alanlarında faaliyet göstermişlerdir.

Mısır'ın müslümanlar tarafından fethinden sonra Kiptîler Grekçe'yi büyük ölçüde terkederek Kiptîce'yi canlı tutmuşlardır. Hatta Grekçe olan mezar kitâbeleri VI. yüzyıldan itibaren Kiptîce yazılmıştır. Vali Abdullah b. Abdülmelik zamanında Arapça resmî yazı dili olarak kabul edilmiştir. 720 yılına kadar bazı papirüslerde Grekçe ve Arapça yazılara birlikte rastlanılmış, 780'de Grekçe yazılan papirüsler görülmüştür. Öte yandan halkın büyük çoğunluğu Kiptîce'yi kullanmaya devam etmiştir. Nitekim Halife Me'mûn Mısır'da kaldığı sırada yanında tercüman bulundurmamıştır. Arapça'nın resmî dil olarak kullanılması ve ihtidâ hareketleri sonucunda müslüman olanların Kur'an dilini öğrenmeye yönelmeleri üzerine Kiptîce birkaç asır içinde günlük hayattan kalkmış, yalnız kiliselerde ibadet dili olarak varlığını sürdürmüş, XII. yüzyıldan sonra da halk tarafından anlaşılamayan bir dil haline gelmiştir.

Müslümanların Kiptîler'e tanıdığı din ve dil hürriyeti onların sayısının giderek azalmasını önleyememiştir. Bunun sebebi Kiptîler'in çoğunluğunun Müslümanlığı tercih etmesidir. Hristiyan araştırmacılar, fetihden iki yüzyıl sonra (IX. yüzyılda) hristiyanların çoğunluğu kaybetmeye başladığını, XIV. yüzyılda ise bugün olduğu gibi nüfusun onda birini teşkil ettiğini belirtmektedir. Ayrıca bu araştırmacılar, Bizanslılar'ın zulmüne karşı direnen Kiptîler'in müslüman idaresinde zulüm görmedikleri halde din değiştirmelerinin çeşitli sebepleri üzerinde durmuş ve en önemli sebebin onlara yüklenen ağır vergiler olduğunu iddia etmişlerdir (İA, VI, 727). Mısır'da kurulan İslâm devletlerinin idaresi altında zaman zaman değişik muamelelere tâbi tutulmuş olsalar da Kiptîler'in din hürriyetine sahip bulundukları, din değiştirmelerini gerektirecek bir baskıya mâruz kalmadıkları

bilinmektedir. Devlete ve topluma ait sorumluluklarını ihmal etmeleri durumunda ise sıkı takiple karşılaştıkları görülmektedir. Dolayısıyla Mısır hristiyanları iddiaların aksine zulüm ve baskıdan kurtulmak için müslüman olmuş değildir (a.g.e., a.y.).

Nüfusları hakkında 3 milyondan 8 milyona kadar farklı rakamlar verilen günümüz Kiptîler'i merkezi Kahire'de olan, başında bir patriğin bulunduğu bağımsız bir kiliseye sahiptir. Kahire'deki patrik eski İskenderiye başpiskoposluğunun unvanını taşımaktadır. Halen Mısır'da otuz bir, Sudan'da iki, Kudüs ve Doğu Afrika'da birer piskopos Kiptî kilisesine bağlıdır. Piskoposlar patrik tarafından tayin edilir. Bugün Mısır'da erkek keşişler için dokuz, kadın keşişler için sekiz manastır faal durumdadır. Son yıllarda Fransa, İngiltere, İtalya, Avusturya ve Almanya gibi ülkelerde Kiptî kiliselerinin açıldığı bilinmektedir. İstanbul'da yaşayan az sayıdaki Kiptî cemaati Beyoğlu Saint Antoine Latin Katolik Kilisesi'nde Arapça ve Türkçe olarak ibadetlerini yerine getirmektedir.

Günümüz Kiptîler'i genelde monofizist inancı taşımakla birlikte 1898 yılından itibaren Roma kilisesine bağlı bir patriklik haline gelen 100-200.000 civarında Katolik cemaati bulunmaktadır. Ayrıca XIX. yüzyıldan başlayarak Amerikan misyonerlerinin gayretiyle Katolikler'den daha az sayıda bir Kiptî Protestanlar cemaati meydana gelmiştir. Bunların dışında Mısır'da Ermeni, Keldânî ve Mârûnî kiliselerine bağlı yaklaşık 160.000 Kiptî hristiyan vardır.

Batı hristiyan dünyası Kiptî kilisesiyle bütünleşme yolunda çeşitli çabalar sarfetmiş, 1964'te İllionis'teki Dünya Kiliseler Birliği toplantılarına Kiptî kilisesi de davet edilmiştir. Bu tarihten itibaren Kiptîler bu tür toplantılara katılmaktadır. Kiptîler, Bizanslı Diocletian'ın katliamına uğradıkları milâdî 284 yılının başlangıç kabul edildiği özel bir takvim kullanmaktadır. Diğerlerine nisbetle Kiptî kiliseleri daha basit ve sade yapılar olup içlerinde heykel bulunmamaktadır. Önceleri kiliselere kadınların alınmadığı söylenirse de günümüzde ayinlere kadınlar da iştirak etmektedir.

Kiptî kilisesi vaftiz, Evharistiya, kuvvetlendirme, tövbe, evlilik, ruhbanlık ve hasta yağlanması ibaret olan yedi temel sakramenti kabul etmektedir. Kitâb-ı

Mukaddes'te Aden bahçesinin Doğu'da olduğu (Tekvîn, 2/8) ve İsa'nın tekrar gelişinin bu yönden olacağı (Matta, 24/27) belirtildiğinden ibadetlerde ayakta bu istikamete dönülmektedir. Günde yedi defa dua yapılmakta, yılda toplam 151 gün oruç ve doksan üç perhiz bulunmaktadır. Cumartesi ve pazar günleri oruç tutulmaz. Bütün hristiyanlar için olduğu gibi Kiptîler için de Kudüs önemli bir ziyaret ve hac yeridir. Ayrıca Mısır'da Kiptîler için kutsal sayılan ellinin üzerinde ziyaret merkezi vardır. Kiptî kilisesinde hristiyan mezheplerinin çoğunun kabul ettiği Noel ve Paskalya bayramları yanında Hz. İsa'nın Meryem'e müjdelanmesi, göğe yükselmesi, 6 Ocak yortusu olan Epiphani gibi İsa ile ilgili yedi adet birinci ve yedi adet ikinci derecede, Meryem ile ilgili olarak da çok sayıda bayram kutlanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- N. Zernov, *Eastern Christendom*, London 1963, s. 48, 54-55, 64, 71, 170-171, 209, 240-241; A. S. Atiya, *A History of Eastern Christianity*, London 1967, s. 13-145; a.mlf., "Kibt", *El²* (İng.). V, 90-95; J. Leroy, "L'Eglise Copte", *Histoire des religions* (ed. Heri-Charles Puech), Belgique 1972, II, 895; Fr. Lebrun, *Les grandes dates: du christianisme*, Paris 1989, s. 176-178; A. Brissaud, *Islam & Chrétienté: Treize siècles de cohabitation*, Paris 1991, s. 103-135; Mustafa Erdem, "Kiptî Kilisesi Üzerine Bir Araştırma", *AÜİFD*, XXXVI (1997), s. 143-178; G. Wiet, "Kiptîler", *İA*, VI, 716-733; R. Janin, "Eglises orientales", *Catholicisme*, III, 1468-1471; "Copts", *Encyclopedia of African Peoples* (ed. B. Giles), London 2000, s. 63-64.



DİA

KIRAAT

(القراءة)

Kur'an-ı Kerim'in okunuş keyfiyeti, kıraat âlimlerine nisbet edilen okuyuşlar, bunlarla ilgili ilim dalı.

Sözlükte **kırâat** "okumak, tilâvet etmek, telaffuz etmek" anlamında masdar; "sesli veya sessiz, nağmeli veya nağmesiz okuma, tilâvet etme" anlamında isimdir. Aynı kökün **kur'ân** şeklinde gelen masdarı da kıraât ile eş anlamlıdır (*Lisânü'l-'Arab*, "krê" md.; *Kâmus Tercümesi*, "krê" md.). Kıraat kelimesi Kur'an-ı Kerim'de yer almamakla birlikte "tilâvet" mânasını veren fiil kalıplarında ve masdar olarak (kur'ân) birçok yerde geçer (el-A'râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/14, 45, 106; el-Kiyâme 75/17, 18; el-İnşikâk 84/21; el-Alak 96/1, 3). Hughes, kıraatin türediği

kökün **kara** şeklinde İbrânîce'de bulunduğunu ve Tevrat'ta yer aldığını söylerken (*Notes on Muhammadanism*, s. 14) Arthur Jeffery, İbrânîce'nin yanında Ârâmîce'de de olduğunu bildirir (*The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, s. 233). Kur'an ilimleri terimi olarak kıraat çeşitli şekillerde tanımlanmıştır. Râgıb el-İsfahânî, "Tertilde harf ve kelimeleri birbirine katmaya denir"; Taşköprizâde, "Mütevâtir ihtilâf vecihleri bakımından Allah kelâmı olan Kur'an-ı Kerim'in nazminin şekillerinden bahseden bir ilim dalıdır" diye tarif eder. İbnü'l-Cezerî'nin, "Kur'an kelimelerinin nasıl okunacağını ve râvilerine nisbet etmek suretiyle bu kelimeler üzerindeki farklı okuyuşları konu edinen bir ilimdir" (*Müncidü'l-mukrî'in*, s. 3) şeklindeki tanımı daha kapsayıcıdır. Ayrıca kıraat imamlarından her birinin tercih ettiği okuyuşlar için de kıraat terimi kullanılmıştır: Nâfi' kıraati, Âsım kıraati gibi. Harf kelimesinin özellikle ilk dönemlerde kıraat yerine kullanıldığı da görülür (Mekî b. Ebû Tâlib, s. 71).

Kıraat ilminin "kârî, kurrâ, mukrî, mübedî, mütevassıt, muntehî, râvi, rivâyet, tarîk, vecih" gibi terimleri bu ilmi öğreten, öğrenen ve nakledenler hakkında ilgili eserlerde sıkça kullanılmaktadır. Kıraat kökünden isim-i fâil olan **kârî** (çoğulu kurrâ) genel anlamıyla "Kur'an tilâvet eden" demek olup mübedî ve muntehî diye iki kısma ayrılır. İfrad metoduyla kıraat öğrenmeye başlayıp aynı metotla üç imamın kıraatini öğrenen kişiye mübedî, kıraatlerin çoğunu ve meşhur olanlarını okuyarak nakleden kişiye muntehî (İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrî'in*, s. 3), dört veya beş kıraati ifrad tarikiyle bile de mütevassıt denmiştir (Bennâ, I, 68). İlk dönemde ashâbın Kur'an kıraati konusunda geniş bilgisi olanları kurrâ diye anılmıştır (Buhârî, "Tefsîr", 7/5; "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 8; "Da'avât", 58; "Megâzî", 28; Müslim, "Mesâcid", 54, "el-İmâre", 41; ayrıca bk. HÂFİZ). Mukrî terimi, kıraatleri sağlam ve kesintisiz bir isnadla almış bir üstattan müşâfehe yoluyla ağzdan ağza rivayet eden kıraat âlimini ifade eder. Bu tabirin ilk olarak, Hz. Peygamber tarafından Birinci Akabe Biatı'nın ardından Evs ve Hazrec kabilelerine Kur'an öğretmek üzere görevlendirilen Mus'ab b. Umeyr için kullanıldığı bildirilir (İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 299). Kıraatleri imamlardan doğrudan veya vasıtalı olarak alıp nakleden kimse için râvi terimi kullanılırken râviye nisbet edilen kıraate de rivayet

denmiştir. Kıraat imamlarından her birinin çok sayıda râvisi olmakla birlikte daha çok ders kitabı niteliğinde te'lif edilen kıraate dairelerinde her imam için bunlardan en meşhur ikiser râviye yer verilmiştir. Kıraat râviden alana nisbet edildiğinde tarik adını alır (Nâfi' kıraatinin Kâlûn rivayetinin Ebû Neşîr tarihi gibi). Râvilerin de birden çok râvisi (tarik) bulunmakla birlikte onların sayılarını da iki ile sınırlayan eserler telif edilmiş olup bu konuda İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr*'ini ihtisar ederek kaleme aldığı *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kurâ'ati'l-âşır* adlı eseri meşhurdur. Bu eserin ders kitabı olarak yaygın biçimde kullanılması sebebiyle olmalıdır ki imamların râvilerini ve râvilerin de tariklerini iki ile sınırlayarak uygulanan kıraat programları için özellikle Osmanlı tefsir sisteminde "takrîb" terimine yer verilmiştir. Tarik ayrıca yedili, onlu ve on dördü sistemlerin her biri için kullanıldığı gibi (seb'a tarihi, aşere tarihi ...) kıraat tefsirinde takip edilen eserlerin adlarına (Şâtıbiyye [Hırzû'l-emânî] tarihi, Tayyibe tarihi ...), ülke ve şehirlerde benimsenen tefsir metotlarına (Mısır tarihi, İstanbul tarihi) izâfeten de kullanılmıştır. Vecih (vech) ise kıraat, rivayet ve tarik dışında kalan ve tefsir sistematigi içinde dikkate alınması ihtiyarî olan okuyuş farklılıklarına denilmiştir.

Kıraatin Tarihi ve Önemi. Kıraat ilmi, İslâmî ilimler içinde gerek ortaya çıkış zamanı gerekse önemi bakımından önceliğe sahiptir. Çünkü Resûl-i Ekrem inen âyetleri büyük bir özenle okuyor ve hemen ashabına aktarıyor, ondan öğrenenler bu okuyuşları başkalarına naklediyordu. Nâzil olan Kur'an âyetlerini Hz. Peygamber'in her yıl ramazan ayında Cebrâil'in huzurunda okuduğu, bazı sahâbîlerin de dinlediği, bu okuyuşların vefat ettiği yılın ramazan ayında iki defa gerçekleştiğine dair rivayet (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 7) konunun önemini ortaya koyacak niteliktedir. Aslında Kur'an'ın hem Resûlullah hem de ümmeti tarafından doğru ve güzel okunması onun bir emridir. "Ağır ağır ve dikkatlice okumak" anlamına gelen "tertil" kelimesinin yer aldığı âyetler (el-Furkân 25/32; el-Müzzemmil 73/4) kıraat ilminin Kur'anî temelini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber Kur'an'ı, tebliğ vazifesinin gereği olarak dinleyenin rahatça anlayacağı bir tarzda ağır ağır okur ve çoğunlukla her âyetin sonunda vakfederdi (*Müşned*, VI, 288, 302; Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 29, 30). Onun Kur'an'ı tertil üzere ve

güzel sesle okuyanları övdüğüne dair haberler nakledilmiştir (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 31, 32, 33; İbn Mâce, "Muqaddime", 11, "İkâmetü's-şalât", 176). Bir defasında Resûl-i Ekrem, "Ümmetimin en iyi okuyanı Übey'dir" buyurmuş (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 8), bizzat Übey b. Kâ'b'a, "Allah bana Kur'an'ı sana okutmamı emretti" deyince Übey'in, "Allah beni sana isim olarak söyledi mi?" sorusuna da "evet" cevabını vermiştir (*Müşned*, III, 130, 137, 185, 218, 233, 273, 284; Buhârî, "Tefsir", 98, "Menâkıbü'l-enşâr", 16; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 39; "Fezâ'ilü's-şahâbe", 23; Tirmizî, "Menâkıb", 33). İbn Mes'ûd, Zeyd b. Sâbit ve Sâlim'le ilgili övgüleri de bulunan Resûlullah, bu nevi ifadeleriyle hem ashabı Kur'an'ı doğru öğrenmeye ve okumaya teşvik etmiş, hem de özel bir gayret sarfederek kıraatlerini güçlendirenleri toplum içinde yüceltmıştır. Hadis ve siyer kaynaklarında Resûl-i Ekrem'in, hem zabt hem okuyuş güzelliğine sahip olan sahâbîleri Kur'an hocası olarak çeşitli bölgelere gönderdiğine dair bilgiler bulunmaktadır. Onun, Benî Âmir kabilesine Kur'an'ı ve İslâm'ı öğretmek üzere gönderip Bi'rimaûne hadisesinde öldürülen Suffe ehli sahâbîler için büyük üzüntü duyması ve bir ay boyunca katillerle beddua etmesi (Müslim, "Mesâcid", 54, "İmâre", 41) Kur'an bilgisine sahip olanlara verdiği değer bir başka göstergesidir.

Kıraat ilmiyle ilgili ana konulardan biri olan ve okumayı kolaylaştırmayı amaçlayan "yedi harf" ruhsatı kıraat farklılıklarının önemli bir dayanağı olmuştur. Sahâbe, Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra da Kur'an kıraatine önem vermiş, farklı okuyuşları ve ilgili rivayetleri muhafaza etmiştir. Kur'an âyetlerinin Hz. Ebû Bekir zamanında iki kapak arasında toplanması ve Hz. Osman döneminde bu asıl nüshanın kopyalarının çoğaltılması çalışmaları Kur'an ve kıraat bilgisine sahip olan bu sahâbîlerden yararlanılmıştır. Kur'an'ın toplanmasında önemli bir sebep olarak gösterilen Yemâne savaşı, hem hâfızların o tarihte ulaştığı sayının çokluğu hem de bunların şehid oluşuyla İslâm toplumunda ortaya çıkan tedirginlik yüzünden (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 3) hatırlanır. Hz. Peygamber inen âyetleri vahiy kâtiplerine yazdırıyor ve bu yazılı malzemeyi kendi yanında muhafaza ediyordu. Ancak Kur'an'ı Resûl-i Ekrem'den öğrenen ve kendileri için özel nüsha oluşturan bazı sahâbîler şartlar gereği uzak bölgelere

gidiyorlardı. Kur'an'ın nüzü'lünün devam etmesi, yedi harf ruhsatı ve Arap yazısının gelişmemiş olması gibi sebeplerle gittikleri yerlerde onların farklı okuyuşları önceleri bir sıkıntı doğurmazken Resûlullah'ın vefatını takip eden yıllarda Kur'an kıraati konusunda bazı ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Kur'an'ın iki kapak arasına alınmasıyla da kesin olarak ortadan kalkmayan bu ihtilâf, Hz. Osman'ın Kur'an'ı nâzil olduğu Kureyş lehçesi (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'an", 2) üzerine çoğaltması ve çeşitli bölgelere göndermesiyle sona ermiştir. Hz. Osman'ın, halifelik yetkisini kullanarak şahsî Kur'an nüshalarının yakılması veya imha edilmesiyle ilgili emri de bu ihtilâfların sona erdirilmesinde etkili olmuştur. Kur'an'ın Kureyş lehçesi üzere çoğaltılması yedi harf ruhsatını sınırlamışsa da bu nüshalarda hareke ve nokta bulunmadığı için sözü edilen ruhsat bir ölçüde de olsa geçerliliğini korumuş ve kıraat ihtilâfları içinde günümüze kadar gelmiştir.

Üzerinde ashabın icmâ ettiği Hz. Osman mushafları kısa zamanda bütün İslâm coğrafyasına yayılmış ve öncelikle bu mushafların gönderildiği şehirler olmak üzere kıraat ilmi merkezleri doğmuştur. Kıraat alanında yazılan eserlerin 70 (689) ve 80'li (699) yıllara kadar gitmesi, büyük kıraat âlimlerinin çoğunun tâbiinden olması bu ilmin kısa zaman dilimi içinde aldığı mesafeyi göstermesi açısından önemlidir. Hicrî ilk üç asırda daha çok Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam gibi şehirlerde yoğunlaşan kıraat çalışmaları, daha sonra yapılan fetihler ve yürütülen İslâmlaştırma faaliyetlerine paralel olarak Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs, İran, Anadolu ve Orta Asya'ya kadar yayılmıştır. Sözü edilen merkezlerde bulunan kıraat âlimleri gerek kelimeler gerekse med, kasr, imâle, tahfif, idgam gibi telaffuz keyfiyetleriyle ilgili farklı okuyuşları değişik hocalardan alırken bunlar arasında kendi tercihlerini ortaya koymuşlar, bu tercihleriyle oluşan okuyuşlarını öğretmeye başlamışlardır. Sahih rivayet ve okuyuşlar arasında tercihleri bulunan âlimlerin sayısı önceleri bir hayli çok iken zamanla insanlar bunlardan bazıları üzerinde yoğunlaşmış (Ali b. Muhammed es-Sehâvî, II, 428), böylece ilk kıraat ekolleri ortaya çıkmıştır. İlk yazılan eserler ve yapılan rivayet ve kıraat tâlimi çalışmalarına bakıldığında kendi içinde tutarlılığı olan kıraatlerin sayısının otuzu aştığı görülmektedir. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm kıraate dair

kitabında meşhur yedi kiraatin yanında yirmi beş, Cehdamî ve İbn Cerîr et-Taberî konuyla ilgili eserlerinde yirmi kiraati toplamışlardır. İbn Mucâhid (ö. 324/936), *Kitâbü's-Seb'a* adlı eseriyle kiraat ilminin tarihinde bir dönüm noktası oluşturmuştur. Medine'de Nâfi' b. Abdurrahman, Mekke'de İbn Kesîr, Kûfe'de Âsım b. Behdele, Hamza b. Habîb ve Kisâî, Basra'da Ebû Amr b. Alâ ve Şam'da İbn Âmir'in kiraatinden meydana gelen bu sistem ilgiyle karşılanmış ve kabul görmüştür (a.g.e., II, 432). Gerekli şartları taşıyan sahih kiraatlarla ilgili olarak zaman zaman bu sayıyı aşan tasnifler yapılmışsa da İbn Mucâhid'in çerçevelediği tasnif yaygınlık kazanmıştır. Kiraat ilmi, zamanla önemli bir kiraat merkezi haline gelen ve Mekki b. Ebû Tâlib, Ebû Amr ed-Dânî, Kâsım b. Firruh eş-Şâtibî gibi büyük kiraatçiler yetiştiren Mağrib ve Endülüs'e IV. (X.) yüzyılın sonlarında Ahmed b. Muhammed et-Talemenkî el-Meâfirî tarafından sokulmuştur (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 34). Dâni yedi kiraat (kiraat-i seb'a) konusunda İbn Mucâhid'in tercihlerini benimsemiş ve eserleri İslâm dünyasında yedi kiraat öğretiminde esas kabul edilmiştir. Şâtibî'nin manzum eseri *Hırzü'l-emânî* ise kiraat öğretiminin vazgeçilmez eserleri arasında yerini almıştır. İbn Mihrân en-Nisâbü'rî (ö. 381/992), on kiraate (aşere) dair *el-Gâye fi'l-kırâ'âtü'l-aşr* adlı eseriyle onlu sistemi ortaya koyan ilk müelliftir (DİA, XX, 199). Enderâbî *Kırâ'âtü'l-kurrâ'î'l-ma'rûfîn bi-rivâyâtü'r-ruvâti'l-meşhûrîn* ve Ebû'l-Alâ el-Hemedânî *Gâyetü'l-ihtisâr fi'l-kırâ'âtü'l-aşr* adlı eserlerinde aynı çizgiyi takip ederek on kiraati rivayetleri ve tarihleriyle birlikte tanıtmışlardır. Ancak bu sistem kiraat öğretiminde kabul görmemiş ve belki de yedi rakamına vurgu yapan "yedi harf, yedi mushaf" gibi sebeplerle yedili tasnifin yerini alamamıştır. Onlu tasnifi kiraat öğretiminde bir tarih haline getiren İbnü'l-Cezerî olmuştur (ö. 833/1429); onun *en-Neşr*, *Tayyibetü'n-Neşr*, *Takribü'n-Neşr* gibi eserleriyle kiraat tedrisinde seb'a tarihinin yerini aşere almıştır. Önceleri Mısır ve Osmanlı topraklarıyla Orta Asya'nın bazı kesimlerinde etkin olan onlu sistem Endülüs'ün İslâm hâkimiyetinden çıkmasıyla (1492) bütün İslâm âlemine yerleşmiştir. Kiraatleri tasnif çalışmalarının bir devamı olarak önce İbnü'l-Cezerî *Nihâyetü'l-berere fi'l-kırâ'âtü's-selâs ez-zâide 'ale'l-aşere* adlı eseriyle (Süleymaniye Ktp., Turhan Vâlîde Sultan, nr. 1, vr. 117-134; Yazma

Bağışlar, nr. 1843, vr. 38-55; İzmirli İsmail Hakkı, nr. 42, vr. 1-14) İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan-ı Basrî'nin kiraatlerini, Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî ve Ahmed b. Muhammed el-Bennâ da Yahyâ b. Mübarek el-Yezîdî kiraatini meşhur on kiraate eklemiş, böylece on dörtlü tasnif oluşmuştur. Ancak bu dört kiraat, içlerinde sahih kiraatin şartlarını taşıyan okuyuşlar ihtiva etse de geneli itibarıyla şâz olarak nitelendirilmiştir. Bugün İslâm ülkelerinde kiraat ilminin aşere ölçüsünde öğretimi devam etmekle birlikte Nâfi' kiraatinin Verş rivayeti Kuzey Afrika'da, Ebû Amr kiraati Sudan ve yöresinde, Âsım kiraatinin Hafs rivayeti de İslâm dünyasının geri kalan bölgelerinde yaygın olarak okunmaktadır.

Kiraat İmamları. 1. Nâfi' b. Abdurrahman el-Leysî (ö. 169/785). Aslen İsfahanlıdır. Kiraatte Medine imamı olarak tanınmış olup muttasıl kiraat senedi Resûlullah'a Übey b. Kâ'b yoluyla ulaşır. Yetmiş kadar tâbiîden kiraat alan Nâfi' onların okuyuşlarından tercihler yaparak kendi kiraatini oluşturmuştur. Hocaları arasında Abdurrahman b. Hüzmûz el-A'rec, Ebû Ca'fer el-Kârî ve Müslim b. Cündeb başta gelirken talebelerinden Kâlûn ve Verş onun kiraatini rivayet konusunda en meşhur iki isimdir. Mekki b. Ebû Tâlib, Nâfi' ve Âsım'ın okuyuşlarını kiraatlerin en evlâsı, senedi en sağlam olanı ve Arapça bakımından en fasihi olarak kabul eder (Zerkeşî, I, 331). 2. Ebû Ma'bed Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738). Aslen İranlı olup İbn Kesîr künyesiyle meşhur olmuştur. Mekke kiraat imamı olarak tanınan İbn Kesîr'in kiraati Hz. Peygamber'e Mucâhid b. Cebr – Abdullah b. Abbas – Übey b. Kâ'b senediyle ulaşmış, talebelerinin talebelerinden olan Bezzi ve Kunbül'ün rivayetleriyle yaygın hale gelmiştir. 3. Ebû Amr b. Alâ el-Basrî (ö. 154/771). Mekke'de doğan ve Basra kurrâsından olan Ebû Amr'ın kiraati Hz. Peygamber'e Mucâhid b. Cebr – Abdullah b. Sâib – Zeyd b. Sâbit, Yezîd b. Rûmân – Abdullah b. Ayyâş – Übey b. Kâ'b, Hasan-ı Basrî – Hittân b. Abdullah – Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi senedlerle ulaşmış, talebesi Yahyâ b. Mübarek el-Yezîdî'nin talebeleri Dûrî ve Sûsî'nin rivayetleriyle yaygınlık kazanmıştır. 4. Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736). Aslen Yemenli olup İbn Âmir künyesiyle tanınmıştır. Şam kurrâsındandır. Kiraati Hz. Peygamber'e Mugîre b. Ebû Şihâb el-Mahzûmî – Hz. Osman senediyle ulaşmaktadır. Talebesi Yahyâ b. Hâris'in râvi-

lerinden kiraat alan Hişâm b. Ammâr ve Ebû Amr İbn Zekvân'ın rivayetleriyle meşhur olmuştur. 5. Âsım b. Behdele (ö. 127/745). Kûfe kurrâsından olup kiraati Ebû Abdurrahman es-Sülemî – Ali b. Ebû Tâlib ve Zir b. Hubeyş – Abdullah b. Mes'ûd isnadlarıyla Resûlullah'a ulaşmış, talebeleri Ebû Bekir Şu'be b. Ayyâş ve Hafs b. Süleyman'ın rivayetleriyle meşhur olmuştur. 6. Hamza b. Habîb (ö. 156/773). Fars asıllı olup Kûfe kurrâsındandır. Kiraati Resûl-i Ekrem'e Muhammed b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ – İsmâ b. Abdurrahman b. Ebû Leylâ – Abdurrahman b. Ebû Leylâ – Hz. Ali ve Humrân b. A'yen – Ubeyd b. Nudayle – Abdullah b. Mes'ûd isnadlarıyla ulaşmış, bu ilmi onun talebelerinden tahsil eden Hallâd b. Hâlid ve Halef b. Hişâm'ın rivayetleriyle meşhur olmuştur. 7. Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189/805). İran asıllı olup Kûfe kurrâsındandır. Kiraati Hz. Peygamber'e Hamza b. Habîb, İsmâ b. Ömer el-Hemedânî ve diğer bazı hocalarının isnadlarıyla ulaşmakta, talebelerinden Ebû'l-Hâris ve Dûrî'nin rivayetleriyle yaygınlık kazanmış bulunmaktadır. 8. Ebû Ca'fer Yezîd b. Ka'kâ' el-Kârî (ö. 130/747-48). Medine kurrâsındandır. Kiraati Hz. Peygamber'e Abdullah b. Ayyâş, Abdullah b. Abbas ve Ebû Hüreyre – Übey b. Kâ'b isnadıyla ulaşmakta olup talebeleri İbn Cemmâz ve İbn Verdân'ın rivayetleriyle yaygınlık kazanmıştır. 9. Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821). Basra kurrâsındandır. Kiraatteki isnadları Sellâm b. Süleyman b. Münzir, Abdurrahman b. Muhaysın, Mehdî b. Meymûn ve Ebû'l-Eşheb Ca'fer b. Hayyân gibi hocalardan başlayıp Hz. Ömer, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Kâ'b gibi sahâbîlere uzanan zincirlerle Hz. Peygamber'e ulaşır. Kiraati talebelerinden Ravh ve Ruveys'in rivayetleriyle meşhur olmuştur. 10. Halef b. Hişâm el-Bezzâr (ö. 229/844). Kûfe kurrâsındandır. Hamza b. Habîb'in kiraatini Süleym b. İsmâ'dan, Âsım b. Behdele'nin kiraatini Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Halîfe el-A'sâ'dan ve Nâfi'ın kiraatini İshak el-Müseyyebî'den alan Halef'in isnadı Hz. Peygamber'e bu hocalarının yukarıda zikredilen yollarıyla ulaşmakta olup onun kiraati talebelerinden İdrîs b. Abdülkerîm ve İshak b. İbrâhîm el-Verrâk'ın rivayetleriyle meşhur olmuştur. Bu on imamdaki başka dört imamın ilâvesiyle oluşturulan on dörtlü sistem içinde yer alan imamlar ise şunlardır: Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), İbn Muhaysın (ö. 123/741), A'meş (ö. 148/765), Yahyâ b. Mübarek el-Yezîdî (ö. 202/817).

**Yedili, Onlu ve On Dörtlül Tasnife Göre
Kıraat İmamları ve Râvîler**

Ölüm tarihleri

On Dört Kıraat (Erbâte Aşer)	On Kıraat (Aşere)	Yedi Kıraat (Seb'a)	1. Nâfî'	169/785
			a) Kâilûn	220/835
			b) Verş	197/812
			2. İbn Kesîr	120/738
			a) Bezzî	250/864
			b) Kunbûl	291/904
			3. Ebû Amr	154/771
			a) Dûrî	248/862
			b) Sûsî	261/874
			4. İbn Âmir	118/736
On Dört Kıraat (Erbâte Aşer)	On Kıraat (Aşere)	Yedi Kıraat (Seb'a)	a) Hişâm b. Ammâr	245/859
			b) İbn Zekvân	242/857
			5. Âsım	127/745
			a) Ebû Bekir	193/808
			Su'be b. Ayyâs	180/796
			b) Hafs b. Süleyman	180/796
			6. Hamza b. Habib	156/773
			a) Halef b. Hişâm	229/844
			b) Hallâd b. Hâlid	220/835
			7. Kisâî	189/805
On Dört Kıraat (Erbâte Aşer)	On Kıraat (Aşere)	Yedi Kıraat (Seb'a)	a) Ebû'l-Hâris	240/854
			b) Dûrî	248/862
			8. Ebû Ca'fer el-Kârî	130/747-48
			a) İbn Verdân	160/777
			b) İbn Cemmâz	170/786
			9. Ya'kûb el-Hadramî	205/821
			a) Ruveys	238/852
			b) Ravh b. Abdülmü'min	235/849
			10. Halef b. Hişâm	229/844
			a) İshak el-Verrâk	286/889
On Dört Kıraat (Erbâte Aşer)	On Kıraat (Aşere)	Yedi Kıraat (Seb'a)	b) İdrîs b. Abdülkerîm	292/905
			11. İbn Muhaysin	123/741
			a) Bezzî	250/864
			b) İbn Şenebûz	328/939
			12. Yezîdî	202/812
			a) Süleyman b. Hakem	235/850
			b) Ahmed b. Ferah	303/916
			13. Hasan-ı Basrî	110/728
			a) Şücâ' b. Ebû Nasr	190/806
			b) Dûrî	248/862
On Dört Kıraat (Erbâte Aşer)	On Kıraat (Aşere)	Yedi Kıraat (Seb'a)	14. A'meş	148/765
			a) Ebû'l-Abbâs el-Muttavvî	371/982
			b) Şenebûzî	388/998

Kıraatlerin Sıhhati ve Değeri. a) Tevâtür Meselesi. Kıraatlerin tevâtürü meselesi başlangıçtan itibaren tartışılmıştır. Bunda hadislerin belli bir sistem içerisinde tasnif edilmesi de etkili olmuş, hadis rivayetlerinin cerh ve ta'dîl açısından incelenmesi kıraat rivayetlerinin de kritik edilmesinin zeminini oluşturmuştur. Kı-

raatlerin mütevâtir olması veya olmaması konusunda verilecek hüküm tevâtürden ne anlaşıldığına bağlıdır. Hadiste olduğu gibi yalan üzerine ittifakları aklın mümkün olmayan bir topluluğun yine öyle bir topluluktan aldığı bir haberi başka bir topluluğa nakletmesi kastediliyorsa kıraat imamlarının Hz. Peygamber'e ulaşan isnadlarının ricâl sayısı bakımından bu niteliğe sahip olmadığı açıktır. Ancak mütevâtirin "ricâlî araştırılmaksızın kendisiyle amelin mutlak mânada vâcib olduğu haber" şeklindeki tanımı (İbn Hacer, s. 42) dikkate alındığında mütevâtirde sened aranmayacağı, arandığı takdirde hemen her haberin âhâd seviyesine düşebileceği de göz önünde bulundurulmalıdır. Kıraatlere gelince bunlar, pek çok ibadet ve muâmelât konusunda olduğu gibi Kur'an tilâvetiyle ilgili icra ve telaffuz da tevâtüründe şüphe olmayan Kur'an metninin ayrılmaz bir yönüdür. Çünkü Kur'an kendine has telaffuz ve edası olan bir kitaptır (Süyûtî, I, 250). Nitekim Hz. Peygamber'in bizzat kendisi ashaba Kur'an tilâvet etmiş, onlara okutmuş, kendilerine kurrâ denilen sahâbîleri belde ve bölgelerde Kur'an muallimi olarak görevlendirmiştir. Kur'an nüshalarını çoğalttıran Hz. Osman da bu nüshaları belli başlı merkezlerde Kur'an'ın eda keyfiyetini bilen kâriflerle göndermiştir. Resûl-i Ekrem'in Übey b. Kâ'b'a, "Allah bana Kur'an'ı sana okumamı emretti" demesi (yk. bk.), Kur'an'ın herkesin istediği gibi okuyabileceği bir kitap olmadığının bir başka delilidir.

Kıraat imamlarının büyük çoğunluğunun I (VII) ve II. (VIII.) yüzyıllarda yaşaması, bazılarının ashabla görüşmesi ve Mekke, Medine, Kûfe, Basra, Şam gibi çok sayıda sahâbînin yaşadığı merkezlerde bulunması ve kendilerinden sonra kıraatleri yazılı hale gelinceye kadar hadis ilmindeki tevâtür şartına uygun olarak çok sayıda râvî tarafından nakledilmiş olması kıraatlerine olan güveni arttırmış, âdeta kıraatleri üzerinde sükûtî tevâtür ve icmâ gerçekleşmiştir. Bu hususu ve buna benzer diğer hususları değerlendiren âlimlerin çoğunluğu yedi kıraatin mütevâtir olduğunu söylemiştir (Ebû Şâme el-Makdisî, s. 173-174; Zerkeşî, I, 319). Yediği ona tamamlayan üç kıraatin mütevâtir olduğunu ileri sürenler çoğunlukta olmakla birlikte meşhur düzeyinde sahih olduğunu belirtenler de vardır. İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrî'in* adıyla gençlik yıllarında yazdığı eserinde meşhur on imamın kıraatlerinin bütün unsurlarıyla

mütevâtir olduğunu ileri sürmüş, med, imâle ve hemzenin teshîli gibi konulardaki farklılıkları mütevâtir kabul etmeyen İbnü'l-Hâcib'i tenkit etmiş, kırâat-i seb'a içinde sadece imâle ve med gibi usule dair konularda değil ferş-i hurûfta da şâz unsurların bulunduğunu ileri süren Ebû Şâme'yi de ağır bir dille eleştirmiştir (s. 15-16, 57-62; ayrıca bk. Zerkeşî, I, 319-320). Yetişkinlik döneminde kaleme aldığı *en-Neşr*'de (I, 9-13) aynı konuyu ele alan İbnü'l-Cezerî bu anlayışını yumuşatmış, mütevâtir yerine sahih kelimesini kullanmış, hatta önceki görüşünde yanıldığını itiraf etmiştir.

b) Sahih Kıraatler. Kıraat ilminde sahih terimi genellikle iki anlamda kullanılmıştır. Birinci anlama göre muttasıl ve güvenilir bir senedle Hz. Peygamber'e ulaşan, Hz. Osman'ın çoğaltıp büyük şehirlere gönderdiği mushaflardan birine takdiren de olsa uyan, yine bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşen kıraatler âlimlerin ittifakıyla sahihtir. Burada sözü edilen senedin mütevâtir veya meşhur olma zorunluluğu yoktur. Hz. Osman'ın mushafları arasında sayıları az da olsa "vassâ-evsâ", "enceytenâ-enceynâ" gibi farklı yazılan kelimelerin bulunması ve "الصَّحاح، الملك" kelimelerinde görüldüğü üzere elifsiz yazıldıkları halde elif takdir edilerek "الصَّاحِحَات، الملك" diye okunabilmesi gibi hususlar sebebiyle mushaflardan birine -takdiren de olsa- kıraat vechinin uyması sıhhatinin şartlarından biri kabul edilmiştir. Kıraatin bir vecihle de olsa Arap diline uygun düşmesine gelince, bir kıraat diğer iki şartı taşımak kaydıyla Arap kabilelerinin herhangi birinin lehçesine veya nahiv vecihlerinden herhangi birine uyuyorsa ister fasih ister efsah olsun, ittifak veya ihtilâf edilen türden bulunsun sahih kabul edilmiştir (Mekkî b. Ebû Tâlib, s. 39; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9-12). Sahih teriminin kullanıldığı ikinci anlama göre güvenilir muttasıl sened ve Arap diline uygunluk şartlarını taşıdıkları halde Hz. Osman'ın mushaflarına uymayan kıraatler de sahih kabul edilmiştir. Ancak üzerinde icmâ edilen mushaflara uymadıkları için bu tür kıraatlerin okunması câiz görülmemiştir (İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrî'in*, s. 16-17). Bu okuyuşlar Hz. Peygamber'in yedi harf ruhsatının bir sonucu olup kendilerinden bu tür sahih kıraatlerin rivayet edildiği sahâbîler arasında Hz. Osman, Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Kâ'b, Ebû'd-Derdâ, Zeyd b. Sâbit ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî gibi isimler yer almıştır.

Mütevâtir veya meşhur olarak nitelendirilen on kiraat genelde sahih kategorisi içerisinde girerse de üç temel şartı taşımayan bir kiraat vechi yedi veya on kiraat imamından da gelse şâz kabul edilir (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 9-10).

c) Şâz Kiraatler. Sihat şartlarından en az birini taşımayan kiraat şâz kabul edilmiştir. Şâz kiraatlerin de kendi içlerinde dereceleri vardır. Arap diline uygunluk şartının eksik olması veya mushaflardan birine uymaması durumunda kiraat yedi harf ruhsatı göz önünde bulundurularak bazı maksatlar için kullanılabilir. Ancak muttasıl sened şartını taşımayan kiraat uydurma (mevzû) durumuna düşeceğinden terkedilir. Mushaflara ve Arap diline uygunluk şartını taşıdığı halde senedindeki ricâli sika olmayan kiraatler için de şâz tanımlaması yapılmıştır. Yedi veya on kiraatten olmadığı halde sahih kiraatin üç şartını taşıyan kiraatleri sahih kabul etme yönündeki eğilim güçlüdür. Çünkü bu okuyuşlar reddedildiği takdirde yedi veya onlu sistem içinde yer alan ihtilâfların kabul edilmesi anlamsız hale gelir (a.g.e., I, 9). Şâz kiraatler namazlarda ve ibadet maksadıyla okunmaz (Zerkeşî, I, 332-333); ancak bazı fikhî meselelerin çözümünde ve Arap dilinde şahid olarak kullanılabilir (Süyûtî, I, 256). On dörtlü tasnif içinde yer alan İbn Muhaysin, Yezîdî, Hasan-ı Basrî ve A'meş'in kiraatleri ulemânın ittifakı ile şâz olarak adlandırılmıştır. Kur'an'ın aslından olmayıp sahâbe tarafından tefsir maksadıyla âyetlerin arasına yazılan ve bazılarınca Kur'an'dan olduğu zannedilen müdrec kiraatleri de şâz tanımı içinde değerlendirmek gerekir. Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın *وله أخ واخت* (en-Nisâ 4/12) âyetine *من أم*, İbn Abbas'ın *ليس عليكم جناح ان تبغوا فضلا من ربكم* (el-Bakara 2/198) âyetine *في مواسم الحج* ve İbnü'n-Zübeyr'in *الخير الى الخير* (Âl-i İmrân 3/104) âyetine *ولتكن منكم امة يدعون الى الخير* ve *و يأمرون بالمعروف* ve *و يستعينون بالله على ما أصابهم* gibi kiraatler müdrecin belirgin örneklerindendir (Süyûtî, I, 243).

d) Mevzû Kiraatler. Hiçbir aslı olmadığı halde uydurma bir senedle birilerine nisbet edilerek nakledilen kiraatler vardır ki bunların en meşhur örneklerini Ebû'l-Fazl Muhammed b. Ca'fer el-Huzâ'inin (ö. 408/1017) Ebû Hanîfe'ye nisbet ederek bir araya getirdiği kiraatler oluşturur. Ebû'l-Kâsım el-Hüzelî ve başkalarının da rivayet ettiği bu kiraatler içinde yer alan en bâriz örnek, "Kulları içinde ancak âlimler Allah'tan -gereğince- korkar" (Fâtır 35/28)

meâlindeki âyetle yer alan "الله" lafzının fâil yapılarak merfû okunması ve Allah'ın âlimlerden korktuğunun ifade edilmesi (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 16; *Gâyetü'n-Nihâye*, II, 110).

Kiraatlere Aykırı Yaklaşımlar. Bazı şarkiyatçılar Kur'an'ın otantikliği ve menşei bağlamında kiraatler üzerinde durmuş ve kiraatlerin güvenilirliği konusunu tartışmıştır. Alman şarkiyatçısı Theodor Nöldeke ilk çalışmasını Kur'an'ın kaynağı problemine ayırmış, daha sonra *Geschichte des Qorans* adlı eserini yazarak (Göttingen 1860) onun oluşum sürecinin bütün safhalarını beşerî gayretler üzerine oturtmuştur. Talebesi Friedrich Schwally hocasının bu çalışmasını tamamlamak maksadıyla yeniden düzenlemiş ve iki cilt halinde yayımlamıştır (Leipzig 1909, 1919). Gotthelf Bergsträsser ise esere bir bölüm ve bir cilt daha eklemiştir (Königsberg 1926). Ignaz Goldziher'e göre Kur'an ilâhî kaynaklı bir kitap olmadığı gibi (krş. Wherry, s. 107-110; *Selections from the Koran*, s. 131-186) kiraatler de sağlam bir esasa dayanmamakta, daha çok Arap yazısının karakterine bağlı olarak âlimlerin tercihlerinden ibaret bulunmaktadır. Kur'an, Hz. Muhammed'in ölümünden sonra oluşturulan ve sübûtu konusunda ciddi şüpheler bulunan bir kitaptır. Mushaflar arasındaki farklar ve kiraatler bunun en açık delilidir (D'A, XIV, 109). Esas itibarıyla Nöldeke ve Goldziher'le aynı düşünceleri paylaşan Gotthelf Bergsträsser, İbn Hâleveyh'in *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'an*'ını ve İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetü'n-Nihâye*'sini, Otto Pretzl, Ebû Amr ed-Dânî'nin *et-Teyşîr*'ini ve Arthur Jeffery, İbn Ebû Dâvûd'un *Kitâbü'l-Meşâhîf*'ini neşrederek bu düşüncelerini hayata geçirmeye bir başlangıç yapmışlardır. Jeffery, hocası Bergsträsser ile, 1926 yılında Kur'an metninin tarihî gelişimine dair bir çalışma için geniş bir Kur'an arşivi oluşturma kararı aldıklarından ve onun ölümüyle talebesi Otto Pretzl'in Münih'te eski Kur'an nüshalarını ve kiraat materyalleriyle ilgili Bavarian Academy'ye bağlı olarak bir arşiv oluşturduğundan bahsetmekte, burada eski küfi Kur'an nüshalarının fotoğraf ve kopyalarının bulunduğu söylemektedir (*Materials for the History of Text of the Qur'ân*, s. VII). Maksadı açıkça belli olan bu proje II. Dünya Savaşı'nda arşiv tahrip edildiğinden tamamlanamamıştır (Chaudhary, XII/2 [1995], s. 171). Özellikle Jeffery, projenin sonuçsuz kalmasından sonra da çalışmalarını sürdürerek mevcut mushafın güven-

ilirliğinin tartışmalı olduğu tezini ortaya koymaya çalışmış, üzerinde icmâ bulunan bir mushaf olduğu ve bu mushafın oluşum süreciyle ilgili olarak sağlam veriler bulunduğu halde bunları değerlendirme dışı tutmuş, bazı şahsî nüshalardaki farklılıkları öne çıkarıp bilimsel objektiflikten uzaklaşmış, yazdığı diğer kitap ve makalelerde de bu yaklaşımını sürdürmüştür (D'A, XXIII, 578-579; Chaudhary, XII/2 [1995], s. 170-184). Son yıllarda Hz. Muhammed'in ilâhî mesaj alan bir peygamber olabileceği yolunda bazı düşünceler (Watt, s. 79-80) ve kitabı Fransızca'dan *el-Kur'an* ve *'ilmü'l-kurâ'e* adıyla çevrilen (trc. Münzir İyâşî, Beyrut 1996) Jacques Berque gibi konuyu objektif değerlendirenler olmaksızın da şarkiyatçıların temel yaklaşımı değişmemiştir (iddialar ve cevapları için bk. Sirâceddin en-Neşşâr, neşredenlerin girişi, I, 23-40; Denffer, s. 158-164; Cerrahoğlu, XXXI [1989], s. 95-136; Chaudhary, XII/2 [1995], s. 170-184).

Eğitim ve Öğretimi. Kur'an-ı Kerim'in temel özelliklerinden biri de güzel sesle ve kendine has eda ile okunan bir kitap olmasıdır. Bunun kaynağı bizzat Kur'an'ın kendisi, aynı doğrultudaki nebevî uygulama ve sonraki dönemlerde görülen tatbiktir. İlk vahyin "ikra" (oku) şeklinde gelmesi, ardından gerek kiraat gerek tertîl (ağır ağır ve dikkatlice okuma) (el-Furkân 25/32; el-Müzzemmil 73/4) gerekse tilâvet (sesli ve nağmeli okuma) (el-Bakara 2/129) kelimeleri kullanılarak verilen emirler Hz. Peygamber'e, vahyin okunuşunu Cebrâil'den takip etme yanında güzel okuma ve ümmetine öğretme görevini de vermiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem'in Übey b. Kâ'b'a hitaben "Allah bana Kur'an'ı sana okutmamı emretti" ve, "Allah, 'Lem yekünillezîne keferû' sûresini sana okutmamı bana emretti" meâlindeki hadisleri (*Müsned*, III, 130, 137, 185, 218, 233, 273, 284; Buhârî, "Tefsîr", 98, "Menâkıbü'l-enşâr", 16; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 39, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 23; Tirmizî, "Menâkıb", 33) bunu açık olarak ortaya koymaktadır. Resûlullah'ın Kur'an'ı ashabına ağır ağır okuması, aşıptan tertîl üzere ve güzel sesle okuyanları övmesi kiraat eğitimi ve öğretiminin temellerini oluşturmuştur. Bu eğitim ve öğretimde ağırlıklı olarak semâ (kiraati hocadan dinleyerek alma), müşâfehe (kiraati bizzat hocanın yakınında bulunarak onun ağzından alma ve gerekirse ona okuma ve tashih etirme) ve arz (arza) (bir hocanın huzurunda ona ezberden veya mushaftan okuyarak kiraat dinletme) metotları uygulanmak-

tadır ki bunların hepsi Hz. Peygamber'e dayanır. Aşhâp Resûlullah'tan bu metotlarla Kur'an öğrenmiş ve başkalarına öğretmiş (*Müsned*, I, 374, 380, 433; Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 32; İbn Mucâhid, s. 48), kıraat öğrenmenin İslâm ümmetine farz-ı kifâye olduğu söylenmiştir (İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, s. 14).

Resûlullah Kur'an'ı Cebrâil'den semâ usulüyle almış (el-Kıyâme 75/17), arz metoduyla ona okumuş (Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 7), aşhâp da kendisinden aynı metotlarla Kur'an okumayı öğrenmiştir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ana dilleri olan Arapça'ya ve onun seslendiriliş keyfiyetine hâkim olan aşhâp bunu öğretirken bir sıkıntı yaşanmamışsa da Kur'an'ı onlardan dinleyen herkesin lafızları aynı doğrulukta almış olması düşünülemez. Bu sebeple eda keyfiyetini en iyi biçimde alanlar toplum içinde yavaş yavaş temayüz etmiş, bunlardan okuyanlar da kendi içlerinde tabakalara ayrılmıştır. Tedvin süreci tamamlanan kıraatler başlangıçtan itibaren ifrad / infirad usulüne göre okutulup öğretilmiş, diğer bir ifadeyle talebe bir kıraatte hatim yapmadan diğerine geçirilmemiştir. İbnü'l-Cezerî'nin beyanına göre ifrad usulü IV. (X.) yüzyılın sonlarına kadar devam etmiş, bu yıllardan itibaren indirâc usulü (bir okuyuşta birden fazla kıraati cemederek okuma metodu) uygulanmaya başlanmıştır (*Müncidü'l-mukri'in*, s. 12-14). İndirâc metodu dikkat edilecek en önemli husus, okumaya geçmeden önce talebenin bütün kıraatleri ifrad üzere öğrenmesi, kıraat ve resm-i hatta dair birer kitabı ezberlemesi, tecvidi ve harflerin sıfat ve mahreclerini öğrenip uygulayabilmesidir. Kıraat vecihlerini cemederken uygunsuz yerlerde durmamaya ve uygun olmayan yerlerden başlangıç yapmamaya dikkat edilmelidir. Bazı müteahhir kurrânın yaptığı gibi kıraat farklılıklarını kelime kelime okuyarak göstermek bid'attır (*a.g.e.*, s. 12-13). İndirâc metodunun uygulanmasındaki asıl amaç eğitimi kolaylaştırmak ve zaman kazanmaktır. Kıraat öğretiminde bazı kitapların yaygın şekilde esas alındığı ve ders kitabı olarak takip edildiği görülmektedir. Seb'a tarikinde Dâni'nin *et-Teyşir*'i ve Şâtîbî'nin *Hırzû'l-emânî*'si, aşere tarikinde İbnü'l-Cezerî'nin *Tahbîrû't-Teyşir*'i bilhassa meşhurdur.

Diğer İlimlerle İlgisi. Kıraatlerin Arap dili, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlerle yakından ilgisi vardır. Arap dili bunların içinde kıraatle daha çok iliş-

kili olanıdır. Çünkü kıraat farklarının büyük çoğunluğu aynı zamanda anlamı değiştirmekte veya Kureyş dışında bir kabilenin kullanışını ortaya koymaktadır. Kıraat-Arap dili ilişkisindeki en önemli nokta, kıraatlerin sonradan oluşan Arap dili kurallarına göre değerlendirilip değerlendirilmeyeceğidir. Özellikle Basra ve Küfe dil mekteplerinin oluşmasının ardından bu mekteplere mensup dil âlimleri bazı kıraatlerin Arap dili kurallarına uymadığını, fasih olmadığını veya harflerin birbirine idgamı gibi hususlarda yanlışlar yapıldığını ileri sürerek kıraat imamlarını eleştirmişlerdir. Zemahşerî, Asmaî, Zeccâc, Ferrâ gibi dilciler, kıraatlerden bir kısmının imamların şahsî tercihi olduğunu ve Hz. Peygamber'e kadar varan bir senedi bulunmadığını ileri sürmüşlerdir. Özellikle Zemahşerî'nin kıraatleri tevkîfî değil ihtiyarî ve icthadî olarak adlandırması ve birtakım kıraatlerin nahivcilerin istihlâlarına uymadığını söylemesi büyük tepki uyandırmıştır. Meselâ bu dilciler, Hamza b. Habîb'in "ve'l-erhâmi" (en-Nisâ 4/1) ve "bi-muşrihiyyi" ile (İbrâhîm 14/22) Ebû Amr'ın "râ"yı "lâm"a idgam ederek okuduğu "yağfillleküm"ü (Nûh 71/4) hatalı okuyuş olarak kabul ederler. Zeccâc da nahivcilerin icmânı ileri sürerek "râ"nın "lâm"a idgamını uygun görmez (Zerkeşî, I, 321-322; Tâhîr b. Âşûr, sy. 16 [2001], s. 266; konunun tartışması için bk. Sirâced-din en-Neşşâr, neşredenlerin girişi, I, 14-20). İbn Hâleveyh meseleye daha farklı biçimde yaklaşır ve kıraatlerde dilcilerin hatalı dediği birçok hususun aslında Arap dilinin kendisinde var olduğunu ortaya koyar ve Kur'an'ın kendine özgü bir dili ve üslûbu bulunduğunu ifade eder (örnekler için bk. Güler, sy. 9 [2000], s. 402-407).

Tefsir ilmiyle ilişkisi bakımından kıraatleri iki kısma ayırmak mümkündür. Meddî mertebeleri, imâleler, tahfif, teshîl, tahkik, cehr, hems ve gunne gibi harf ve harekelerin telaffuzundaki ihtilâfların tefsir ilmiyle bir ilgisi yoktur. Tefsiri ilgilendiren kıraat farkları "melik-mâlik" (el-Fâtîha 1/4), "nünşiruhâ-nünşizühâ" (el-Bakara 2/259) gibi kelimelerin yapısıyla ilgili olan okuyuşlar ve yorumu etkileyen ihtilâflardır. Müfessirin tefsire etki eden kıraat farklarını açıklayarak âyetlerin bu türlü okunuşlarında mevcut anlam zenginliğini okuyucusuna ulaştırması gerekir (Tâhîr b. Âşûr, sy. 16 [2001], s. 259-263, 270-271, 276). Süyûtî, müfessirin bilmesi gereken ilimleri sayarken sahâbenin kıraat farklılıklarına göre yaptığı tefsirleri

bilmenin zaruret ve önemine işaret etmiş, sahâbenin birbirine zıtmış gibi görünen tefsirlerinin sebebinin çok defa bu nevi kıraat farkları olduğuna dikkat çekmiştir (*el-İtkân*, II, 1217). Müfessirler kıraat farkları üzerinde önemle durmuş, bazıları eserlerinde kıraat farkları için başlıklar ve bölümler ayırmışlardır (örnekler için bk. Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bazmûl, I, 75, 369 vd.; M. Ali Hasan Abdullah, sy. 35 [1992], s. 185-246).

Kıraat farkları fıkıh ilmini genellikle iki açıdan ilgilendirir. Bunlardan ilki, üç temel şartı taşımayan kıraatlerle bu şartları taşıdığı halde üzerinde icmâ bulunmayan kıraatlerin namazlarda okunup okunmayacağı, okunduğu takdirde namazın bozulup bozulmayacağıyla ilgilidir. Meselâ İmam Mâlik "fes'av ilâ zikrillâh" (el-Cum'a 62/9) ibaresinin "femdû ilâ zikrillâh", "ta'âmû'l-esîm" (ed-Duhân 44/44) ibaresinin "ta'âmû'l-yetîm" ve "ta'âmû'l-fâcir" şeklinde okunmasını uygun görmekle birlikte bunun namaz dışında geçerli olacağını, aksi takdirde bu kıraatlerle namaz kılının arkasında namaz kılınmayacağını bildirmiştir (Zerkeşî, I, 222; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 14-15). Diğer husus ise kıraat farklarının fikhî konularda delil olarak kullanılıp kullanılmayacağıdır. Üzerinde icmâ olan yedi ve on kıraatten birinde bulunan bir okuyuşla herhangi bir fikhî konunun temellendirilmesinde bir sakınca bulunmamaktadır. Sahih olup da şöhet bulmayan bir kıraat için aynı şeyi söylemek mümkünse de buna dayalı olarak verilen hüküm tartışmaya açıktır. Şâz kıraatler daha çok başka delillerin yardımıyla verilen hükümleri desteklemek için kullanılmış, sadece bunların üzerine hüküm bina edilmemiştir. Kıraat farklılıklarının değişik fikhî sonuçlar meydana getirmesi tabiidir. Nitekim örnek olarak Nisâ sûresindeki (4/43) "lâ mestüm" ibaresinin Hamza b. Habîb, Kisâî ve Halef b. Hişâm tarafından "lemestüm" şeklinde, Bakara sûresindeki (2/222) "hattâ ya'thurne" ibaresinin aynı kârilere tarafından "hattâ ya'tahharne" olarak okunması anlamı değiştirmekte ve farklı iki fikhî sonuç doğurmaktadır (Zerkeşî, I, 326-327; geniş bilgi için bk. Sabrî Abdurraûf M. Abdülkavî, *Eşerü'l-kur'ân*, tür.yer.).

Literatür. Gerek oluşum tarihinin esikliği gerekse içindeki farklılıkların çokluğu sebebiyle kıraatlere dair tartışmalar ve kıraat ihtilâfları çok sayıda kitaba konu olmuş ve geniş bir literatür oluşmuştur. a) İlk Telifler. Kıraat ilmiyle ilgili ilk ese-

rin İbn Ya'mer'e (89/708 [?]) ait *el-Kırâ'e* olduğu ve eserin Vâsıt'ta yazıldığı ileri sürülmüştür (İbn Atıyye el-Endelûsî, s. 275; Sezgin, I, 145-172). İkinci eserin Ebân b. Tağlib (ö. 141/758) tarafından kaleme alınan *Kitâbü'l-Kırâ'ât* olduğu anlaşılmaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 276). Kastallânî ise Ebû Ömer Hafs ed-Dûrî için (ö. 248/862 [?]) "kıraatleri ilk toplayan kişi" demiştir (*Letâ'ifü'l-işârât*, I, 101). Mukâtil b. Süleyman, Ebû Amr b. Alâ, Hamza b. Habîb, Ya'kûb el-Hadramî ve Vâkîdî'nin de kıraat konusunda eser yazan ilk müellifler arasında bulunduğu kaydedilir (İbnü'n-Nedîm, s. 38). Ebû Ubeyd Kâsım b. Selâm'ın (ö. 224/838) *Kitâbü'l-Kırâ'ât*'inin sahanın ilkleri arasında olduğu konusunda ittifak vardır. Kıraatlerle doğrudan ilgisi bulunan "ihtilâfû'l-mesâhif"e dair telliflerin tarihi de oldukça eskidir. İbnü'n-Nedîm bu konuda Kisâî, Halef b. Hişâm, İbn Âmir, Ferrâ ve İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî gibi âlimlerin kitaplarından söz etmekteyse de (*el-Fihrist*, s. 38-39) bunlardan sadece İbn Ebû Dâvûd'un eseri günümüze ulaşmıştır (*Kitâbü'l-Mesâhif*, nşr. Arthur Jeffery, Kahire 1355/1936). Ebû Ubeyd eserinde yirmi beş kadar imamın kıraatini bir araya getirmiş, Ahmed b. Cübeyr el-Kûfî, belli başlı merkezlerin her birinden beş imamın kıraatine yer verdiği bir kitap yazmış, onu yirmi kıraati konu alan eseriyle İsmâil b. İshak el-Mâlikî takip etmiş, daha sonra İbn Cerîr et-Taberî ve Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed ed-Dâcûnî yirminin üzerinde imamın kıraatini derledikleri eserlerini kaleme almışlardır (İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 33-34). Onları bu konuda *Kitâbü's-Seb'a'sı*yla İbn Mücâhid takip etmiştir. Bu kitap kıraat ilmi tarihinde önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Daha sonra yedi imamı ve kıraatlerini konu alan pek çok eser yazılmış olup bunlardan bir kısmına aşağıda işaret edilmiştir.

b) Yedi Kıraatle İlgili Eserler. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a* (nşr. Şevkî Dayf, Kahire 1980); İbn Hâleveyh, *el-Hücce fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Abdülâl Sâlim Mekrem, Küveyt 1990, 1417/1996); Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'is-seb'a* (nşr. Muhammed Bedreddin Kahvecî – Beşîr Cüveycâtî, I-VI, Beyrut 1404-1413/1984-1993); Mekki b. Ebû Tâlib, *el-Keşf'an vücûhi'l-kırâ'âtis-seb' ve 'ilelihâ ve hüccetihâ* (nşr. Muhyiddin Ramazan, I-II, Dimaşk 1394/1974; Beyrut 1984, 1987); Dâni, *et-Teysîr fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Otto Pretzl, İstanbul 1930), *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Abdülmü-

heymin Tahhân, Mekke 1988); İsmâil b. Halef es-Sarakustî, *el-Unvân fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Züheyr Gâzî Zâhid – Halîl Atıyye, Beyrut 1986); İbn Şüreyh, *el-Kâfi fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Ahmed Mahmûd Abdüssemi, Beyrut 1421/2000); Sefâkusî, *Ğayû'n-nef' fi'l-kırâ'âtis-seb'* (Beyrut 1981); İbnü'l-Bâziş, *el-İknâ' fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Abdülmecîd Katâmiş, I-II, Dimaşk 1403/1983); Şâtîbî, *Hurzü'l-emânî ve vechü't-tehânî* (Kahire 1876; Beyrut 1981; Tanta 1991).

c) On Kıraatle İlgili Eserler. İbn Mihrân en-Nisâbü'rî, *el-Ğâye fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Muhammed Gıyâs el-Canbâz, Riyad 1405/1985, 1411/1990), *el-Meb-sû't fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Sübey' Hamza el-Hâkimî, Dimaşk 1401/1980); Mübârek b. Hasan eş-Şehrezûrî, *el-Mişbâhu'z-zâhir fi'l-kırâ'âtis-seb'* (Zerkeşî, I, 318); Ebû'l-Alâ el-Hemedânî, *Ğâyetü'l-ihtisâr fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Eşref Muhammed Fuâd Tal'at, I-II, Cidde 1414/1994); İbnü'l-Vecîh, *el-Kenz fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Henâ el-Hımsî, Beyrut 1419/1998); İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân, I-II, Dimaşk 1345; nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ, I-II, Kahire, ts. [el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ], 1976; Beyrut 1940, 1985), *Ṭayyibetü'n-Neşr fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Hasan et-Tûhî, Kahire 1282, 1302 [mecmua içinde, taşbaskı], 1307, 1308; nşr. Ali ed-Dabbâ, Kahire 1354/1935 [İthâf-ü'l-berere fi'l-kırâ'ât ve'r-resm ve'l-ây ve't-tecvîd adlı mecmua içinde, s. 168-263]), *Takrîbü'n-Neşr fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. İbrâhim Atve İvaz, Kahire 1381/1961, 1412/1992), *Tahbîr-ü't-Teysîr fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Abdülfettâh el-Kâdî – Muhammed Sâdık Kamhâvî, Kahire 1392/1972; Beyrut 1404/1983).

d) Şaz Kıraatlerle İlgili Eserler. İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi Şevâzzi'l-Kur'an min Kitâbi'l-Bedi'* (nşr. G. Bergsträsser, Kahire 1934; Beyrut, ts. [Âlemü'l-kütüb]); İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâ'ât ve'l-izâhi'anhâ* (nşr. Ali en-Necdî Nâsîf v.dğr., I-II, Kahire 1994); Ebû'l-Bekâ el-Ukberî, *İmlâ'ü mâ menne bihi'r-rahmân 'an vücûhi'l-i'râb ve'l-kırâ'ât fi cem'i'l-Kur'an* (nşr. İbrâhim Atve İvaz, I-II, Kahire 1303/1888; I-II, Kahire 1969; Beyrut 1979); İbnü'l-Cezerî, *Nihâyetü'l-berere fi'l-kırâ'âtis-seb' ez-zâide 'ale'l-aşere (el-Kırâ'âtü's-şâzze)* (Süleymaniye Ktp., Hüseyin Paşa, nr. 5, vr. 1-14; Nuruosmaniye Ktp., nr. 1248, vr. 1-21); Bennâ, *İthâf-ü fużalâ'l-beşer bi'l-kırâ'*

râ'âtis-seb'ate 'aşer (nşr. Şa'bân Muhammed İsmâil, I-II, Beyrut 1987; nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ, Kahire 1359/1940).

e) Kıraatle İlgili Diğer Eserler. Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Kitâbü Me'âni'l-kırâ'ât* (nşr. Avd b. Hamd Kavezî – İd Mustafa Dervîş, I-III, [baskı yeri yok] 1412/1991 [Dârü'l-maârif]); Ebû'l-Hasan İbn Galbûn, *et-Tezkire fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Eymen Rüşdî Süveyd, I-II, Cidde 1991; nşr. Abdülfettâh Buhayrî İbrâhim, Kahire 1991); Mekki b. Ebû Tâlib, *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât* (nşr. Muhyiddin Ramazan, Dimaşk 1979; nşr. Abdülfettâh İsmâil Şelebî, Mekke 1405/1985); Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ* (nşr. Câvid Zeydân Muhlîf, Bağdad 1983; nşr. Yûsuf Abdurrahman Mar'aşlî, Beyrut 1984), *el-İdgâmü'l-kebîr fi'l-Kur'an* (nşr. Züheyr Gâzî Zâhid, Beyrut 1993); Ebû Ma'sher et-Taberî, *et-Telhîş fi'l-kırâ'âtis-seb'* (nşr. Muhammed Hasan Akil Mûsâ, Cidde 1412/1992); İbn Ebû Meryem, *el-Mûdah fi vücûhi'l-kırâ'ât ve 'ilelihâ* (nşr. Ömer Hamdân el-Kübeysî, I-III, Cidde 1414/1993); Alemüddin es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ'* (nşr. Ali Hüseyin Bevvâb, I-II, Mekke 1987; nşr. Abdülkerîm Zübeydî, Beyrut 1413/1993); Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûm te'te'alleku bi'l-Kitâbi'l-azîz* (nşr. Tayyar Altıkulaç, Beyrut 1395/1975; Ankara 1406/1986); İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrî'in ve mürşidü't-tâlibîn* (Kahire 1350, 1977; Beyrut 1400/1980); Kastallânî, *Letâ'ifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâ'ât* (nşr. Âmir Seyyid Osman – Abdüssabûr Şâhin, Kahire 1392/1972); İsmâil Hakkî b. Abdurrahman el-Kastamonî, *'İlmü't-takrîb* (Süleymaniye Ktp., Yazma Bağışlar, nr. 297/1-5); Ahmed Beyli, *el-İhtilâf beyne'l-kırâ'ât* (Beyrut, ts. [Dârü'l-cil]); Abdülfettâh Paluvî, *Zühdetü'l-irfân* (İstanbul, ts. [Hilal Yayınları]); Mahmûd Halîl el-Husarî, *Ah-senü'l-eser fi târihi'l-kurrâ'il-erba'ate 'aşer* (Kahire, ts. [Şeriketü's-Şemerli]); Muhammed Ahmed Hâtîr, *Kırâ'atü 'Abdillâh b. Mes'ûd: mekânetühâ meşâdiruhâ ihşâ'ühâ* (Kahire 1990); Hind Şelebî, *el-Kırâ'ât bi-İfrîkiyye* (Tunus 1983); Hüseyin Atvân, *el-Kırâ'âtü'l-Kur'âniyye fi bilâdi's-Şâm* (Beyrut 1983); Saîd Ahmed A'rab, *el-Kurrâ' ve'l-kırâ'e bi'l-mağrib* (Beyrut 1990).

f) Doktora Tezleri. Mustafa Göl, *İbn Vesîk ve Resm-i Kur'an Hakkındaki Eseri* (1984, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ahmet Madazlı, *Kıraat Âdâbı* (1973,

EÜ İlahiyat Fakültesi); Abdurrahman Çetin, *Ebû Amr ed-Dânî, Hayatı, Eserleri ve Câmi'u'l-Beyân* (1980, UÜ İlahiyat Fakültesi); Mustafa Öztürk, *Muhammed b. el-Cezerî ve et-Temhîd fî İlmi't-Tecvîd* (1981, UÜ İlahiyat Fakültesi); M. Kemal Atik, *Câmiu'l-beyân fî'l-kırâati's-seb'î'l-meşhûra ve Kırâat İlmi Yönünden Tahlili* (1982, EAÜİF); Saleh Sulaiman al-Wohaibi, *Qur'anic Variants (İlm al-Qira'at): An Historical - Phonological Study (Islamic Recitation)* (1982, Indiana University); Rahim Tuğral, *Ebu Bekir b. Mücahid ve Kitâbü's-Seb'a* (1984, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü); Durmuş Sert, *Kırâat Ekolleri: Başlangıçtan VII. H. Asrın Başına Kadar* (1987, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Ali Rıza Işın, *İmam Nafi ve Kiraati* (1991, SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Nihat Temel, *Kırâat İlminde Vakf ve İbtida* (1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Fatih Çollak, *Kırâat İlminde İmam Şatıbi ve eş-Şatıbiyye* (1991, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Arif Güneş, *Kur'an-ı Kerim'in Okunmasında Harf, Kırâat, Yazı Kavramı ve İlişkileri* (1992, AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü); Mehmet Ali Sarı, *Ebû Ömer ed-Dûrî ve Kırâ'âtü'n-Nebî* (1993, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; kıraate dair eserler için ayrıca bk. Bennâ, neşreden giriş, I, 33-41; Abdülhâdî el-Fazlî, s. 27 vd.; Şa'bân M. İsmâil, s. 94, 113 vd.; el-Fihrisü's-şâmil, I-II, Amman 1987, 1994).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kr'e" md.; *Lisânü'l-Arab*, "kr'e" md.; *Kâmus Tercümesi*, "kr'e" md.; *Müsned*, I, 374, 380, 433; III, 130, 137, 185, 218, 233, 273, 284; VI, 288, 302; *Buhârî*, "Tefsir", 7/5, 98, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 2, 3, 7, 8, 29, 30, 31, 32, 33, "Da'avât", 58, "Meğâzî", 28, "Menâkıbü'l-enşâr", 16; Müslim, "Mesâcid", 54, "İmâre", 41, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 39, "Fezâ'ilü's-şâhabe", 23; İbn Mâce, "Muqaddime", 11, "İkâmetü's-şalât", 176; Tirmizî, "Menâkıb", 33; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, Beyrut 1403/1983, I, 145; II, 132; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a* (nşr. Şevki Dayf), Kahire 1980, s. 11-15, 48, 53-79, 85-87; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist* (Tecdüdü), s. 38-39, 276; Mekki b. Ebû Tâlib, *el-İbâne* (nşr. Muhyiddin Ramazan), Dimaşk 1399/1979, s. 26-31, 36-39, 44-50, 71, 94-97; Enderâbî, *Kırâ'âtü'l-kurrâ'i'l-ma'rûfîn* (nşr. Ahmed Nusayyif el-Cenâbî), Beyrut 1405/1985, s. 41-49, 51-63, 75-76, 118-133, 135-141, 147-150; İbn Atıyye el-Endelüsî, *Muqaddimetü İbn Atıyye (Muqaddimetân fî 'ulûmi'l-Kur'ân içinde, nşr. A. Jeffery)*, Kahire 1954, s. 275, 276; *Muqaddimetü Kitâbi'l-Mebâni* (a.e. içinde), s. 141-171; Ali b. Muhammed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'* (nşr. Ali Hüseyin el-Bevvâb), Mekke 1408/1987, II, 428, 432; Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz* (nşr. Tayyar Altıkulaç), Beyrut 1395/1975, s. 156-157, 160, 173-174; Zerkeşî, *el-Burhân*,

I, 213-227, 318-322, 326-327, 331-333, 339-341; İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukri'in*, Beyrut 1400/1980, s. 3, 6-7, 12-17, 40, 57-62; a.mlf., *en-Neşr*, I, 9-15, 16, 33-34, 44-45, 205-209; a.mlf., *Ğâyetü'n-Nihâye*, II, 109-110, 299; İbn Hacer, *Nüzhetu'n-nazar fî tavzihi Nuhbetü'l-fiker* (nşr. Nureddin İtr), Dimaşk 1413/1992, s. 42; Süyûtî, *el-İtkân* (Bugâ), I, 243, 250, 255, 256, 312-313; II, 1217; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *Letâ'ifü'l-işârât* (nşr. Âmir Seyyid Osman - Abdüssabûr Şâhin), Kahire 1392/1972, I, 78-83, 93-106; Sirâceddin en-Neşşâr, *el-Büdü'rü'z-zâhire fî'l-kırâ'ati'l-şar'i'l-mütevâtire* (nşr. Ali M. Muavvaz - Âdil Ahmed Abdülmecûd), Beyrut 1421/2000, neşredenlerin girişi, I, 14-20, 23-40; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, II, 6; Bennâ, *İthâfû fuzalâ'l-beşer* (nşr. Şa'bân M. İsmâil), Beyrut 1407/1987, I, 68, 72; ayrıca bk. neşreden giriş, I, 33-41; T. P. Hughes, *Notes on Muhammadanism*, London 1894, s. 14; E. M. Wherry, *A Comprehensive Commentary on the Quran*, London 1896, s. 107-110; *Selections from the Koran with an Introduction Copious Explanatory Notes and a Review of the Whole* (ed. J. Murdoch), London-Madras 1902, s. 131-186; A. Jeffery, *Materials for the History of Text of the Qur'ân*, Leiden 1937, s. VII; a.mlf., *The Foreign Vocabulary of the Qur'ân*, Baroda 1938, s. 233; Sezgin, *GAS* (Ar.), Kahire 1971, I, 145-172; M. Sâlim Muhaysin, *el-Kırâ'ât ve eşeruhâ fî 'ulûmi'l-Arabîyye*, Kahire 1984, I-II, tür.yer.; Abdülhâdî el-Fazlî, *el-Kırâ'âtü'l-Kur'âniyye*, Beyrut 1985, s. 27 vd., 94, 113 vd.; Ahmad Von Denffer, *Ulum al-Qur'ân*, Leicester 1985, s. 158-164; Şa'bân M. İsmâil, *el-Kırâ'ât: Ahkâmühâ ve meşâdiruhâ*, Kahire 1986, s. 20-22, 94, 113 vd.; *el-Fihrisü's-şâmil*: 'Ulûmü'l-Kur'ân, *mahtûâtü'l-kırâ'ât* (nşr. el-Mecmau'l-melekî), Amman 1987, I-II; Sabrî Abdurraûf M. Abdülkavî, *Eşerü'l-kırâ'e fî'l-fikhi'l-İslâmî*, Riyad 1418/1987, tür.yer.; Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*, İstanbul 1990, s. 31-35; W. M. Watt, *Religious Truth for Our Time*, Oxford 1995, s. 79-80; Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bazmül, *el-Kırâ'ât ve eşeruhâ fî'l-tefsir ve'l-ahkâm*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-hicre), I, 75, 369 vd.; İsmail Cerrahoğlu, "Oryantalizm ve Batı'da Kur'an ve Kur'an ilimleri Üzerine Araştırmalar", *AÜİFD*, XXXI (1989), s. 95-136; M. Ali Hasan Abdullah, "el-Kırâ'âtü'l-Kur'âniyye ve mevkifü'l-müfessirîn minhâ", *Mecelletü'l-Buhûşî'l-İslâmiyye*, sy. 35, Riyad 1992, s. 185-246; Mohammad A. Chaudhary, "Orientalism on Variant Readings of the Qur'ân: The Case of Arthur Jeffery", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, XII/2, Herndon 1995, s. 170-184; İsmail Güler, "İbn Hâleveyh'in Gramer Açısından Tartışmalı Kur'an Kırâatlarına Yaklaşımı", *UÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 9, Bursa 2000, s. 401-408; Tâhir b. Âşûr, "Kırâatler Hakkında Bir Değerlendirme" (trc. Necdet Çağlı), *EAÜİFD*, sy. 16 (2001), s. 259-263, 266, 270-271, 276, 286, 290-292; R. Paret, "Kırâ'a", *El²* (İng.), V, 127-129; Tahsin Görgün, "Goldziher, Ignaz", *DİA*, XIV, 109; Abdülhamit Birışık, "Hasan-ı Basrî", a.e., XVI, 302; Ali Eroğlu, "İbn Mihrân en-Nisâbûrî", a.e., XX, 199; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", a.e., XX, 553; Rıza Kurtuluş, "Jeffery, Arthur", a.e., XXIII, 578-579.



ABDÜLHAMİT BİRİŞİK

KIRAAT

(الْقِرَاءَة)

Namazın bir rüknü olarak kıyam halinde iken Kur'an okumayı ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte "okumak" anlamına gelen ve Kur'an kelimesiyle kök birliğine sahip bulunan **kırâat** kelimesi, dinî ilimlerin değişik dallarında farklı terim anlamları kazanmış olsa bile genelde "Kur'an okuma" mânasında kullanılır. Bu yönüyle kıraat **tilâvet** ile eşanlamlıdır. Fıkıhta kıraat kelimesi, sözlükte ve dinî terminolojideki yaygın anlamlarıyla sıkça kullanılmasının yanı sıra namazda kıyamda iken onun bir rüknü (farz) olarak yerine getirilmesi gereken Kur'an okumayı ifade eden özel bir terim olmuştur.

Kur'an'da ibadet ve tefekkür amacıyla Kur'an okumayı konu alan çeşitli hükümler ve teşvikler yer alsa da (el-A'râf 7/204; en-Nahl 16/98; el-İsrâ 17/45, 82, 106; Muhammed 47/24; el-Kamer 54/17; el-İnşikâk 84/21; el-Alak 96/1, 3) gece ibadetinden söz eden âyette (el-Müzzemmil 73/20) iki defa geçen, "Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun" âyetinin dolaylı atfı dışında namazda Kur'an okunmasını açıkça bildiren bir ifade bulunmaz. İbadetlerin ifasına ilişkin ayrıntılar Hz. Peygamber'in fiilî sünnetiyle belirlenmiş ve sonraki nesillere dinî hayatın canlı bir parçası olarak intikal ettirilmiş olduğundan namazda Kur'an okuma şartı Resûl-i Ekrem'in sözlü ve fiilî sünnetine dayanır. Fakihlerin bu konudaki farklı görüşleri kendilerine ulaşan rivayetlerin değerlendirilmesi ve yorumlanması sonucu ortaya çıkmıştır.

Kıraat namazı oluşturan ana unsurlardan biri olup iki rek'atlı farz namazların, sünnet ve nâfile namazlarla vitir namazının her rek'atında farzdır. Fıkıh mezhepleri bu konuda görüş birliği içindedir. Hanefîler, kıraatin üç ve dört rek'atlı farz namazların herhangi iki rek'atında yerine getirilmesinin farz, bunun ilk iki rek'atta olmasını ise vâcib görürler. Bu namazların ilk iki rek'atında kıraat şartı yerine getirildikten sonra üçüncü ve dördüncü rek'atlarında kıraat Hanefî imamlarından gelen bir rivayete göre vâcib, diğer bir rivayete göre ise sünnettir. Ca'ferîler'in görüşü de buna yakındır. Şâfiî ve Hanbelîler, böyle bir ayırım yapmayıp kıraati farz namazın üç ve dördüncü rek'atında da farz (rükün) olarak kabul ederler. İmam Mâlik'ten biri bu istikamette,

diğeri ise sabah namazı hariç diğer namazların bir rek'atında unutularak kıraat terkedilmişse sehiv secdesi yapılarak namazın tam ve sahih olacağı şeklinde iki rivayet gelmiştir. Bu görüş ayrılığının pratik sonucu kıraatin terkedilmesi halinde namazın bozulmuş veya sehiv secdesiyle telâfi edilebilir olmasıdır. Teorik olarak ise özellikle Hanefîler'in kıraati, namazın asıl iskeletini oluşturan kıyam, rükû, secde ve son oturuşa göre ikincil derecede (zâid) bir rükûn görmesidir. Cemaatle namazda imama uyan kimsenin kıraati terkedebilmesine karşılık diğerlerinin terkedilememesinin konuyla ilgisi bulunduğu gibi Hanefîler'in farz namazların iki rek'atının dışında kıraati vâcip veya sünnet kabul etmeleri farz namazları iki rek'at esaslı üzerine değerlendirmeleriyle de açıklanabilir. Seferde namazın kısaltılıp iki rek'at olarak kılınması gerektiğindeki ısrarları da bu bakış açısının sonucudur.

Hanefî mezhebine göre namazda kıraatin farz olan miktarı Ebû Hanîfe'den bir rivayete göre en az bir âyettir. Ebû Hanîfe'den gelen bir diğer rivayete ve İmâmeyn'e göre ise kıraatin asgari miktarı üç kısa âyet veya buna denk bir uzun âyettir. İhtiyata uygun düştüğü için mezhepte bu son görüş ağırlık kazanmıştır. Namazda kıraat olarak Fâtîha sûresini okumak ise Hanefîler'e göre namazın kâsnü değil vâcibidir (bk. FÂTİHA SÛRESİ). Ahmed b. Hanbel'den Hanefîler'in görüşü istikametinde bir görüş rivayet edilmekle birlikte üç mezhebe göre kıraatin asgari miktarı her rek'atta Fâtîha sûresinin okunmasıdır.

İmama uyan kimsenin kıraat yükümlülüğü fakihler arasında önemli bir ihtilâf konusudur. Hanefîler'e göre kıraatin açıktan yapıldığı namazlarda da gizliden yapıldığı namazlarda da imamın kıraati yeterli olup ona uyan kimsenin kıraati mekruhtur. Diğer mezheplerde ise kıraat, imam ve yalnız başına kılan için olduğu gibi imama uyan için de geçerlidir. Ancak imama uyan kişi, kıraatin gizli yapıldığı namazda Fâtîha'yı ve ardından eklenecak bir sûreyi, açıktan kıraatli namazda ise Şâfiîler'e göre sadece Fâtîha'yı okur; Mâlikî ve Hanbelîler'e göre bir şey okumayıp yalnızca dinler. Ahmed b. Hanbel'e göre tercihen hem dinlemeli hem de imam ara verdiğinde okumalıdır.

Birinci rek'atta iftitah tekbirinden sonra "Sübhâneke" duasını okumak sünnettir. Şâfiîler'e, Ca'ferîler'e ve Hanbelî mezhebinde bir görüşe göre besmele Fâtîha

sûresinden bir âyet sayıldığından besmelelenin okunması da kıraat şartının bir parçası olarak gerekli iken Hanefîler'e ve Hanbelîler'de ikinci görüşe göre müstehap, Mâlikîler'e göre ise mekruhtur. Hanefîler'e göre farz namazların ilk iki rek'atında, diğer namazların her rek'atında Fâtîha'dan sonra Kur'an'dan kısa bir sûre veya buna denk düşen bir veya birkaç âyet (zamm-ı sûre) okumak vâcip, diğer mezheplere göre sünnettir. Hangi vakitte ve hangi tür namazda hangi sûreleri okumanın sünnet veya müstehap olduğu, rek'atlarda okunan sûreler arası tertip gibi konularda fıkıh literatüründe sözü edilen tavsiye ve ayrıntılar kıraat şartına ilişkin olarak namazın sünnet ve âdâbıyla ilgili hususlardır. Meselâ Hanefî mezhebine göre başka sûreleri de aynı ölçüde iyi okuyabildiği halde belli bir veya birkaç sûreyi özellikle belirleyip zamm-ı sûre olarak sürekli onları okumak mekruhtur. Efdal olan Fâtîha'dan sonra bir sûreyi tam olarak okumaktır. Böyle yapamayan kişi bir sûreyi bölerek iki rek'atta da okuyabilir. Sûrelerin Kur'an'daki tertibine riayet etmemek veya iki rek'atta, aralarında bir sûre bulunan iki sûreyi okumak da mekruhtur. Bu son iki hüküm diğer mezhepler için de geçerlidir. Ayrıca bütün mezheplere göre ilk rek'atta okunan sûrenin ikinci rek'atta okunandan kısa olması da mekruhtur.

Namazda kıraat açıktan (cehrî) ve gizli (hafî) olmak üzere iki şekilde yapılır. Farz namazlardan sabah, akşam, yatsının ilk iki rek'atında, cuma ve bayram namazlarında imamın kıraati açıktan yapması Hanefî mezhebine göre vâcip, diğer mezheplere göre sünnettir. Şâfiî ve Mâlikîler sabah, akşam ve yatsı namazlarının ilk iki rek'atında cehrî kıraati tek başına namaz kılan için de sünnet görürler. Açıktan kıraat başkalarının duyacağı bir sesle okumaktır. Hanefî mezhebinde kıraati açıktan okumanın en alt sınırı olarak imamın arkasındaki ilk safın duyabileceği ölçü belirlenmiştir. Gizli okumanın en alt sınırı dilin hareket etmesi, en üst sınırı ise sadece okuyanın kendisinin duymasıdır. Mâlikîler birinci, diğer mezhepler ise ikinci ölçüyü esas alırlar. Dil de hareket ettirilmeyen kıraatin içinden ve sessiz okuma, zihninden tekrar etme şeklinde yapılması sözlükte de kıraat olarak adlandırılmadığından yeterli sayılmaz. Bu görüş İsrâ sûresinin 110. âyetiyle ve nüzûl sebebine dair yapılan rivayetle de desteklenir (Bu-hârî, "Tefsîr", 17).

Namazda kıraat şartıyla ilgili önemli bir fikhî tartışma, Kur'an'ın Arapça lafzı ye-

rine bu lafızların meâlinin okunması halinde kıraat şartının yerine gelmiş olup olmayacağı konusunda ortaya çıkar. Tartışmanın, namazda Fâtîha'nın meâlinin Arapça dışında bir dille okunup okunmayacağı noktasında odaklanması Fâtîha'nın namazdaki kıraat şartını temsil etmesi sebebiyledir. Bunun için de Fâtîha'nın tercümesi konusunda ileri sürülen görüşler namazdaki kıraat şartını bütünüyle ilgilendirir. Bu konuda temel kural, namazda kıraatin ancak Kur'an'ın Arapça metninin okunması ile yerine getirilebileceği şeklindedir. Bununla birlikte Hanefîler'le cumhur arasında, gerek Kur'an'ın tanımında lafız ve mânânın hangi ölçüde vazgeçilmez unsur olduğu, gerekse namazda kıraat şartının diğer rükûnlere nisbetle konumu konusunda belli bir görüş ayrılığı bulunduğundan Hanefî mezhebi Kur'an meâliyle kıraat konusuna kimsen farklı yaklaşır. Onların bir veya üç âyet okumakla kıraat şartını yerine gelmiş saymaları da bu anlayışlarının sonucudur. Ebû Hanîfe'ye göre dili dönenlerin, yani Arapça telaffuza güç yetirenlerin bile namazda Kur'an'ın kendi dillerindeki tercümesini okumaları halinde kıraat şartı yerine gelmiş olur. Ancak Kur'an asıl dilinden okunmadığı için bu mekruhtur. Ebû Hanîfe'nin bu görüşü mezhepte genel kabul görmemiş, İmâmeyn dahil Hanefî fakihleri, bu ruhsatı Arapça telaffuza güç yetiremeyenlerin geçici olarak kullanabileceği bir noktada tutmuşlardır. Buna göre dili dönmeyen veya ezberleyemeyen kimseler öğreninceye kadar namazda Kur'an'ı kendi dillerinden okuyabilirler. Diğer mezhepler ise bu kimseler için başka kolaylıklar ve imkânlar getirmiş, fakat namazda Kur'an'ın Arapça metninin okunması gerektiğinde, tercümenin kıraat olarak câiz olmadığına ısrar etmiştir (geniş bilgi için bk. FÂTİHA SÛRESİ; İBADET). Dilsizlerden kıraat farzının düştüğü konusunda ise görüş birliği vardır.

Kıraatin kural olarak ezberden yapılması gerekirse de Şâfiî ve Hanbelîler namazda mushafa bakarak okumayı câiz görür. Mâlikîler bunu farz namazlarda, Hanefîler'den Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed eş-Şeybânî her namazda mekruh sayarken Ebû Hanîfe namazı bozan davranışlardan kabul eder. Kıraatin Kur'an'ın Arapça metninin telaffuzu ile yapılması esas olduğundan Kur'an'ın doğru okunması, anlamını bozacak okuma yanlışlarından kaçınılması, ilâve ve eksiltme yapılmaması gerekir. Bunu sağlamaya

mâtuf olarak da fıkıh literatüründe “zelletü'l-kârî” başlığı altında bazı ölçüler geliştirilmiş ve muhtemel okuma yanlışlarının namaza etkisi üzerinde durulmuştur (bk. ZELLEÜ'L-KÂRÎ).

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, “Ezân”, 51, 95-105, “Tefsîr”, 17; Müslim, “Şalât”, 34-36, 42; Ebû Dâvûd, “Şalât”, 135; Nesâî, “İftitâh”, 32; Şâfiî, *el-Üm*, I, 93-95; Sahnûn, *el-Müdevvene*, I, 65-68; Kâsânî, *Bedâ'î*, I, 110-113; İbn Rüşd, *Bidayetü'l-müctehid*, I, 97-101; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1388/1968, I, 343-357; Nevevî, *Rauzatü't-tâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecvûd – Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 346-354; Karâfî, *ez-Zahîre* (nşr. Saîd A'râb), Beyrut 1994, II, 176-190; İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-kübrâ* (nşr. Haseyn M. Mahlûf), Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 220; II, 166-167; İbn Cüzey, *Kavâninü'l-ahkâmî's-şer'iyye*, Beyrut 1979, s. 74-76; İbnü'l-Murtazâ, *el-Bahrü'z-zehhâr*, San'a 1409/1988, I, 243-253; *Tecrid Tercemesi*, VII, 313; IX, 27; XI, 229 vd.; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Kahire 1386/1967, I, 472-496; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, II, 219-264; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), I, 446-447; M. Cevâd Mağniyye, *Fıkhü'l-İmâm Ca'fer es-Sâdık*, Beyrut 1404/1984, I, 177-178; “Kırâ'e”, *Mu.F*, XXX, III, 46-65.



EBUBEKİR SIFIL

KIRAAT

(القرأة)

Hadis alma (tahammül) yollarından biri.

Sözlükte “okumak” anlamına gelen **kırâat** kelimesi terim olarak hadis öğrenim ve öğretim yollarından biri olup “el-kırâe ale's-şeyh” şeklinde de geçmektedir. Bu metotla hadis almak isteyen öğrenci şeyhine onun rivayetlerini okumak suretiyle kontrol ettirip rivayet hakkını elde eder. Muhaddislerin çoğunluğu “bir şeyi bir kimseye sunmak, göstermek” mânasındaki **arz** terimini kıraatle eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Hâkim en-Nîsâbüri'ye göre arz, hadislerin okunmaksızın hocaya gösterilmesi ve hocanın da bunları inceleyip onaylamasıdır (*Ma'rifetü 'ulûmü'l-hadîs*, s. 256-257). İbn Hacer gibi bazı muhaddisler ise kıraat ile arzın farklı olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre kıraat arz dışında başka amaçlarla da olabilir.

Arap yazısının doğrudan kitaptan nakil için yeterli olmadığı ilk dönemlerde önceden yazılan hadis metinlerindeki muhtemel hataları tashih etmek ve rivayet yetkisi almak amacıyla geliştirilen metotlardan olan kıraat, talebenin hadisleri bizzat şeyhe okuması veya başka biri şeyhe okurken dinlemesiyle gerçekleşir. Okumanın kitaptan yahut ezberden yapılma-

sı, hocanın ve dinleyenlerin okunan hadisleri kitaptan veya ezberden takip etmeleri arasında fark yoktur. Ancak ezberden takip eden dinleyicilerin hadisleri ezberlemiş olması şart görülmüştür. Ayrıca kitaptan takip etmesi durumunda hocaya ait asıl nüsha bizzat hocanın elinde bulunabileceği gibi onun izniyle güvenilir bir kişinin asıl nüshadan takip etmesi de yerelidir. Ezberden veya kitaptan takip edenlerin dikkatli olmaları gerekir. İrâkî, dinleyicilerin içinde sika olan birinin ezberden takip etmesinin de yeterli olduğu görüşündedir. Sehâvî de dinleyenin dikkatli olması şartıyla bunu câiz görür. Süyûtî ise dinleyiciler arasında sika olan bir kişinin kitaptan veya ezberden takibi arasında fark bulunmadığını söyler.

Hadis naklinde kıraatin uygun bir metot sayıldığında birkaç âlim dışında görüş birliği bulunmakla birlikte semâ veya kıraat metotlarından hangisinin amaca daha uygun olduğunda ihtilâf edilmiştir. Başta Ebû Hanîfe ve İmam Mâlik olmak üzere Hicaz ve Küfe âlimlerinin çoğunluğu ile İmam Buhârî semâ ve kıraat arasında fark bulunmadığını belirtir. Ubeydullah b. Ömer, İbn Ebû Zî'b, Süfyân es-Sevrî, Leys b. Sa'd, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Hâtim er-Râzî gibi âlimler ise kıraati semâa tercih ederken muhaddislerin çoğu semân hadis alma metotlarının en üstünü olduğu görüşünü benimsemiştir.

Semâ ile kıraat arasında fark görme-yenler, her iki metodun hadis aslına uygun şekilde naklini temin ettiğini düşünmektedir. Kıraatin semâa tercih edilmesi gerektiğini söyleyenler hadis şeyhe arz edilirken daha dikkatli okunması, semâ esnasında şeyhin hata yapması halinde talebenin bu hatayı düzeltme imkânının olmaması, semâ metodunda ihtilâflı bir hususta şeyhin yanılması durumunda talebenin bunu şeyhin tercihi sanması gibi hususları göz önünde bulundurmışlardır. Muhaddislerin çoğu ise hadis tashif ve tahriften uzak olarak naklinde amaca en uygun metodun semâ olduğunu söylemiştir.

Kıraat metoduyla hadis alınırken şeyhin rivayetlerini ezbere bilmesi, nüshadan takip edenin güvenilir olması, okunan metinlerin dinleyenler tarafından işitilmesi ve bu esnada hadis yazılmaması uyulması gerekli prensiplerdir. Şeyh rivayetlerini ezbere bilmiyorsa bu tür kıraatin geçerliliği ihtilâflıdır. Kıraat esnasında hadis yazan kimsenin bu durumu ifade etmek üzere “hadartü” (hazır bulundum) gibi bir sığa ile bu hadisi nakledebileceği

veya hadis yazması okunan metni anlamasına engel olmuyorsa bunda bir sakıncası bulunmadığı şeklinde iki görüş vardır. Kıraat metodu ile alınan hadis nakledilebilmesi için şeyhin dinlediklerini inkâr etmemesinin yeterli olup olmadığı, ayrıca sözlü onayının gerekip gerekmediği hususu da ihtilâflıdır. Dinleyenlerin bazı kısımları işitmemiş olmalarını düşünerek şeyhin tamamını rivayet için ayrıca izin verdiğini belirtmesinin uygun olacağı kabul edilmiştir.

Hadis alma metotlarının hadis aslına uygun olarak naklinde aynı değerde olmaması ve rivayetlerin değerlendirilmesinde önemli ölçü kabul edilmesi, hadis hangi metotla alındığına delâlet etmek üzere rivayet lafızlarının kullanılmasını gerekli kılmışsa da muhaddisler arasında her bir metoda delâlet etmek üzere kullanılacak lafızlarda birlik sağlanamamış olup bu durum kıraat yoluyla alınan hadislerin rivayeti esnasında kullanılacak lafızlar için de geçerlidir. “Kara'tü alâ fülân” (bu hadisleri falana okudum); “kare'nâ alâ fülân” (bu hadisleri falana okuduk); “kurie alâ fülân ve ene esmau” (bu hadisleri falana okunurken işittim); “araztü” (bu hadisleri şeyhe arzettim); “haddesenî” (bu hadisleri bana haber verdi); “haddesenâ” (bu hadisleri bize haber verdi); “ahberenî” (bu hadisleri bana haber verdi), “ahberenâ” (bu hadisleri bize haber verdi) sigaları kıraat metoduna delâlet etmek üzere kullanılan rivayet lafızları ise de Hammâd b. Zeyd, Abdullah b. Mübarek, Yahyâ b. Maîn ve Ahmed b. Sâlih et-Taberî, “haddesenî” ve “haddesenâ” lafızlarının kıraat metoduna delâlet etmek üzere kullanılmasını uygun bulmamıştır. Bazı âlimler de “ahberenî” ve “ahberenâ” sigalarının hem semâ hem kıraat metotları için kullanılabilmesi görüşündedir (ayrıca bk. İHBÂR). Tahâvî bu görüşü benimseyen âlimlerin listesini bir cüzde toplamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râmhürmüzî, *el-Muhaddişü'l-fâsıl* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1404/1984, s. 420-434; Hâkim en-Nisâbüri, *Ma'rifetü 'ulûmü'l-hadîs* (nşr. Seyyid Muazzam Hüseyin), Haydarâbâd 1935, s. 256-261; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, Haydarâbâd 1357, s. 259-311; a.mlf., *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmûd et-Tahhân), Riyad 1403/1983, s. 281-285; İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-hadîs*, s. 137-150; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Kahire 1379/1959, s. 242-255; Tâhir el-Cezâirî, *Tevcihü'n-nazar*, Beyrut, ts., s. 201-204; Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, Ankara 1980, s. 38-45; Ahmet Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul 1996, s. 36-37, 59, 61-66, 80, 83-87.



SALAHATTİN POLAT

KIRÂAT-i SEB'Â

(bk. KIRAAT).

KIRAAT ve SEMÂ KAYDI

Bir âlimden
icâzet yoluyla alınan
rivayet etme hakkını
belgeleyen kayıtlar.

Sözlükte “okuma” ve “dinleme” anlamına gelen **kirâat** ve **semâ** kelimeleri terim olarak “hadislerin titizlikle toplanıp doğru bir şekilde aktarılmasını sağlama amacıyla başlatılan çalışmalar sırasında bir râvinin bir hadisi okuması ve hadis âliminin onu dinlemesi” anlamında kullanılır (bk. KIRAAT; SEMÂ).

Halife Ömer b. Abdülâzîz’in emriyle Hicaz, Yemen, Şam, Irak, Mısır, Rey ve Horasan’da hadis metinlerinin yazıya geçirilerek derlenmesi ve bu yolla intikali sırasında hadis ilmi ve usulü bünyesinde yazılı hadis metinlerinin okunması (kıraat) ve dinlenilmesi (semâ) esasına dayanan bir öğrenim ve öğretim metodu gelişti. Bu metot, daha sonra hadis dışında diğer ilim dallarında kaleme alınan eserlerin intikali ve öğretiminde de uygulandı ve bir gelenek halini aldı. Buna göre öğrenci, önceden istinsah etmiş olduğu bir eseri müellifinin veya onun icâzet vererek yetkili kıldığı bir hoca’nın (şeyh) önünde muhtelif zamanlarda baştan sona okur, hoca dinlediği kısımlarda hatalar varsa düzeltir, yoksa sükût ederek doğru okuduğunu onaylar, gereken yerlerde açıklama yapar ve eserin sonunda öğrencinin nüshasına kendi el yazısıyla, fakat genelde metindekinden farklı karakterdeki bir hatla kıraat kaydı denilen şu mahiyette bir ibareyi yazardı. “Fülân b. fülân eserin tamamını -veya bir kısmını- bana okudu, ben de fülân b. fülân bunu tashih ettim ve kendisine rivayet hakkını verdim” (Süyûtî, s. 242-265). Bu mahiyetteki kıraat kaydı o öğrenci için bir diploma anlamına gelir (Çetin, sy. 30 [1991], s. 63-64; ayrıca bk. İCÂZET). Eserin hoca önünde okunuşu sırasında hazır bulunup yapılan işlemi takip eden kişilerin ellerinde bulunan nüshalara da hoca aynı şekilde onların da aynı eseri dinlediklerini ifade eden bir kayıt koyar ki buna semâ kaydı denir. Bu kayıt da ikinci derecede bir diploma yerine geçer (a.g.e., s. 63-64). Her iki kayıta okumanın bitiş tarihi ve yeri belirtilir, ayrıca eserin intikali sırasında sonraki bütün kıraat ve semâ meclislerinde hazır

bulunanların isimleri mevcut rivayet zincirine ilâve edilirdi (çeşitli semâ kaydı örnekleri için bk. Ahmed M. Nur Seyf, s. 43-45, 55-64, 72-77). Hadis öğrenimi ve öğretiminde rivayet sözlü olsun yazılı olsun semâ esas olduğundan hadis âlimleri kıraatle semâ arasında fark gözetmezler (Râmhürmüzî, s. 420). Ancak semâ işleminin cereyan ettiği mecliste, hoca ve öğrenci konumundakilerin isimlerinin ve verilen rivayet hakkının belgelenmesi için semâ kaydı da aynı derecede esas addedilmekteydi. Bir eserin doğruluk derecesini semâ kayıtlarında güvenilir âlimlerin isimlerinin bulunmasından anlamak mümkündür. Bu âlimlerin hangi eserleri hangi âlimlerden okuduğunu açıklayan fehrese kitapları da bu kayıtlardan istifade edilerek hazırlanmıştır.

Semâ meclislerine genelde semâât denir. Bu meclislerde hazır bulunan ve rivayet hakkı verilenlerin isimleri nesiller (tabakalar) gözetilerek kaydedildiği için de “tabak, tıbâk, tıbâku’s-semâ” tabirleri kullanılmıştır. Bu kayıtları yazmak üzere kimliği belli, yazısı güzel ve okunaklı, ifadesi düzgün ve sağlam, kayda girecek ki-

şilerin sened zincirinde hiçbirini kasten veya sehven ihmal etmeksizin yazabilecek, âdil, titiz ve dikkatli biri görevlendirilir. Bu görevliye “kâtibü’t-tıbâk veya kâtibü’t-tesmî” (yahut el-ismâ’) denir. Bu son ibarede kullanılan tesmî ve ismâ kelimeleri “dinletme” anlamında olup semâ ile aynı mânada kullanılır. Çünkü eğer rivayet hakkını almak üzere metni okuyan (kâriü’l-asl) öğrenci ise bu durumda o dinleten (müsemmi’ veya müsmi’), hoca dinleyendir (müsemma’ veya müsma’). Eğer hoca eseri okuyor ya da takrir ediyorsa kendisi müsmi’ veya müsemmi’ konumundadır (Ahmed M. Nûrseyf, s. 17-22; krş. Vajda, s. 1-61).

Kıraat ve semâ kayıtlarının yeri genellikle kitabın sonudur. Bununla birlikte kitabın ilk sayfasına, kitabın isminin yazıldığı satırın üstüne veya hoca’nın ismi hızasına, ayrıca kitabın zahrına da yazıldığı görülür (Ahmed M. Nurseyf, s. 19). Bu kayıtlardaki yer ve tarih o kaydın sona erdiğini gösteren bir işarettir. Semâ kayıtlarında aynı maksat ve anlamı taşıyan, fakat daha çok metnin kontrolden geçtiğini ifade eden bir başka kayıt da “belâğ kay-



Temmâm
er-Râzî'nin
Fevâ'id'inde
semâ
kayıtları

di"dir. Bunu ifade etmek için sadece "be-laga" (yazılan kısım tekrar okunup gözden geçirildi) veya "sahha" (yazılan kısım doğrudur) anlamındaki ibarelerden biri konur (a.g.e., s. 19, 21; ayrıca bk. MUKABELE KAYDI).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "kr'e", "sm'a", "blg", "shh" md.leri; *Tâcü'l-'arûs*, "kr'e", "sm'a", "blg", "shh" md.leri; Râmhürmûzî, *el-Muḥaddiṣü'l-fâṣil* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 163, 420; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-aḥlâkî'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. M. Accâc el-Hatîb), Beyrut 1412/1991, s. 292-305; Kâdî İyâz, *el-İlmâ'* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1389/1970, s. 9, 10, 13-15; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatîf), Medine 1379/1959, neşreden giriş, s. 347-352; G. Vajda, *Les certificats de lecture dans les manuscrits arabes*, Paris 1956, tür.yer.; Ahmed M. Nurseyf, *İnâyetü'l-muḥaddiṣin bi-tevṣîki'l-merivîyyât*, Beyrut 1407/1987, s. 17-33, 43-45, 55-64, 72-77; Muvaffak Abdullah Abdülkâdir, *Teṣṣîku'n-nuṣûṣ ve zabṭühâ 'inde'l-muḥaddiṣin*, Mekke 1414/1993, s. 67-75, 272; Nihad M. Çetin, "Yazma Eserlerin Tanınması", *İlim ve Sanat*, sy. 30, İstanbul 1991, s. 63-64 (Nihad M. Çetin'in İÜ Ed. Fak. Arap Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı'nda "İlmî Araştırmalarda Temel Bilgiler ve Usul" adı altında verdiği derslerde tutulan notlardan da istifade edilmiştir).



TEVFİK RÜŞTÜ TOPUZOĞLU

KİRÂN

(القِرَان)

Aynı ihramla hem umrenin hem haccın ifa edildiği hac türü (bk. HAC).

KİRÂNÂT

(القِرَانَات)

İki veya daha fazla gezegenin aynı burçta bulunması hali.

Arapça'da "yakınlaşma, yakınlık" anlamındaki **kırânın** çoğulu olan **kırânât**, en az iki gezegenin aynı burçta bir araya gelişini ifade eder. Bîrûnî bu astroloji durumunu, "iki veya daha çok sayıdaki gezegenin bir burcun bir noktasında bir araya gelmesi" diye tanımlar ve astrologların **kırân** kelimesini "Satürn (Zuhâl) ve Mars'ın (Merih) yalnız Yengeç (Seretan) burcunda bir araya gelmesi" mânâsında kullandıklarını, bunun da her otuz yılda bir gerçekleştiğini söyler (*Kitâbü't-Tefhîm*, s. 150-151). Nasîrüddîn-i Tûsî, söz konusu olayda derece ve dakikadan söz ederek konuya daha fazla açıklık getirir ve bilimsellik kazandırır. Ona göre iki gezegenin bir burçta 1 derece ve 1 dakika uzaklıkta birbirine ne yaklaşmasına **kırân** ve **mukârane**, bu

durumun güneşle ay arasında olmasına **ictimâ** (kavuşum), güneşle beş gezegen den biri arasında olmasına da **ihtirâk** denilir (*Muhtasar*, s. 35). **Kırân** kelimesi tek başına kullanıldığında "Jüpiter'le (Müş-teri) Satürn'ün aynı burçta bulunması" anlamına gelir ve bu duruma "kırân-ı ul-viyyân" adı verilir.

Kitâbü't-Tefhîm'e göre Satürn ile Jüpiter'in buluşması yirmi yılda bir olur ve buna "küçük kırân" denir. İlk kırânın ardından ikincisi dokuz burç sonra gerçekleşir; meselâ ilki Koç (Hamel) burcunun başlangıcına rastlamışsa ikincisi Yay (Kavis), üçüncüsü Aslan (Esed), dördüncüsü yine Koç burcuna rastlar ve aralarındaki fâsıla yirmi yıl sürer (s. 150-151). Bu müddet zarfında Satürn sekiz burçtan 2,5 derecelik fazla bir yol, yani 242,5 (30 × 8 + 2,5) derecelik bir yol kateder. 12 kırândan sonra bu 2,5 derecelik fazlalık 30 dereceye (bir burç miktarına) ulaşır ve bu sebeple on üçüncü kırân Boğa (Sevr) burcunda gerçekleşir. Böylece 20 × 12 = 240 yıllık bir kırân devri başlar ki buna "orta kırân" adı verilir. Kırânın tekrar Koç burcundan başlaması için 240 × 4 = 960 yıllık bir devrin tamamlanması gerekir; buna da "büyük kırân" denilir (s. 151).

Astrologlara ve yıldız falına inananlara göre kırânât yeryüzüyle ve insanlarla ilgili olup etkisini bilhassa uzun dönemli hadiseler üzerinde hissettirmektedir. Mars ile Satürn'ün aynı burçta birbirine yaklaşması mutsuzluk (kırân-ı nahseyn, nahs-i kırân), Venüs ile Jüpiter'in yaklaşması ise mutluluk (kırân-ı sa'deyn, sa'd-i kırân) işareti sayılır. Bu inanış, tarih boyunca yıldız falcılığının en önemli unsurlarından birini oluşturmuş, özellikle Doğu edebiyatlarında şairlerin sık sık başvurduğu bir motif haline gelmiştir. Öte yandan tek başına kullanıldığında kırân-ı sa'deyni ifade eden kırân kelimesinden "sâhibkırân" şeklinde hükümdarlara mahsus bir unvan yapılmıştır. Timur ile onun soyundan gelen Bâbürlü Sultanı Şah Cihan'ın resmen benimsedikleri bu unvanın Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî ve pek çok şair tarafından hemen her hükümdar için kullanılmış olması, bununla gerçekten doğumu kırân-ı sa'deyne rastlayan kişilerin kastedilmediğini, unvanın doğrudan "hayırlı, uğurlu" anlamını taşıdığını göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Bîrûnî, *Kitâbü't-Tefhîm li-evâ'ili şinâ'ati't-tencim*, Oxford 1923, s. 150-151; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Muhtasar fi ilm et-Tencim ve Ma'rîfet et-Takvîm: Risâle-i si fâsil* (trc. Ahmed-i Dâî, s. nşr. T.

N. Gencan – M. Dizer), İstanbul 1984, s. 35; E. S. Kennedy, "Ramifications of the World-year Concept in Islamic Astrology", *Actes du dixième congrès international d'histoire des sciences*, Paris 1964, I, 23-43; Pakalın, II, 268; III, 93; E. Wiedemann – [Fatin Gökmen], "Kırân", *IA*, VI, 734; J. Ruska, "Sa'dân", a.e., X, 25-26; T. W. Haig, "Sâhib-kırân", a.e., X, 66; D. Pingree, "Kırân", *EP* (İng.), V, 130-131.



YAVUZ UNAT

KIRAT

(قِرَاط)

Sikke, eczâ ve kıymetli taşların ölçümünde kullanılan eski bir ağırlık ölçüsü birimi.

Sözlükte "keçi boynuzu çekirdeği" anlamına gelmekte olup Ârâmîce'de **gêrâ**, Akkadca ve Asurca'da **girû** şeklinde söylenen kelime İbrânîce'de **gîrah** ($\frac{1}{20}$ veya $\frac{1}{24}$ şekel), Süryânîce'de **kârâtâ**, Arapça'da **kî-rât**, Grekçe'de **keration** olarak yer almıştır (v. Soden, I, 291; Gesenius, s. 176). Aynı zamanda **ceratium**, **cerates** biçiminde Grekçe'den Latince'ye, doğrudan Arapça'dan yahut Türkçe aracılığıyla da Avrupa dillerine geçmiştir (carat/karat, carato, quirate/quilate...). Ayrıca Akkadca'sı **harûb**, **harubu**, Ârâmîce ve Arapça'sı **harrûb** / **harnûb** (tekili **harrûbe** / **harnûbe**), Süryânîce'si **harob**, **harôbâ** olan "keçi boynuzu" mânâsındaki kelime Grekçe'ye (**kharrouba**), Latince'ye (**carrubium**) ve Avrupa dillerine girmiştir.

I ve II. (VII ve VIII.) yüzyıllarda Mısır cam vezinlerinde (sence) bakır paranın ağırlığını gösteren harrûbe tabirine sık rastlanır. İyi korunmuş cam vezinler incelendiğinde harrûbe ortalama 0,196 gr. olarak hesaplanmaktadır (*IA*, V, 301). Kaynaklar 3 habbelik (kamha) Mısır harrûbesinin (kîrat) karşılığını $\frac{1}{24}$ miskal = $\frac{1}{18}$ dirhem olarak vermektedir (İbn Fazlullah el-Ömerî, s. 80; Kalkaşendî, III, 436; Makrîzî, I, 75). Buna göre söz konusu birim, "Firavun miskali" de denen Mısır-Roma sicilcusunun (= 14,166 gr.) üçte biri ağırlığında olup Arap miskali diye bilinen 96 habbelik daccusun (= 4,722 gr.) yirmi dörtte birine



25 harrûbelik felsin ön yüzü (Metropolitan Museum, nr. 135)

mesures, s. 4). Farsça garih ise İran arşını zer'in on altıda birine, yani $(104 \div 16 =) 6,5$ santimetreye denk düşmektedir (Hinz, s. 62; Dihhudâ, XXIII, 262).

Kirat ve harrûbe bazı bölgelerde alan ölçüsü olarak da kullanılırdı; meselâ Mısır'da feddânın yirmi dörtte birine eşitti (Kalkaşendî, III, 442). 28 Nisan 1891 tarihli kararnameyle benimsenen metrik sistemde 175,034722 m²'ye tekabül ediyordu (Hinz, s. 66). XVIII-XIX. yüzyıllarda Tunus'ta harrûbe mercâ' adlı ölçünün on altıda birine karşılık gelirdi. Mercâ' da yoreden yöreye farklılık gösterdiğinden alanı 16 m², 39 m², 40 m², 54 m², 100 m² vb. olan çeşitli harrûbeler vardı (Mahmûd Ferve, sy. 7-8 [1993], s. 245).

BİBLİYOGRAFYA :

Cevherî, *eş-Şihâh*, "mkk" md.; Ahterî, *Ahterî-i Kebir*, İstanbul 1310, I, 317; II, 844-845; v. Soden, *AHW*, I, 291, 329; R. Dozy – W. H. Engelmann, *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, Beyrut 1974, s. 121, 327; C. T. Lewis, *A Latin Dictionary*, Oxford 1993, s. 317; L. Costaz, *Dictionnaire syriaque-français*, Beyrouth, ts. (Imprimerie Catholique), s. 116; W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (trc. E. Robinson, ed. Fr. Brown vdğr.), Oxford, ts. (Clarendon Press), s. 176; Kustâ b. Lûkâ, *Kitâb fi'l-vezn ve'l-keyl*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3711/5, vr. 70^b; Makdisî, *Ahsenü't-tekâsim*, s. 182, 240; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ʿulûm*, Beyrut 1411/1991, s. 77, 166; Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî, *Kitâbü Menâzili's-sebʿ* (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, *Târîhu ʿilmi'l-hisâbi'l-ʿArabî* içinde), Amman 1971, s. 331; Mevhûd b. Ahmed el-Cevâlîkî, *el-Muʿarreb* (nşr. F. Abdurrahîm), Dimaşk 1410/1990, s. 495-496; Celâleddin eş-Şeyzerî, *Nihâyetü'r-rütbe fi talebi'l-hisbe* (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 16-17; İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, IV, 42; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Krawulsky), s. 80; Kalkaşendî, *Şubhu'l-aʿşâ*, III, 436, 439, 442; IV, 181, 216; Makrîzî, *el-Hıtaʿ*, I, 75; İbnü'l-Hümâm, *Fet-hu'l-kadîr*, II, 211-212; M. Emîn el-Muhibbî, *Kaşûd's-sebil fîmâ fi'l-luğati'l-ʿArabîyye mine'd-daḥîl* (nşr. Osman Mahmûd es-Sînî), Riyad 1415/1994, II, 376; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, *el-İkdu's-şemîn fîmâ yete'allak bi'l-mevâzîn*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29^a; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye ʿale's-Şerhi'l-kebîr*, [baskı yeri ve tarihi yok] (Dârü'l-fıkr), II, 201; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, I, 107; II, 76-77; *Fi 29 Şevvâl Sene 1298 ve fi 11 Eylûl Sene 1297 Târîhiyle Şeref-müteallik Buyurulan İrade-i Seniyye-i Hazret-i Pâdişâhi Mucebince Yeni Ölçülerin Tanzim ve Tensikiyle Suver-i İcrâiyyesi Hakkında Kararnâmedir*, İstanbul 1299, s. 4-5; Ali Paşa Mübârek, *el-Mizân fi'l-akyise ve'l-mekâyil ve'l-evzân*, Kahire 1309, s. 11, 51-54; *Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye: Altmışsekizinci Sene 1333-1334 Sene-i Mâliyye*, İstanbul 1334, s. 398-399; Bar-kan, *Kanunlar*, s. 220, 352; W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden 1955, s. 14, 27, 38, 50, 62, 66; B. Kisch, *Scales and Weights: A Historical Outline*, London 1965, s. 145-146,

219, 220, 221, 223, 241, 246, 247, 255; Mustafa ez-Zehbî, *Tahrîrû'd-dirhem ve'l-mişkal ve'r-ntîl ve'l-mikyâl ve beyânü mekâdiri'n-nukûdi'l-mütêdâvile bi-Mısr* (en-Nukûdü'l-ʿArabîyye ve'l-İslâmiyye ve ʿilmü'n-nümiyyât içinde, nşr. Anistâs el-Kermilî), Kahire 1987, s. 85-86; *Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion*, İstanbul 1988, s. 4, 18, 19-20; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Egypte", *JA*, I (1873), s. 13, 18, 83, 85, 89; M. H. Sauvage, "On a Treatise on Weights and Measures, by Eliyâ, Archbishop of Nisibin", *JRAS*, IX (1877), s. 295; a.mlf., "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", *JA*, XV (1880), s. 251-254, 255-256; III (1884), s. 420-422; IV (1884), s. 270-273, 298-299; VII (1886), s. 166, 466; M. J. A. Decourdemanche, "Note sur les poids médicaux arabes", *a.e.*, XVI (1910), s. 186, 197; Mahmûd Ferve, "el-Mekâyis ve'l-mevâzîn ve'l-mekâyil fi Tûnis hûlâle'l-karneyni's-sâmin ve't-tâsiʿ ʿaşer", *el-Mecelletü't-târîhiyye-tü'l-ʿArabîyye li'd-dirâsâti'l-Osmâniyye*, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 245, 250; M. Vekov, "Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems", *Bulgarian Historical Review*, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 119, 121; "Ölçü", *SA*, III, 1561; Pakalın, II, 263, 269; Dihhudâ, *Luğatnâme*, XII, 486, 488; XXI, 197, 551-552; XXIII, 262; E. V. Zambaur, "Harrûbe", *İA*, V, 301; a.mlf., "Kirat", *a.e.*, VI, 734-735.



CENGİZ KALLEK

KIRÂZ

(bk. MUDÂREBE).

KIRBELYÂNİ

(القريلاني)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Ali b. Ferac el-Kirbelyânî el-Fihri
(ö. 761/1360)

Endülüslü hekim
ve tıbbî bitkiler uzmanı.

Endülü'sün o dönemde hristiyanların hâkimiyetine geçen Lekant (Alicante) bölgesindeki Kirbelyân (Crevillante) şehrinde doğdu. Şefre lakabıyla anılan Kirbelyânî, ilk eğitimi babasından aldıktan sonra tıbbî bitkiler üzerinde çalışma yapmak amacıyla çeşitli bölgeleri dolaşıp örnekler toplamaya başladı. Bir yandan konunun uzmanlarından ders alırken bir yandan da onların eserlerini (kunnâş) istinsah ederek basit ve birleşik ilaçlar alanında uzman oldu. Tıp öğrenimini Gırnatalı Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim b. Sirâc'dan ve daha başka hekimlerden gördü; özellikle cerrahlığı Mişu Yeznad (Maestro Bernardo) adlı bir hristiyan hekiminden öğrendi. Vâdiâş'ta (Guadix) meydana ge-

len bir salgın üzerine Sultan Ebû'l-Cüyûş Nasr tarafından Gırnata'ya (Granada) çağrıldı; bu sırada hastalanan sultanı da tedavi ettikten sonra Kuzey Afrika'ya geçti ve Merakeş'e yerleşti, orada yıllarca hekimlik yaptı. Hayatının sonuna doğru döndüğü Gırnata'da 17 Rebülevvel 761'de (6 Şubat 1360) vefat etti.

Kirbelyânî'nin günümüze ulaşan tek eseri *el-İstikşâ ve'l-ibrâm fi ʿilâci'l-cirâhât ve'l-evrâm*'dır (nşr. Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, *eṭ-ṭib ve'l-eṭibbâʾ fi'l-Endülü'si'l-İslâmiyye* içinde, Beyrut 1988, II, 35-150). *el-Cirâhâtü's-şuğrâ* diye anılan ve bir cerrahî el kitabı mahiyetinde olan eser, Ebû'l-Kâsım ez-Zehrâvî'nin *Kitâbü't-Taşrif*'inden sonra Endülü's'te kaleme alınan tıp kitaplarının en önemlisi sayılır. Eser üç bölümden (makale) oluşur; bunların birincisi tümörler, ikincisi yara ve kırıklar, üçüncüsü basit ve birleşik ilaçların tümör, yara, yanık ve kırıklarda kullanılışı hakkındadır. Kirbelyânî çalışmasına başlarken oğluna hitap ederek muhtevaya dikkat çeker. Vücutta meydana gelen şişlikler hakkında Galen'in (Câlinûs) yazdıklarından faydalandığını söyler. "Evrâm" başlığını taşıyan ilk bölümde yalnız tümörler ve tedavi yöntemleri değil aynı zamanda bütün iltihap türleriyle ciltte görülen kızartı ve yanıkların teşhis ve tedavileri de ele alınır. İkinci bölüm yaraların meydana geliş sebepleri, kesici, delici ve parçalayıcı aletlerin yol açtığı yaraların tanımı ve tedavi yöntemleri, özellikle kırıkların, ok ve mızrak yaralarının ameliyatında uygulanan usullere dair ayrıntılı bilgiler içermektedir. İlaçları konu alan üçüncü bölümde müellif, basit ve birleşik ilaçların hangi bitki veya hayvanlardan elde edileceğini ve nasıl yapıp kullanılacağını bir farmakolog sıfatıyla açıklar; bu arada kendi tecrübelerinin sonuçlarını anlatarak hekimlere tavsiyelerde bulunur.

Endülü's'te yetişen hekimler arasında Zehrâvî genel cerrah, Kirbelyânî ise tümör, yara ve kırıklar üzerinde uzmanlaştığından özel cerrah olarak nitelendirilmektedir. 1935 yılında H. P. J. Renaud, "Gırnata'da Bir Müslüman Cerrah" başlığıyla yayımladığı makalede Kirbelyânî'nin *el-İstikşâ ve'l-ibrâm*'daki başarılarından söz ederken özellikle "en-nugle" denilen tümörün "phlegmon" olduğuna ve bunun habis türüne "anthrax" (şarbon) denildiğine dikkat çekmiş, bu hastalığın teşhis ve tedavisi hakkında Kirbelyânî'nin gösterdiği başarıyı övmüştür (Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, *eṭ-ṭib ve'l-eṭibbâʾ*, II, 30-33).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Hatib, *el-İhâta*, III, 179-180; L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, Paris 1876, II, 250; Brockelmann, *GAL Suppl.*, II, 366; Zirikî, *el-A'lâm*, VII, 176; Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'elli-fîn*, XI, 23, 33; Sarton, *Introduction*, III/1, s. 895; Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, *et-Tib ve'l-eṭib-bâ' fi'l-Endelûsi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1988, II, 27-150; a.m.f., "İbn Ferac el-Kirbelyânî el-Endelûsî ve kitâbühü fi'l-cirâhâtî's-suḡrâ", *el-Menâhil*, XXXIII, Rabat 1986, s. 28-54; H. P. J. Renaud, "Un chirurgien musulman du royaume de Grenada: Muhammad aš-Şaḡra", *Hespêris*, XX, Paris 1935, s. 1-20.



CEVAT İZGİ

KIRÇOVA

Makedonya Cumhuriyeti'nde
eski bir Osmanlı kaza merkezi.

Makedonca ve diğer Slav dillerinde Ki-çevo adıyla anılır. Üsküp'ün 110 km. güneybatısında her tarafından ormanlık dağlarla çevrili verimli bir vadiye kurulmuştur. Osmanlı yönetimi zamanında (1395-1912) nüfusun dörtte üçünü Türkçe konuşan müslümanlar oluşturuyordu. Bu oran XX. yüzyılın başında % 40'a kadar gerilemişti. 1990'dan sonra Yugoslavya'nın dağılmasıyla bağımsızlığını kazanan Makedonya Cumhuriyeti, Ekim 1995'te Makedonya Meclisi'nin çıkardığı bir kanunla yeni belediyeler düzenlemesi yapmış ve Kırçova belediyesi küçülmüştür. Bugün burada % 26,12 Arnavutça konuşan müslümanla % 58,55 Makedon yaşamaktadır (Popovski – Panov, s. 63, 193). Oslomej'deki linyit maden ocağı günü-müzdeki Kırçova ahalisinin gelir kaynağını teşkil etmektedir.

Kasaba kaynaklarda ilk olarak Kitsavis adıyla zikredilir. 1257-1259'da Sırp Kralığı tarafından işgal edildiyse de kısa sürede yeniden Bizans hâkimiyetine girdi. Sırp Kralı Milutin 1282 ve 1297'de Kırçova'yı tekrar aldı ve burası Osmanlılar'ın gelişine kadar Sırp Kralığı'nda kaldı. Sırp yönetiminin sonlarına doğru Pirlepe merkezli Kraljević Marko Prensiği'nin bir parçası idi. Eski Osmanlı kronikleri, bölgenin fethinin 1385'te Lala Şâhin Paşa ile olduğunu yazarsa da Slav kaynakları bunun 1395'te ve Marko'nun ölümünden sonra gerçekleştiğini ortaya koymaktadır. Marko uzun süre I. Murad ve I. Bayezid'e vassal olarak tâbi olmuştur.

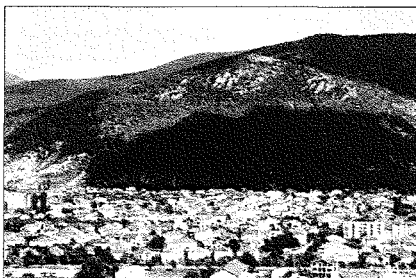
Osmanlılar fethin arkasından Kırçova'daki kalede askerî bir garnizon kurdular ve bir grup sivil müslüman Türk'ü kasabaya yerleştirdiler. Ancak iskân siyaseti hristiyan Sırp'lar ile kuzeybatıda hristi-

yan Arnavutlar'ın yaşadığı köylere kadar uzanmadı. 1455 tarihli *Tahrir Defteri*'nde Kırçova'da otuz müslüman, 145 hristiyan hânenin bulunduğu kayıtlıdır (BA, TD, nr. 4). Daha sonraki asırda da kasaba gelişmemiş, ancak İslâmlaşma'nın oranı artmıştır. 927 (1521) tarihli tahrirlere göre mevcut 178 hânenin doksan beşini müslümanlar oluşturmaktaydı (BA, TD, nr. 367). Kasabada Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı büyük cami daha sonra restore edilmiş olup halen ayakta ve bânîsinin ismini taşımaktadır.

XVII. yüzyılda Kırçova kazasına bağlı köylerde yoğun bir İslâmlaşma meydana geldi. Bu süreç, Arnavutluğun yüksek yayılarından getirilip bölgeye yerleştirilen müslümanlar kadar Bektaşî dervişlerinin faaliyetleriyle de hız kazandı. Özellikle Makedonski Brod yakınlarındaki Hızır Baba Tekkesi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın saltanatının başlarında kurulmuş olup vergiden muaf tutulmuştur ve yolcular için bir sığınak vazifesi görmüştür. Halvetiyye tarikatının Hayatî kolunun da burada faal olduğu XVIII. yüzyıl ortalarından itibaren Kırçova ile Zajaz köyünde üç tekke kurdukları bilinmektedir. Kaza bölgesinin doğu kısmında ise hristiyanlar çoğunluğu oluşturmuştur. XVI. yüzyıl sonlarında ve XVII. yüzyılda bunlara ait birkaç yeni kilise inşa edilmiştir (Oraovec Manastırı 1595-1596; Kovac 1631; Trebino 1644). Yüksek kaliteli fresklerle süslü Oraovec Manastırı'nın kitâbesinde III. Mehmed'in adı zikredilir.

1892 *Manastır Vilâyeti Salnâmesi*'ne göre Kırçova'da 600 müslüman ve 190 hristiyan hâne bulunmaktaydı. Vasil Kančov da 1900 yılı için 675 müslüman, 200 hristiyan hâne sayısı vermektedir. *Kâmusü'l-a'lâm*'da Kırçova'da beş cami, beş tekke, bir medrese, bir rüşdiye, bir ilkokul, bir saat kulesi, bir kilise ve dört

Kırçova'dan bir görünüş



Bulgar / Makedon ilkokulu, 170 dükkân, yedi han, bir hamam ve on sekiz fırın bulunduğuyazılıdır.

Bölge 1912'de Sırp'ların eline geçti, fakat nüfus bir süre aynı yapıda devam etti. II. Dünya Savaşı'ndan sonra Kırçova demiryolu ile Üsküp ve Manastır'a bağlandı, yeni kara yolları yapıldı, özellikle metalürji, orman ürünleri ve tekstil alanında yeni tesisler kuruldu. Nüfusu 1961'de 10.324 iken 1994'te 25.000'e çok yaklaştı (24.987). Çevresinde avcılık imkânları fazla olduğundan Kırçova av turizminin önemli bir merkezi durumuna geldi. Böylece hızlı bir büyüme yaşayan kasaba, yeni yapılanma ile İslâmî karakterini yavaş yavaş kaybetmeye başladı. Ancak köylerde hristiyan nüfusun merkeze inmesiyle müslüman nüfus giderek çoğunluğu oluşturdu. Osmanlılar tarafından XVII. yüzyıla kadar muhafaza edilen Bizans kalesinin son kalıntıları II. Dünya Savaşı'ndan önce kaybolmuştur.

Eylül 1996'dan sonra yapılan yeni belediye düzenlemesine göre Kırçova Belediyesi'ne dahil olan iskân yerleri Kırçova kasabası ve Knežino, Raštani, Trapčin Dol, Osoj, Mamudovci ve Lazarevci köyleridir. Bugünkü Kırçova Belediyesi Zajaz, Drugovo, Vraneštica ve Oslomej belediyeleriyle sınırlanmaktadır (Popovski – Panov, s. 193-195).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 4, 367; V. Kančov, *Makedonija, etnografija i statistika* (Sofia 1900), Sofia 1970, II, 555-559; K. N. Kostić, *Neki novi gradovi na Jugu*, Beograd 1922, s. 93; P. Jovanović, "Poreče", *Srpski etnografski zbornik naselja i poreklo stanovništva*, Beograd 1935, s. 243-335; T. Smiljanić, "Kičevija", a.e., s. 339-483; A. Stojanovski, "Pogled na ekonomsko-društvenite prilike vo Kičevskata nahija vo vtorata polovina na XV vek.", *Glasnik na Institutot za Nacionalna Istorija*, Skopje 1958, s. 115-158; a.m.f., *Gradovite na Makedonija od krajot na XIV do XVII vek.*, Skopje 1981, s. 65-72; J. Trifunovski, *Kičevska kotlina*, Skopje 1968; V. Kravari, *Villes et villages de Macédoine occidentale*, Paris 1989, s. 279; N. Clayer, *Mystique, état et société: Les halvetis dans l'aire balkanique, de la fin du XV^e siècle à nos jours* (ed. U. Haarmann), Leiden 1994; V. Popovski – M. Panov, "Kičevo", *Opštinite vo Republika Makedonija*, Skopje 1998, s. 56, 63, 193-195; M. Sokolovski, "Kičevkata nahije vo XVI vek", *Istorija*, sy. 2, Skopje 1971, s. 95-115; M. Dimovska-Colović, "Graditelstvo nasledstvo na Kičevo", *Kulturno Nasledstvo*, XIV/15, Skopje 1987-88, s. 103-117; *Kâmusü'l-a'lâm*, V, 3610; B. Rusić, "Kičevija", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1962, V, 245-246; A. Urošević, "Kičevo", a.e., V, 246; V. Nedić, "Kvaljević Marko", a.e., V, 376-377; A. Apostolski, "Poreče", a.e., VI, 565-566.



MACHIEL KIEL

KIRGIZİSTAN

Orta Asya Türk cumhuriyetlerinden.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

II. TARİH

III. EĞİTİM, KÜLTÜR ve SANAT

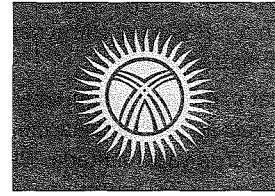
Kuzeyden Kazakistan, batıdan Özbekistan, güneyden Tacikistan, güneydoğu ve doğudan Çin'in Sincan-Uygur Özerk Bölgesi (Doğu Türkistan) ile çevrilidir. Resmî adı Kırgız Cumhuriyeti, resmî dili Kırgız Türkçesi olan ülkenin yüzölçümü 198.500 km², nüfusu 5.018.000 (2001 tah.), başşehri, özel yönetim statüsüne sahip 793.100 (2001 tah.) nüfuslu Bışkek (Frunze) ve ikinci büyük şehri Oş'tur (217.000). Çuy, Isık Göl, Oş, Talas, Celâlâbâd, Narin ve Batken adlı yedi idarî bölgeye (oblast) ayrılmıştır ve çok partili demokratik bir rejimle yönetilmektedir.

I. FİZİKİ ve BEŞERİ COĞRAFYA

Kırgızistan yeryüzündeki hemen tamamı dağlık ülkelerden biridir. Büyük bölümü Tien Şan (Tanrı dağları) sistemine dahil olan dağlar, aralarında yer alan tektonik depresyonlarla (çöküntü çukuru) birbirinden belirgin şekilde ayrılmış sıralar halinde uzanır. Güneyde "dünyanın çatısı" denilen Pamir kütlesine ait dağlar bulunur. Bu dağların yükseltisi çok yerde 6000 metreyi aşar. Kırgızistan'ın en yüksek noktası Pobeda doruğudur (7439 m.). Dağların dorukları çok yerde buzullarla kaplıdır. Sadece batıda Fergana havzasının doğu ucu ile kuzeyde Bışkek'ten Kazakistan düzlüklerine doğru uzanan yöredeki yükseltisi 1000 metrenin altına düşen Kırgızistan için bu özelliklerinden ötürü "Asya'nın İsviçresi" benzetmesi yapılır. Deniz etkisinden uzak ve yüksek dağlarla çevrili olduğu için ülke topraklarında şiddetli bir kara iklimi hâkimdir; dolayısıyla yaz ile kış ve gündüz ile gece arasındaki

sıcaklık farkı çok belirgindir. Yağışlar azdır. Genellikle 250-350 mm. olan yıllık ortalama vadi tabanlarında 150-200 milimetreye kadar düşer; öte yandan dağların kuzey yamaçlarında yıllık yağış tutarı 800-900 milimetreye ulaşabilir. Özellikle dağlık alanlar yılın büyük bölümünde karla kaplıdır. Kara ikliminin hüküm sürdüğü Fergana havzası, Bışkek dolayları ve Isık Göl çevresiyle depresyon tabanlarının yaygın bitki örtüsü bozktıdır. Dağların yağışlı yamaçlarının 2000-2300 m. yükseltiye kadar olan kesimlerinde genellikle ormanlar yer alır. Ancak ormanlar ülke yüzölçümünün sadece % 6'sını kaplar. Orman sınırının üzerinde yüksek dağ çayırları (alpin çayırlar) ve daha yukarılarda da çıplak kayalıklar, kar ve buzullarla kaplı alanlar bulunur. Kırgızistan akarsu ve göl bakımından zengin bir ülkedir. Akarsuların pek çoğu kısa ve coşkun akışlıdır. Yalnız dağlar arasındaki depresyonlara yerleşen akarsuların boyları nisbeten uzun, vadilerin tabanları aşağı kesimlerde geniş ve akışları sakindir. Akarsuların hiçbir denize ulaşmaz. Bunların en önemlisi olan Narin nehri kaynaklarını Isık Göl'ün güneyindeki dağlardan alır ve batıya doğru akarak Özbekistan'da Siriderya'ya karışır; Kurbaş ve Tur nehirleri de Siriderya'nın kollarıdır. Diğer akarsulardan Kızılsu Amuderya'ya, Aksu Tarım nehrine ulaşır; Talas ve Çu ise Kazakistan çöllerinde yeraltına sızarak ve buharlaşarak kaybolur. Isık Göl'ün çevresindeki dağların kar ve buzullarından beslenen çok sayıda küçük akarsu da bu göle dökülür. Ülkedeki irili-ufaklı tektonik kökenli 3000 gölün en büyükleri Isık Göl, Sırı-Çelek, Çatır ve Song gölleridir.

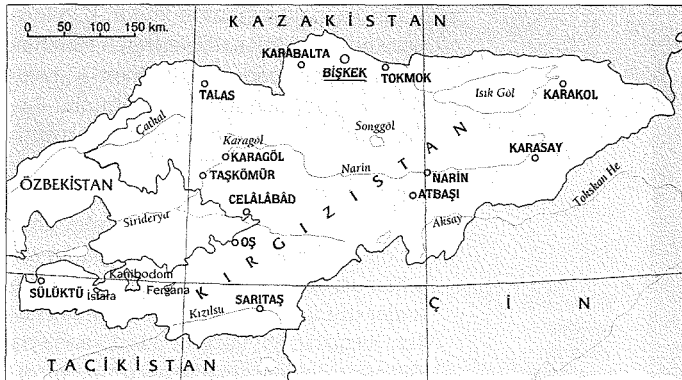
Yoğunluğu 24/km² olan nüfus seksene yakın etnik grubun karışımından oluşmuştur. Etnik yapı, Çarlık Rusyası ve Sovyetler Birliği dönemlerinde ülkenin en verimli topraklarına Ruslar'la Ukraynalılar ve Almanlar'ın yerleştirilmesi sonucu hız-



Resmî adı	: Kırgız Respublikası (Kırgız Cumhuriyeti)
Başşehri	: Bışkek
Yüzölçümü	: 198.500 km ²
Nüfusu	: 5.018.000 (2001 tah.)
Resmî dini	: —
Resmî dili	: Kırgızca ve Rusça*
Para birimi	: Kırgızistanı Sam (KGS) 1 KGS = 100 tyiyn

* Mayıs 2000'de meclis, Rusça'yı resmî bir dil olarak kabul etti

lı bir değişim sürecine girmiş, bu sırada pek çok Kırgız Türkü başta Afganistan ve Pamir yöresi olmak üzere yakın ülke topraklarına göç etmek zorunda kalmıştır. 1925 yılına kadar ülke nüfusunun % 67'sini Kırgızlar oluştururken bu oran 1959'da % 40'a kadar düşmüştür (1959'da toplam nüfus 2.100.000, Kırgız Türkleri 840.000). Etnik yapıdaki son ve köklü değişim 1990 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla yaşanmış ve Rus, Ukraynalı ve Almanlar'ın büyük kesimi Kırgızistan'ı terkederken yakın ülkelere göçen Kırgızlar'ın bir kısmı anavatanlarına dönmüştür. Birleşmiş Milletler'in 1999 yılı verilerine göre Kırgızistan'ın etnik yapısı şöyle oluşmaktadır: Kırgızlar (% 61,7), Ruslar (% 14,6), Özbekler (% 14,4), Ukraynalılar (% 1,4), Türkiye'den giden Türkler (% 1,2), Tatarlar (% 1,1), Dunganlar (% 1), Uygurlar (% 0,6), Almanlar (% 0,3), diğerleri (Kazak, Tacik, Âzerî, Koreli vb.) % 3,7. Kırgızistan'ın resmî dili Kırgız Türkçesi'dir. Fakat uzun süren Çarlık ve Sovyet dönemleri sırasında zorunlu tutulan Rusça halen yaygınlığını korumaktadır. Mayıs 2000'de Rusça da resmî dil olarak kabul edilmiştir. Kırgızlar yine Rusya'nın etkisiyle Kiril alfabesini kullanmaktadır. Ancak Türkiye ile Kırgızistan arasında imzalanmış Eğitim, Kültür ve Bilimsel Alanlarda İşbirliği Anlaşması (Bışkek, 3 Mart 1992) çerçevesinde Latin alfabesine geçiş çalışmaları yapılmaktadır. Etnik grupların çeşitliliğinin tabii sonucu olarak Kırgızistan'da dinî inanışlarda da çeşitlilik görü-



Kırgızistan

lür. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan Kırgızlar, Özbekler ve Uygurlar Sünnî-Hanefî müslüman, Ruslar ve Ukraynalılar ise hristiyan (Ortodoks).

Kırgızistan'da tarım yoğun olarak Fergana havzası ile vadi tabanlarının genişlediği alanlarda yapılmaktadır. Ülke arazisinin ancak % 7'si tarıma elverişlidir. Tarım arazisinin büyük kesimi tahıl (buğday, arpa, mısır) ve yem bitkilerine ayrılmıştır. Sulamanın düzenli yapılabilirdiği yerlerde başta pamuk, tütün, şeker pancarı olmak üzere çeşitli endüstri bitkileri ve sebze, meyve yetiştirilmektedir. 8 milyon hektarı bulan doğal otlaklarda 11 milyona yakın küçükbaş, 1,1 milyon büyükbaş hayvan ve çiftliklerde 400.000 kadar domuz beslenir. Kırgızistan'ın soylu atları ünlüdür. İpek böcekçiliği önemli ve yaygın bir uğraştır. Kümes hayvancılığı, arıcılık, nehir ve göl balıkçılığının da ekonomiye katkıları vardır. Çalışan nüfusun yarısına yakını geçimini tarım ve hayvancılıktan sağlar. Tarımın genel ekonomiye katkı payı % 40 kadardır. Tarımsal gelirlerin 2/3'ü hayvancılıktan sağlanır.

Ülke ekonomisinde elektrik enerjisinin önemli payı vardır. Elektriğin % 77'si akarsulardan üretilir; özellikle Narin nehri üzerinde pek çok santral bulunmakta, ayrıca yenilerinin yapımı planlanmaktadır. Üretilen enerjinin büyük kısmı Özbekistan, Kazakistan ve Tacikistan'a satılır. Yeraltı kaynakları bakımından çok zengin olan ülkede 100'den fazla maden çeşidi bulunmaktadır. Bunların başında 5 milyar tondan fazla rezervle kömür gelir ve Orta Asya'daki kömür yataklarının yaklaşık yarısını teşkil eder. Diğer önemli yeraltı zenginlikleri petrol, doğal gaz, cıva, antimon, altın, bakır, demir, volfram,

uranyum ve tuzdur. Ülkede pek çok termal ve maden suyu kaynağı bulunmaktadır. Tarıma dayalı sanayi kollarının başında gıda sektörü yer almaktadır; özellikle konservecilikte önemli gelişmeler olmuştur. Oş yöresi tarihî çağlardan beri ipekli kumaş dokumacılığı ile ünlüdür. Ülkenin çeşitli yörelerinde ondan fazla tekstil fabrikasıyla birçoğu Bişkek ve Oş'ta bulunan kürk, konfeksiyon, deri eşya ve ayakkabı atölyeleri faaliyet göstermektedir. Ayrıca elektronik eşya, makine yapımı ve metalürji alanlarına yönelik sanayi kolları da vardır. Tarım ve yeraltı zenginliklerinin fazlalığına ve enerji üretiminin yeterliliğine karşılık sanayi, sermaye azlığı yüzünden gelişen teknolojiye ayak uyduramamak ve yedek parça bakımından Rusya'ya bağımlı olmak gibi sorunlarla karşı karşıyadır.

Arazinin dağlık oluşu sebebiyle temel ulaşım karayollarından ve de büyük güçlüklerle sağlanır. Karayollarının uzunluğu 20.000 kilometreye yakındır ve yolcu taşımacılığının % 87'si, yük taşımacılığının % 94'ü karayoluyla yapılır. Rus demiryolu ağının uzantısı olan demiryollarının uzunluğu ise sadece 340 kilometredir. Isık Göl çevresindeki yerleşim birimleri arasında ulaşım için gemilerden yararlanılır. Bişkek ve Oş'ta uluslararası trafiğe açık havaalanları bulunmakta ve Türkiye-Kırgızistan arasında da tarifeli uçuşlar yapılmaktadır. Kirilenmemiş ilginç tabiatı, özgün kültürel yapısı, misafirperver halkı, dağcılık, kayak, kanoculuk, avcılık (daha çok "berkut" adı verilen şahinle avcılık), at sporları ve özellikle Isık Göl, Oş, Celâlâbâd, Bişkek çevresindeki modern otel, dinlenme tesisi ve kaplıcalarıyla Kırgızistan turizm potansiyeli yüksek bir ülkedir. Ancak gelen turist sayısı henüz sahip bu-

lunulan turizm imkânlarıyla orantılı değildir.

Coğrafi yakınlık, dil engelinin olmayışı ve alt yapı uygunluğu gibi sebeplerle dış ticarete en büyük payı (% 75) eskiden bağlı olduğu Sovyetler Birliği'nin devamı niteliğindeki Bağımsız Devletler Topluluğu almaktadır. İhracat kalemlerini başta elektrik enerjisi olmak üzere tarım ve hayvancılık ürünleri (tütün, pamuk, yün, ham deri vb.), çeşitli ham maddeler (antimon, cıva, demir vb.), kömür, ipekli dokuma ve diğer tekstil ürünleri; ithalât kalemlerini ise buğday, petrol ürünleri, şeker, tıbbî malzeme, ziraat makineleri ve çeşitli mâmul maddeler oluşturmaktadır. Kırgızistan ile Türkiye arasındaki ticarî ilişkiler 24 Mayıs 1991'de imzalanan Ekonomik ve Ticarî İşbirliğine Dair Protokol çerçevesinde giderek gelişmektedir. Türkiye'ye yün, deri, tekstil ürünleriyle çeşitli maden filizleri satılırken Türkiye'den motorlu taşıt, mâmul maddeler, şeker ve konfeksiyon ürünleri gibi mallar alınmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- J.-P. Roux, *l'Islam en Asie*, Paris 1958, s. 76-78; A. Bennigsen – S. E. Wimbush, *Muslims of the Soviet Empire*, London 1985, s. 73-85; D. T. Twining, *The New Eurasia: A Guide to the Republics of the Former Soviet Union*, London 1993, s. 156-161; R. Pomfret, *The Economies of Central Asia*, Princeton-New Jersey 1995, s. 106-118; Shirin Akiner, *Sovyet Müslümanları* (trc. Tufan Buzpinar – Ahmet Mutu), İstanbul 1995, s. 279-288; *Kırgızistan Ülke Raporu* (TC Dışişleri Bakanlığı Türk İşbirliği ve Kalınma Ajansı, TİKA), Ankara 1996; J. Lawton, *The Turks of Eurasia Tica*, Ankara 1996, s. 84-107; Ramazan Özey, *Tabiat, İnsan ve İktisadi ile Türk Dünyası*, İstanbul 1996, s. 119-129; a.mlf., *Dünya Platformunda Türk Dünyası*, Konya 1997, s. 199-211; Mehmet Saray, *Yeni Türk Cumhuriyetleri Tarihi*, Ankara 1996, s. 189-194; Ali Yiğit, *Türk Ülkeleri ve Türklerin Yaşadıkları Bölgelerin Coğrafyası*, Elazığ 1996, s. 111-119.



ERDOĞAN AKKAN



Kırgızistan'ın başşehri Bişkek'ten bir görünüş

II. TARİH

Çin kaynaklarından edinilen bilgilere göre en eski Türk kabilelerinden olan Kırgızlar ilk devletlerini Ki-Ku, Kien-Kun veya Gen-gün, Gegun adıyla bugünkü Kırgızistan'ın doğusunda ve kuzeydoğusunda milattan önce II. yüzyılda kurmuşlardır. Bir süre sonra bu devletin yıkıldığı ve Kırgızlar'ın Hun İmparatorluğu yönetimine girdiği anlaşılmaktadır. Hunlar'ın za-yıflaması üzerine Baykal gölünden Tibet'e kadar uzanan sahada Hakas Devleti'ni kuran Kırgızlar, VI. yüzyılın ikinci yarısında Göktürk Devleti'nin idaresi altına girdi-

ler. Ancak Göktürkler'in duraklama devrinde biraz serbestlik kazanınca müstakil hareket edip Çin'le ikili ilişkiler kurdularsa da bir süre sonra tekrar Göktürk Devleti'ne bağlandılar. Göktürk kitâbelerinden edinilen bilgilere göre Yukarı Yenisey'de Köğmen dağlarının kuzeyinde oturan Kırgızlar Göktürk hâkimiyetini kolay kabul etmemişler, Göktürkler'i epeyce uğraştırmışlardı. Kırgızlar, Göktürkler zamanında ticaret sayesinde zenginleştiler ve onların zayıflamasının ardından Uygurlar'ın hâkimiyetini benimsediler (758). Fakat Uygur Devleti'nin ağır vergi talebinin dolaylı zor durumda kaldıklarından ayaklanarak Uygurlar'ın kuzeydeki topraklarını ele geçirdiler.

Şamanlığı kabul eden Kırgızlar arasında İslâmiyet, II. (VIII.) yüzyılda Fergana'da gerçekleştirilen fetihler sırasında yayılmaya başladı. Önce Fergana havzasında yaşayan Kırgızlar, daha sonraki asırlarda özellikle Karahanlı hâkimiyeti sırasında ülkenin merkezinde ve kuzeyindeki Kırgızlar'ın bir kısmı İslâm'a girdi. XI. (XVII.) yüzyıldan itibaren tasavvufun etkisiyle Kırgızlar arasında İslâmiyet hızla yayıldı. Müslüman Kırgızlar Hanefî mezhebine mensuptur.

840'ta Moğolistan'ın kuzeyinde Ötüken bölgesinde kurulan bu ikinci Kırgız Devleti zamanında Kırgız Türkleri hayvancılık ve ziraatla uğraşırlar, altın ve demir işlerlerdi. Başlıca ihracat maddeleri miskti. Çin'e hâkim olan Liao sülâlesi zamanında 920'lerde Çin orduları Türk ülkelerini ve Moğolistan'ı işgal ederken bu saldırılardan Kırgızlar da etkilendi. Büyük bir kısmı daha batıya bugünkü Kırgızistan'a doğru çekildi. Karahanlılar'a bağlı olan Kırgızlar'ın ülkesi Karahıtaylar'ın istilâsına uğradı. XIII. yüzyılın başlarında Cengiz Han tarafından kurulan imparatorluğun Çağatay ulusuna katıldılar. Bir ara Moğol hâkimiyetine karşı ayaklandılarsa da ayaklanma 1217'de kanlı bir şekilde bastırıldı. Ancak Oyratlar'la birlikte başlatıkları ikinci isyan sonunda yeniden istiklâllerine kavuştular (1399). Fakat bu bağımsızlık da uzun sürmedi; Timur, Kırgızistan topraklarını kurduğu imparatorluğa dahil etti. Bu arada Moğol kabilelerinin sürekli saldırıları Kırgızlar'ı çok zor durumda bıraktı, hatta bazı Kırgızlar, Kazakistan bozkırlarına çekilerek onlarla iç içe yaşamaya başladı ve bu yüzden kendilerine Kazak- Kırgızlar adı verildi. Kazak- Kırgızlar'dan ayrılması için esas Kırgızlar Kara Kırgızlar diye anılmıştır.

XVII. yüzyıl ortalarına kadar Kazak Türkleri ile birlikte yaşayan bu Kırgızlar Moğol kabilelerinin doğudan, Ruslar'ın kuzeyden tehdidine mâruz kaldı. Kazan, Astrahan ve Başkırdistan'ı işgal eden Ruslar, Kazakistan'a doğru ilerledikleri gibi Moğolistan'da uzunca bir süredir huzursuzluk içinde bulunan Kalmuklar da hızlı bir şekilde Kırgız ve Kazak bozkırlarını işgal ettiler. Kalmuklar'ın yağma ve işgali karşısında halkın itirazına rağmen Küçük Orda Hanı Ebülhayr Ruslar'dan yardım istedi. 1730'larda Kazakistan'a giren Ruslar, Kazak topraklarının en verimli bölgelerini işgal ederek buralara Rus göçmenlerini yerleştirdiler. Bu sırada bazı Kırgız boyları da Kazaklar'la birlikte Ruslar'a esir düştüler. 1848 ve 1856 yıllarında Ruslar Kazakistan'ın tamamını, Kırgızistan'ın ise kuzeybatı bölgelerini işgal ettiler.

Diğer bölgelerdeki Kırgız Türkleri, Buhara ve Hıve devletlerinin mücadelesinden bıkan bir grup Türk halkı tarafından 1700 yılında Fergana vadisinde kurulan Hokand Hanlığı'nın hâkimiyetine girmişlerdi. Bu hanlığın halkının çoğunluğunu kendileri teşkil ettiğinden çok geçmeden Hokand'ın idaresi Kırgız Türkleri'nin eline geçti. Böylece Hokand Hanlığı, Kırgız nüfusu ağırlıklı bir devlet haline geldi. Kısa sürede güçlenen Hokand Devleti, XVIII. yüzyılın ortalarında Çin'in istilâsına uğradıysa da bir süre sonra yeniden toparlandı. Ancak Yenisey yöresinin İli vadisindeki Kırgızlar bir daha Kırgızistan'a dönemeyerek Kazak ve Altay Türkleri ile birlikte Çin idaresinde kaldılar.

Kırgızlar için asıl tehlike XIX. yüzyılda Ruslar'ın Hokand Hanlığı'nı istilâsıyla başladı. Ruslar, Orta Asya Türk ülkelerini işgalden sonra Taşkent merkez olmak üzere bir Türkistan genel valiliği kurmuşlardı. Bu valiliğe bağlı yerlerden biri de Hokand (Fergana) idi. Ruslar'a karşı ayaklanan Hokandlılar yenildilerse de Kırgızlar'ın mücadelesi Altay bölgesinde devam etti. Kurbançan Datha adında bir kadın kahramanın önderliğinde yürütülen Altay isyanı yıllarca sürdü. Sonunda Kurbançan Datha'nın ömrünün sonuna kadar ülkesinin başında kalması şartıyla Rusya ile anlaşılan Kırgızlar, Rus hâkimiyetini kabul etmek zorunda kaldılar. Fakat Rus baskısından bıkan halk 1885'te tekrar isyan etti. Oş şehrinde başlayan isyan kısa sürede yayılarak millî bir karaktere büründü. 1898'de Andican kasabası halkı ayaklandı. İşgalcileri zor durumda

bırakan bu ayaklanmalar Ruslar tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı. Kırgızlar arasında Cedîdçilik hareketi ise Tatarlar'ın da gayretiyle 1905 ihtilâlinin ardından başladı. Kırgızistan'ın kuzeyindeki Semireçie'de Cedîd okulları açıldı. Böylece Türkçülük ve İslâmcılık fikirleri yayıldı. Ancak Ruslar Kırgızistan'a yerleştirdikleri binlerce göçmeni silâhlıdıldılar. 1916'da Kırgızlar'ın başlattığı Semireçie isyanı böyle bir olaya karşı hazırlıklı Rus kuvvetleri tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı.

1917 Bolşevik İhtilâli'nden sonra Türkistan'daki Rus idarecileri ihtilâl hükümetinin direktifiyle bir işçi, asker ve köylü şûrası kurarak ülkeyi yönetmeye başladılar. Yine Moskova'nın emriyle kurulan Geçici Hükümet Encümeni'ne sadece birkaç Türk aydını kabul edilmişti. Bunun üzerine Türkler 1917 yılında millî kongre ve şûralar tertiplediler ve Bolşevikler'le mücadeleye giriştiler. Ekim 1917'de Kerenski hükümetini deviren Bolşevikler Türkistan Komünist Partisi'ni, bir ay sonra da Türkistan Sovyet Komiserliği'ni kurarak Türkler'in bağımsızlık çabalarını önlemek istediler. 1 Mayıs 1918'de düzenlenen kongrede Sovyetler'e bağlı Türkistan Otonom Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni oluşturan Ruslar böylece amaçlarını gerçekleştirmek için bir adım daha attılar. Bütün Türk grupları 1921'de Türkistan Millî Birliği'ni kurdular ve bunun başına Zeki Velidi'yi (Togan) getirdiler. Ancak Ruslar'ın şiddetli baskısı yüzünden Zeki Velidi ve birliğin öteki ileri gelenleri Türkistan'dan uzaklaşmak zorunda kaldılar. Bu arada Ruslar Türk birliğini önlemek için Kırgız, Kazak, Özbek ve Türkmen grupları arasında yoğun bir propaganda faaliyetine girişip eski geçimsizlik konularını tekrar ortaya çıkardılar ve Sultan Hoca'nın uyarılarına rağmen bunda başarılı oldular. Türkistan'da Kırgız, Özbek, Türkmen, Kazak ve Tacik cumhuriyetleri ortaya çıktı. Bunlardan Kırgızistan'a Evliyaata'nın bir bölümü, Namangan ile Andican'ın önemli kısımları, Fergana ve Hokand'ın bazı bölgeleriyle Oş ve Pamir'in kuzeyi düşmüştü. Başşehir Bişkek olan Sovyet tipi Kırgızistan hükümetinin başına milliyetçi aydınlardan Kasım Tınıstanoğlu getirildi. Bunun sebebi Kırgız Türkleri'ne komünist rejimi sempatik göstermekti; fakat hem halk hem de Kırgız komünistleri bunun farkındaydı. Moskova güdümündeki komünistlerin isteğiyle Moskova'da yapılan toplantıda Kırgızistan Komünist Partisi

lideri Abdülkerim Siddikoğlu, Sovyet usulü eğitim görmemiş Kırgızlar'ı komünist yönetime ortak etmekle suçlandı ve bazı arkadaşlarıyla birlikte 1925'te sürgüne gönderildi. Ertesi yıl K. Kudoykulov ve D. Babakhanov'un önderliğindeki bir grup Kırgız komünisti, Kırgız yöneticilerin idareten uzaklaştırılmasını sert bir dille eleştirince özel bir mahkemede yargılanarak hapsedildi.

Kırgızlar'ın büyük çoğunluğu hayvancılıkla uğraşıyordu. Ellerindeki malların devletleştirilmeye başlanması halk arasında büyük panik doğurdu. Halkın bir kısmı malını vermemek için direnirken bir kısmı da hayvanlarıyla birlikte Çin hâkimiyetindeki Doğu Türkistan'a geçmeye başladı. Bu zoraki "kolhozlaştırma" faaliyeti yıllarca sürdü. 1933 yılına gelindiğinde halkın % 67'si kolektif tarım işletmelerine (kolhoz) yerleştirilmişti.

Kırgızistan, 1936 yılı sonlarında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetleri Birliği'nden biri haline getirildi. Halkın zorla devlet çiftliklerine ve kolhozlara yerleştirilmesinin ardından aydınları sindirme kampanyası başlatıldı. Halkın menfaatlerine göre hareket eden bakanlar ve bazı milliyetçi yazarlar çeşitli suçlamalarla öldürüldü. Bu durum II. Dünya Savaşı'na kadar devam etti. Bunun yanında Kırgızistan'da endüstri, sağlık ve eğitim hizmetlerinde iyileştirme yolunda ilk adımlar da atıldı. II. Dünya Savaşı Kırgızlar'ı büyük sıkıntılar içine soktu. Bir süre sonra toparlanan Kırgızlar, Sovyet yönetimine karşı haklarını koruma mücadelesinde daha ciddi bir tutum sergilemeye başladılar. Kendi dil ve kültürlerini savunan Kırgız edip ve şairleri burjuva milliyetçiliği ithamıyla sürgüne gönderildi. Öte yandan Kırgızistan hükümetinin önemli mevkilerinde ve önemli devlet görevlerinde Ruslar'ın bulunması ve nüfusun % 70'ini oluşturan Kırgız halkının Sovyetleştirilmeye çalışılması kamuoyunda derin rahatsızlık meydana getiriyordu. Özellikle basın yoluyla yapılan bu faaliyetler Kruşçev zamanında çok arttı. Rusça, Kırgızistan'da ve öteki Türk cumhuriyetlerinde âdeta ikinci ana dili oldu.

Diğer taraftan çeşitli bilimleri Rusça tahsil etmelerine rağmen Kırgız Türkleri'ne devlet dairelerinde ve bilhassa adalet mekanizmasında görev verilmemeye başlandı. Kırgızistan'da adli olaylara Sovyet mahkemeleri bakıyordu. Fakat gide-rek Sovyet rejiminin tam bir çıkmaza girmesi ve Gorbaçov'un 1986 yılında başa geçmesiyle takip edilen açıklık (glasnos) ve

yeniden yapılanma (perestroika) hareketi Kırgızistan için yeni bir başlangıç oldu. Mevcut sistemi kurtarmakta başarılı olmayan açıklık politikası diğer cumhuriyetler gibi Kırgızistan'a da bağımsız bir devlet olma yolunu açtı. 15 Aralık 1990 tarihinde hâkimiyetini ve 31 Ağustos 1991'de bağımsızlığını ilân eden Kırgızistan Cumhuriyeti'nin başında halen aynı zamanda bir fizik bilgini olan Askar Akayev bulunmaktadır.

III. EĞİTİM, KÜLTÜR ve SANAT

Dağlık arazide göçebe hayatı yaşayan, hayvancılık ve tarımla geçinen Kırgızlar arasında eğitim ve kültür faaliyetleri çarlık döneminde zayıftı. Bununla beraber bir rivayete göre on iki hayvanlı takvimi ilk kullanan Türkler olan Kırgızlar aynı zamanda bu takvimin mücidi idiler (Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi*, s. 15). Ayrıca okuma yazma oranı yüksekti ve bilhassa Kur'an öğretilen okullar yaygındı. Yüksek sınıf ve zenginler tahsillerini Kazan ve Özbek medreselerinde yaparlardı. XX. yüzyılın başlarında mektep ve medreselerin sayısı artırılmıştır. Buna rağmen Kırgızistan'da istenen eğitim seviyesine ulaşamamasının en önemli sebebi Ruslar'ın uyguladığı eğitim politikasıdır. Rus eğitim sistemi çerçevesinde Rus-Kırgız okullarında Kırgız çocukları Nikolay İlminski'nin önderliğinde Rusça eğitim görmeye ve dinden uzaklaştırılmaya çalışıldı. Onun 1896'da ölümünden sonra Rus okullarına tepki gösteren Kırgız Türkleri arasında millî eğitim faaliyetleri oldukça gecikti. Nitekim Kırgızistan'da yedi yıllık ilkökul mecburiyeti 1934'te konulmuş, kız çocuklarını bu okullarda okutma mecburiyeti ise 1950'lerde gerçekleşmiş-

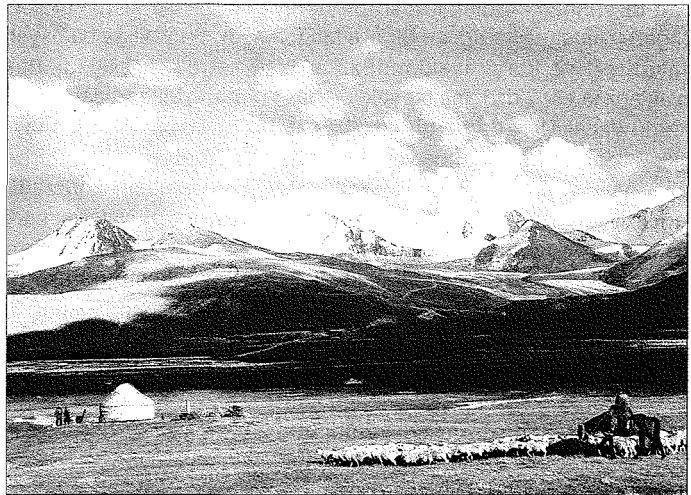
tir. Kırgızistan İlimler Akademisi 1954'te kurulmuştur. 1971-1972 istatistiklerine göre Kırgızistan'daki ilköğretim kurumlarının sayısı 1810 olup bu okullara 1 milyon civarında öğrenci devam ediyordu. Çeşitli dallarda eğitim veren orta dereceli okul sayısı otuz altı olup buralarda 42.000 civarında öğrenci okuyordu. Kırgız Devlet Üniversitesi, çeşitli dallarda eğitim veren Bişkek Tarım, Sağlık, Politeknik ve Pedagoji enstitüleriyle Spor Akademisi, Oş Politeknik Enstitüsü başlıca yüksek öğretim kurumlarıdır. 1971'de bu kurumlarda yaklaşık 50.000 talebe eğitim görmüştür.

1923 yılında bazı işaretlerin ilâvesiyle Arap alfabesini alan Kırgızlar 1928'den sonra Latin, 1941'den itibaren de Kiril alfabesini kabul etmişlerdir. Bağımsız Kırgızistan Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra diğer Türk cumhuriyetleri gibi tekrar Latin alfabesinin kullanılması yolunda çalışmalar yapılmaktadır. Kırgızistan'da 1924'te 457 ilkökul ve iki ortaokul varken 1935'te bu sayı 1562 ve 106'ya yükselmiştir. Aynı yıl içinde kırk civarında gazete ile 124 eser neşredilmiştir.

Türkçe'nin kuzeybatı grubuna dahil olan Kırgızca Kazakça'ya yakın bir dildir. Kıpçak lehçeleri arasında yer alır ve Aral-Hazar grubuna girer. Kırgızistan Cumhuriyeti'nin kurulmasından sonra açılan ve sayıları gittikçe artan okullarda Kazan ve Özbek Türkçesi'nin yerini alan Kırgız lehçesi kendi içinde Kuzey ve Güney Kırgızca diye iki gruba ayrılır.

Yakın zamanlara kadar şifahî olarak devam eden Kırgız edebiyatı özellikle kahramanlık destanları, halk türküleri, atasözleri, bilmeceler ve çeşitli hikâyelerle kendini gösterir. "İrci" veya "akin" denilen

Tien Şan dağlarının eteklerinde Kırgız göçebeləri



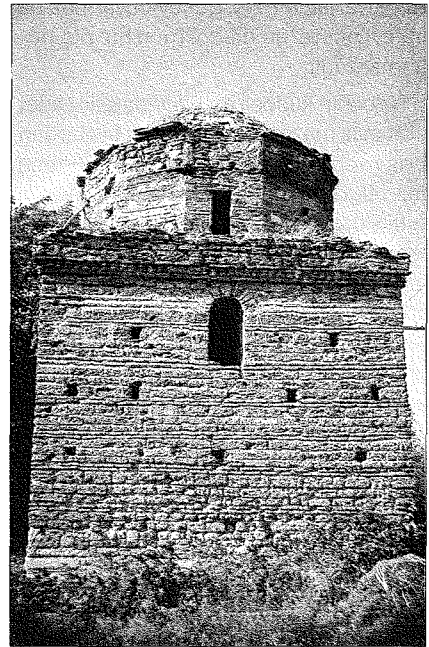
KIRGIZLAR TÜRBESİ

İznik'te
Yenişehir Kapısı dışında yer alan
erken Osmanlı devrine ait türbe.

İznik'te ilk Osmanlı devrine ait olan türbelerin içinde üzerinde durulan ve ilgi çeken bu yapı araştırmacılar tarafından XIV. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Yapı bugün, tarlalar içinde temelleri kalmış olan Orhan Gazi Zâviyesi'nin karşısında yol kenarında yer almaktadır. Zâviyenin bakımıyla görevlendirilen Orta Asya'dan gelmiş gazi erenlerin türbesi olan yapıya halk arasında Kırk Kızlar Türbesi de denilmektedir. Bazı yayınlarda Hacı Camaza Türbesi adı da geçmektedir.

Türbe plan olarak aynı eksen üzerinde bulunan, önde tonozlu bir giriş eyvanı ile arkada kubbeli bir ana mekândan oluşmaktadır. İki bölüm arasındaki bağlantıyı Bizans silmeleriyle çevrelenmiş dikdörtgen bir kapı sağlamaktadır. Yapının önündeki giriş mekânının beşik tonozla örtülmüş olduğu anlaşılmakta, mekânın kuzey cephesinde hâlâ görülebilen kemer izi bunu doğrulamaktadır. Bilinmeyen bir tarihte tonoz yıkılmış ve yerine bir ara ahşap düz çatı yapılmıştı. Çatı günümüzde artık mevcut değildir. Türbenin bu ön

Kırkızlar Türbesi - İznik



halk ozanlarının büyük itibarı vardır. Bunların en meşhur temsilcileri Toğolok, Mol-do takma adıyla bilinen Bayimbet Abdurrahman Olu, Toktogul Satılganov, İsak Sabibekov ve T. Talkanbayev'dir. Türk destan edebiyatının en güzel örnekleri arasında yer alan Manas müslüman Kırkızlar'la gayri müslimler, özellikle de Kalmuklar arasındaki mücadeleleri anlatır. İslâmiyet'in Türk halkına söylediği ilk büyük destan olan ve eski Türk inanışından da izler taşıyan Manas zamanla Orta Asya Türkleri'nin ortak destanı olmuştur.

Kırkız yazılı edebiyatının ilk örnekleri, Orta Asya'daki diğer Türk boylarına göre geç bir dönem olan XX. yüzyılın ilk çeyreği içinde kaleme alınmıştır. Kırkızca basılan ilk eser, Kılıç Mamurkan'ın 1911 yılında yayımlanan *Zelzele* adlı kitabıdır. 1913'te Esenkali Arabay Kırkızlar için bir alfabe düzenlemiştir. Aynı yıl Osman Saduk'un ve 1914'te Manap Sabdan'ın *Kırkız Tarihi* adlı eserleri neşredilmiştir.

Rus istilâsı öncesi ve sonrası şairlerinde genellikle ümitsizlik duygusu hâkimdir. Fakat zamanla kabile hayatı yerine millî cemiyet ve devlet mefhumunun geçmesiyle Sadık Karaç, Cıdık ve Kasım Tınıstan gibi milliyetçi şairler yetişmiştir. Bu şairlerin ortak ideali Kırkız ve Kazaklar'ın, düşmanlarına karşı birleşmesiydi. 1924'te ilk Kırkızca gazetesinin neşrinden sonra Kırkız edebiyatı hızlı bir gelişme kaydetmiştir. Kasım Tınıstan, Kırkız millî eğitiminde önemli hizmetlerde bulunmuş, çeşitli ders kitapları hazırlayarak Kırkızca'nın okul dili haline gelmesine çalışmıştır. Bu dönemde Tokombay'ın *Kanlı Yıllar* adlı manzum eseriyle Turusbek'in ilk müzikal dramı 1916 yılı Kırkız ayaklanmasını tasvir eder. Yine Tokombay'ın ve Elebay'ın köy hayatını ele alan romanları Kırkız millî edebiyatının ilk örneklerindendir. Nesrin ilk temsilcilerinden T. Sıdıkbekov *Zamanımızın İnsanları* adlı romanıyla 1949'da ödül almıştır. Sıdıkbekov'un Rus edebiyatından tercümeleri de vardır. Lenin ödülüne layık görülen ünlü Kırkız yazarı Cengiz Aytmatov'un roman ve hikâyelerinin çoğu Türkiye Türkçesi'ne çevrilmiştir.

Kırkız müzikisi sözlü halk edebiyatına bağlı olarak gelişmiştir. En çok kullanılan müzik aletleri kamuş, kıyak, surnay, çoor idi. Ünlü müzikaşinas Maldıbay'ın altmış civarında bestesi vardır. 1926'da açılan tiyatro stüdyosu dört yıl sonra devlet tiyatrosu olmuş ve burada birçok Kırkızca piyesi oynanmıştır. Kırkız sanatının en

güzel örnekleri halı ve keçe gibi el işlerinde görülür. Son zamanlarda Aytuy ve Akılbek gibi Kırkız ressamı da yetişmiştir. Kırkız mimarisinin en güzel örnekleri ise Talas (Evliyaata) vadisindeki Er Manas'a ait olanlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, HH, nr. 36547, 36550, 36565, 36565-A, 36579; BA, Cevdet-Hariciye, nr. 1098; BA, İrade-Hariciye, nr. 2206, 12493, 13785; BA, Nâme-i Hümayun Defteri, nr. 12, s. 58, 60; C. C. Valikhanov, *The Russians in Central Asia: Their Occupation of the Khirgiz Steppes and the Line of Syr-Darya: Their Political Relations with Khiva, Bokhara and Kokan*, London 1865, s. 320-322; A. Vambéry, *History of Bokhara*, London 1873, s. 365-392; H. C. Rawlinson, *England and Russia in the East*, London 1875, s. 265; E. Schuyler, *Turkestan*, London 1876, s. 344 vd.; S. H. Sing, *A History of Khokand* (nşr. C. E. Bates), Lahor 1878, tür.yer.; H. H. Howorth, *History of the Mongols*, London 1880, II/2, tür.yer.; M. A. Terentyev, *Istoriya Zavoyevaniya Sredney Azii*, Petersburg 1906, s. 216-222, 306 vd.; J.-P. Roux, *l'Islam en Asie*, Paris 1958, s. 76-78; a.mlf., *Histoire des turcs*, Paris 1984, tür.yer.; M. Anwar-Khan, *England, Russia and Central Asia*, Peşaver 1963, s. 43-46, 51-53; *Istoriia Kirgizia*, Frunze 1963; A. N. Khalfin, *Russia's Policy in Central Asia 1857-1868*, London 1964, s. 51, 64; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1971, I, 269-270; V. V. Barthold, *Orta Asya Türk Tarihi Hakkında Dersler* (nşr. Kâzım Yaşar Kopraman - Afşar İsmail Aka), Ankara 1975, s. 15, 40 vd., 131, 162, 210, 331 vd.; a.mlf. - [G. Hazai], "Kirgiz", *El²* (Fr.), V, 137-138; Baymirza Hayr, *Türkistan: Rusya ile Çin Arasında* (trc. Abdülkadir Sadak), İstanbul 1975, s. 35; A. Hetmanek, "Kirgizistan and the Kirgiz", *Handbook of Major Soviet Nationalities*, New York 1975, s. 239 vd.; *TDEK*, s. 729; A. Zeki Velidi Togan, *Bugünkü Türkili Türkistan ve Yakın Tarihi*, İstanbul 1981, I, 26, 68-72; Mehmet Aray, *Rus İşgali Devrinde Osmanlı Devleti ile Türkistan Hanlıkları Arasındaki Siyasî Münasebetler (1775-1875)*, İstanbul 1984, tür.yer.; a.mlf., "Türkler [Dış Türkler]", *İA*, XII/2, s. 408 vd.; İbrahim Kafesoğlu, *Türk Milli Kültürü*, İstanbul 1984, s. 113-115, 119-120, 131; ayrıca bk. tür.yer.; Nadir Devlet, *Rusya Türklerinin Milli Mücadele Tarihi (1905-1917)*, Ankara 1985, tür.yer.; a.mlf., "Çağdaş Türkiler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1993, Ek cilt, s. 361-368; Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1987, s. 39-44; Bahaeddin Ögel, "İlk Töles Boyları: Ugur, Tıng-Ling ve Kao-Ch'le'r", *TTK Belleten*, XII/48 (1948), s. 795 vd.; K. H. Menges, "Türkiye Dışındaki Türk Edebiyatları" (trc. Kemal Aytaç), *TDA*, sy. 18 (1982), s. 88; "Kirgizistan", *Avrasya Dosyası*, sy. 78-79, Ankara 1997; R. Rahmeti Arat, "Kirgizistan", *İA*, VI, 735 vd.; "Kirgizskaya Sovetskaya Sotsialisticheskaya Respublika", *BSE*, XII, 156-177; "Kirgizlar", *Kirgiz Sovet Entsiklopediyası*, Frunze 1978, III, 561-563; S. Soucek, "Kirghizia", *Encyclopedia of Asian History*, New York 1988, II, 318-319.



MEHMET SARAY

mekânının bir hayli değişiklik geçirdiği anlaşılmaktadır. Bu kısım orijinal durumunda, yanlara doğru çıkıntı yapan iki köşe pâyesi arasına oturtulmuş bir kemerle dışa açılmaktaydı. Kemer sonradan kapatılınca buraya dikdörtgen bir kapı açılmıştır. Mekânın yan duvarlarının büyük bölümü yeni baştan örülmüştür. Buralarda, yapının küfeki ve tuğla sıralı duvar tekniğiyle hiçbir ilişkisi olmayan, moloz taş ve yer yer tuğlanın kullanıldığı kötü bir duvar işçiliği görülmektedir. Türbenin kubbe ile örtülü ana mekânının da önemli değişiklikler geçirdiği belli olmaktadır. Duvarların üzerini eviren kirpi saçaklarla mekânın üzerini örten kubbe yükseltilmiş, farklı malzeme ve kötü bir işçilik gösteren bu kısımlar yapının orijinal görünümünün büyük ölçüde bozulmasına sebep olmuştur. Kubbe bu yükseltme sonucunda biçimini kaybederek basık bir hal almıştır. Yapıda ana mekânı örten ve onikigen yüksek bir kasağa oturan kubbeye gövdeden geçiş pencerelelerin arasına yerleştirilmiş sivri kemerli, yüksek tromplarla sağlanmıştir. Kubbe, tromp ve pencerelerin arasına yerleştirilmiş pandantiflerin üzerine oturmaktadır. Kasağa dört adet pencere açılmıştir. Kubbeli mekânın doğu ve batı duvarlarında aynı eksende olmak üzere altta ve üstte yuvarlak kemerli birer pencere, güney duvarında ise yalnızca üstte bir pencere mevcuttur. Kuzey duvarında ise öndeki mekânla bağlantıyı sağlayan kapının hemen üzerinde bir pencere yer almaktadır. Yapının iç kısmında doğu duvarının güneyinde yarım yuvarlak bir niş, güney duvarında da kibleyi gösteren dikdörtgen bir niş bulunmaktadır.

Türbenin kubbeli mekânında sekiz adet kitâbesiz mezar yer alır. Eski yayınlardan giriş mekânında da mezarlar olduğuna dair bilgi edinilmekteyse de günümüzde bunlardan hiçbir iz kalmamıştır. Yapının tek süsleme özelliği, ana mekânın içinde yuvarlak kemerli pencerelerin etrafını eviren kalem işi tezyinatıdır. Mevcut izlerden, zamanında kubbe göbeğinde ve eteğinde de aynı tarzda süslemelerin olduğu anlaşılmaktadır. Motif olarak kıvrık dal ve rûmilerin yanı sıra Türk sanatına yabancı olan korint başlıklı sütunların da görülmesi ilginçtir. Bu durum değişik şekillerde yorumlanarak Bizans etkisine bağlanabildiği gibi farklılığın, Bizanslı ustaların bizzat yapının süslemesinde çalışmış olmalarından kaynaklandığı da ileri sürülmüştür. Kalem işi süslemelerin tarih-

lendirilmesi konusunda da farklı görüşler ortaya atılmıştir. Bu hususta, süslemelerin yapıyla çağdaş olup XIV. yüzyıldan kaldığı ya da XVII. yüzyıl gibi daha geç bir tarihe ait oldukları şeklinde görüşler bulunmaktadır. Yapıda duvar örtüsünün orijinal karakteri oldukça bozulmuş, sonraki dönemlerin inşaatları duvar örgüsünde yama gibi iz bırakmıştır. Duvarların düzgün olan kesimlerinde üç sıra küfeki taşi ile iki sıra tuğladan oluşan ve devrinin orijinal karakterini taşıyan örgü görülmektedir. Bunun yanında yapım malzemesi olarak devşirme blok taşların kullanılmış olması da dikkati çeker. Bunlar arasında güneybatı köşesinde bulunan mermer blok taşi içerdıği Grekçe kitâbe ile diğerlerinden ilk bakışta ayrılır. Yapı son yıllarda Vakıflar İdaresi tarafından tamir edilerek bir avlu duvarı ile çevrilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

- K. Otto-Dorn, *Das Islamische Iznik*, Berlin 1941, s. 78; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârisi I*, s. 180; a.m.f., "Orhan Gazi Devrinde Mimari", *AÜ İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi*, I, Ankara 1957, s. 122; G. Goodwin, *A History of Ottoman Architecture*, London 1971, s. 71; Oktay Aslanapa, *Yüzyıllar Boyunca Türk Sanatı (XIV. Yüzyıl)*, İstanbul 1977, s. 175; Yıldız Demiriz, *Osmanlı Mimârisi'nde Süsleme I: Erken Devir 1300-1453*, İstanbul 1979, s. 573; A. Saim Ülgen, "İznik'te Türk Eserleri", *VD*, I (1938), s. 61; Semavi Eyice, "İznik", *İlgi*, sy. 41, İstanbul 1985, s. 10; a.m.f., "İznik", *STAD*, I (1987), s. 105.



SELDA KALFAZADE ERTUĞRUL

KIRIKKALE

İ Anadolu bölgesinde şehir ve bu şehrin merkez olduğu il.

Ankara'nın 77 km. kadar doğusunda oraközü deresinin Kızılırmak'a kavuştuğu yer yakınında kurulmuştur. Denizden yüksekliği demiryolu istasyonunda 705 metredir. Tarihî bir geçmişi olmadığı halde Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan ve çok hızlı geişen şehirlerden biridir. Burası 1925 yılında kurulan savunma sanayii dolayısıyla geçiş bir şehir özelliği kazanmıştır.

Şehrin bugün bulunduğu yerin iskân tarihi de çok eskilere inmez. Ancak oraközü vadisinin kuzey kenarında Kırık adlı bir köy ve vadi içinde Küriginkale adlı harap bir kale kalıntısının varlığı bilinmektedir. Bu küçük köyün ve yanı başındaki kalenin ne zaman ortaya çıktığı hakkında bilgi yoktur. Şehrin yeniliğine karşılık yörenin geçmişi, eskiden idarî bakımdan

bağlı olduğu Ankara'nın tarihiyle paralelik gösterir. Bu bölge İç Anadolu'nun büyük bir kısmı gibi Eskiçağ'da Hitit Devleti'nin hâkimiyeti altında bulunuyordu. Sırasıyla Pers ve İskender imparatorluklarına ait olan bu topraklar daha sonraları Galatya Krallığı'na bağlandı. Galatya toprakları Roma İmparatorluğu'na ait, merkezi Ankara olan bir eyalet haline geldiğinde Kırıkkale yöresi de bu eyaletin sınırları içinde kaldı. Bizans döneminde müslüman Araplar'ın akın yolları üzerinde bulundu. XI. yüzyıl sonlarından itibaren Türkmen akınları yöreyi etkiledi. Anadolu Selçukluları ve Dânişmendoğulları hâkimiyetinden sonra Kırıkkale bölgesi bir süre Osmanlılar, Karamanoğulları ve Timur yönetimi arasında el değiştirdi. XV. yüzyılda kesin olarak Osmanlı topraklarına katıldı. Osmanlı hâkimiyetinden önce bölge muhtemelen Moğol boylarının yaylak yerleri arasında bulunuyordu. Onların çekilmesinin ardından yerlerini yöreye yerleşen Türkmen boyları aldı. Özellikle Kırşehir civarında bulunan ve ungara cemaatine bağlı oldukları belirtilen Kırıklı adlı bir Türkmen topluluğu bu yörede yaylıyordu (998 Numaralı Muhâsebe-i Vilâyet-i Diyâr-ı Bekr ve Arab ve Zulkadriyye Defteri: 937/1530, II, 648). Bu topluluk muhtemelen XVI. yüzyılın sonlarına doğru kale civarına yerleşti. Nitekim bu döneme ait bir şer'iyye sicil kaydında Ankara civarında Kürik adlı bir köyün adı geçmektedir (Ankara'nın 2 Numaralı Şer'iye Sicili, s. 216). Ayrıca XVII. yüzyıl başlarına ait bir mühimme kaydında Kırıklı adlı köy halkının eşkıya saldırılarına karşı civardaki kaleyi tamir edip savunma yeri olarak kullanmasına izin verildiğinin belirtilmesi Kırıkkale adının nasıl ortaya çıktığına da işaret eder (BA, *Mühimme Zeyli*, nr. 8). Burası uzun süre köy olarak varlığını sürdürdü ve yöre XIX. yüzyılın ikinci yarısında Ankara vilâyetinin Kırşehir sancağının Keskin kazası sınırları içinde yer aldı (Cuinet, I, s. 247'deki harita).

Cumhuriyet'in başlarında ise Ankara vilâyetinin Keskin kazası köyleri içinde küçük bir yerleşme yeri durumundaydı. Cumhuriyet'in sanayileşme programları arasında kurulması öngörülen savunma sanayii için yer aranırken o tarihte on iki hâneli olarak bilinen Kırık köyü civarı uygun görüldü. Bu yer seçiminde Kırık köyünün Ankara'yı Yozgat-Sivas üzerinden doğuya, orum üzerinden de Karadeniz kıyısındaki Samsun'a ulaştıran yoldan Kayseri'ye giden yolun ayrıldığı kavşak yeri yakınında bulunması, ayrıca doğuya

doğru uzanarak Erzurum'a ulaşması planlanan demiryolunun o tarihte buraya çok yaklaşmış olması önemli rol oynadı. Bu elverişli şartlara bir de o tarihte Kırık köyü muhtarı olan Hüseyin Kâhya'nın arazilerinden bir kısmını Millî Müdafaa Vekâleti'ne bağışlaması da eklenince (Köksal, sy. 22-23 [1964], s. 170) fabrikanın kuruluşu gerçekleşti ve böylece şehrin temeli atılmış oldu (1925).

Çoraközü vadisinin geniş tabanında 1925'te kurulan fabrikalar çevresinde fabrika personeli ve işçileri için Fabrika mahallesi oluşturuldu. Aynı yılın ortalarında demiryolu Kırıkkale'ye gelince (batısında bulunan Yahşihan'a 17 Nisan 1925'te, doğusunda bulunan Yerköy'e 20 Kasım 1925'te ulaştı) istasyon binası çevresinde İstasyon mahallesi ortaya çıktı. Bu iki mahalleli yerleşme idarî bakımdan Ankara vilâyetinin Keskin kazası sınırları içindeydi. 1929'da aynı kaza sınırları içinde bir nahiye merkezi oldu. 1930'dan sonra ilk mahallelerin olduğu yerden başlamak üzere genişleyerek vadi tabanından yamaçlara, hatta plato yüzeyine doğru yayıldı. 1945 yılına kadar demiryolu ile devlet yolu (Ankara-Yozgat yolu) arasında uzanan Ovacık, Yenidoğan, Hüseyin Kâhya, Tepebaşı, Gürler ve Kurtuluş mahalleleri şehre eklendi. 1930-1945 yılları arasındaki bu ilk gelişme dönemi içerisinde 1939'da sanayi tesisleri o yıllarda en önemli ürünü olan ve Kırıkkale tüfeği adıyla anılan, Alman yapısı mavzerlerin yerli uyarlaması piyade tüfeğinin üretimine başladı.

1944'te çıkan 4642 sayılı kanunla aynı ismi taşıyan bir ilçeye merkez oldu. İlçe merkezi oluşu canlılığını daha da arttırdı. 1935'te 5000'i bulmayan (4559) nüfusu 15.000'lere ulaştı (1945'te 14.496, 1950'de 15.750). 1945 ile 1955 arasında artan

nüfusun barınması için Fabrika mahallesinin kuzeyinde Yaylacık ve Çallıöz (Çallıöz), kuzeydoğusunda Güzeltepe mahalleleri ortaya çıktı. Bu dönemde iskân sahası devlet yolunun kuzeydoğusuna da taşarak bu kesimde Kaletape ve Sanayi mahalleleri gelişti. Şehrin güneye doğru gelişmesi, demiryolunun güneyinde Karşıyaka adlı bir mahallenin kurulmasına yol açtı. Batıya doğru gelişme sonucunda da Kızılırmak'a yakın Kızılırmak mahallesi oluştu. Güneyde şehirden 4 km. kadar uzakta olan Yuva köyü 1960'tan sonra şehrin belediye sınırları içine alınarak bir mahalle durumuna getirildi. Ancak şehirdeki hızlı nüfus artışı gecekondulaşmaya sebep olarak eski mahallelerin etrafı gecekondu çemberleriyle kuşatıldı.

Şehrin kuruluşuna sebep olan askerî fabrikalar, daha sonra Makina ve Kimya Endüstrisi Kurumu'na (MKE) devredilerek üretim çeşidini arttırmış, çelik çekme boru, elektrik makineleri üretimine de geçmiştir. Şehrin uzağında bulunmakla beraber 1987 yılında açılan Orta Anadolu Rafinerisi de (Bahşılı ilçesi sınırları içinde kurulmuştur) Kırıkkale'nin sanayi ve ticaret hayatına etki yapmış, şehir önemli bir ticaret merkezi durumuna getirmiştir. Şehirde ayrıca kereste fabrikaları, un ve unlu ürünler, tuğla ve kiremit yapım yerleri de vardır. 1975 sayımında ilk defa nüfusu 100.000'i aştı (137.874). 1999'da çıkan 3578 sayılı kanunla kurulan aynı adlı ilin merkezi oldu. 2000 sayımının geçici sonuçlarına göre nüfusu 205.078'i bulan Kırıkkale şehrine yeni mahalleler de eklenerek mahalle sayısı 2000'li yılların başında yirmi altıya bulmuştu.

Kırıkkale şehrinin merkez olduğu Kırıkkale ili Ankara, Çankırı, Çorum, Yozgat ve Kırşehir illeriyle çevrilidir. Merkez ilçeden başka Bahşılı, Balışeyh, Çelebi, Delice, Ka-

rakeçili, Keskin, Sulakyurt ve Yahşihan adlı sekiz ilçeye ayrılmıştır. 4534 km² genişliğindeki Kırıkkale ilinin sınırları içinde 2000 nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre 383.508 kişi yaşıyordu, nüfus yoğunluğu da seksen beş idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2001 yılı istatistiklerine göre Kırıkkale'de il ve ilçe merkezlerinde 128, kasabalarda otuz ve köylerde 167 olmak üzere toplam 325 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı doksan yedidir.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, *Mühimme Zeyli*, nr. 8; 998 Numaralı *Muhasebe-i Vilâyet-i Diyar-ı Bekr ve Arab ve Zulkadriyye Defteri*: 937/1530 (nşr. Ahmet Özkılıç v.dğr.), Ankara 1999, II, 648; *Ankara'nın 2 Numaralı Şer'îye Sicili* (haz. Halit Ongan), Ankara 1974, s. 216; *Cuinet*, I, 246-247, 249; Afif Erzen, *İlkçağda Ankara*, Ankara 1946, s. 49, 52; Metin Tuncel, "Tarih Boyunca Türkiye'de Kent Kuruluşları", *Doğumunun 100. Yılında Atatürk'e Armağan*, İstanbul 1981, s. 347, 348, 349; Aydoğan Köksal, "Kızılırmak Doğusunda Ankara'nın Üç İlçe Merkezi", *Türk Coğrafya Dergisi*, sy. 22-23, Ankara 1964, s. 169-178.



METİN TUNCEL

KIRIM

Karadeniz'in kuzeyinde tarihî bir yarımada ve Ukrayna'ya bağlı özerk cumhuriyet.

Batı ve güneyden Karadeniz, doğu ve kuzeyden Azak deniziyle çevrili, 9 km. genişliğinde 20 km. uzunluğundaki bir berzahla karaya bağlanan Kırım yarımadası 26.140 km² genişliğindedir. Anakara ile irtibatını sağlayan Orkapı adlı berzah, yarımadaaya anakaradan gelebilecek tehlikelere karşı tabii bir engel durumundadır. Bu dar bağlantı sebebiyle yarımada bir bakıma ada özelliği gösterir. Bundan dolayı buraya halk arasında Yeşilada ismi de verilmiştir. Kıyıları girintili çıkıntılı olup yaklaşık 1000 kilometreyi bulur, gemilerin yanaşmasına elverişli koylar, tabii limanlar mevcuttur. Yenikale tarafından başlayıp kuzeyde dar bir uzantıyla karadan ayrılan setten Orkapı'ya kadar varan bölümdaki sığ sulara Sıvaş denizi denilir, burası Kırım'ı Azak denizinden ayırır. Sahillerinin en mâmur kısmı Kefe ile Akyar arasındaki kesimdir. Yarımada güneybatıdan kuzeydoğuya ve batıdan doğuya doğru uzanan dağ silsilesi en fazla yükseldiği kesimlerde 1500 metreyi aşar (Yalta'nın kuzeyinde 1545 m.). Bazı kesimleri denize dik iner. Dağlık alanların üzerindeki yaylaların gerisinde ise düzlük bozkır



Kırıkkale'den bir görünüş

kesimi bulunmaktadır. Bu dağlar aynı zamanda zengin su kaynaklarına sahiptir, kuzeybatı ve kuzey istikametinde çeşitli ırmaklar buradan çıkar. Bahçesaray, Akmescid, Karasubazar gibi eski Kırım şehirleri bu dağların kuzey eteklerinde ırmak havzalarında yer alır.

Tarih boyunca özellikle Asya içlerinden gelen çeşitli kavimlerin uğrak yeri olan Kırım yarımadasının en eski sakinlerinin Taurlar olduğu ileri sürülür. Milâttan önce VIII. yüzyılda Kırım'ın bozkır kesimi İskit göçebelerince iskân edildi. Daha sonra buraya Kimmerler'in geldiği belirtilir. Kırım'da ilk Yunan kolonileri milâttan önce VI. yüzyılda kuruldu. Kerç'in olduğu yerde Pantikopeon, Akyar'ın yakınında Khersones (Kerson), Gözleve civarında Karkanti da gibi limanlar teşekkül etti. Ancak Yunan kolonileri içerilere nüfuz edemedi, kaynaklara göre Taur veya Taur-İskit denilen halkın mukavemetiyle karşılaştı, onlarla ancak çok sonraları ticarî ilişki kurulabildi. Sahil kolonileri milâttan önce I ve milâttan sonra IV. yüzyıllarda Roma idaresindeyken içeride İskitler gibi göçebe bir hayat yaşayan ve çeşitli grupları bünyesinde barındıran Sarmatlar bulunuyordu. IV. yüzyıldaki Got saldırıları, ardından Hunlar'ın Kuzey Avrupa'ya inişleri sırasında Kırım ve Azak sahillerine Sarmatlar'a bağlı Alan grupları yerleşmişti. Bu gruplar Hunlar'ın Avrupa'ya yönelik akınlarına katılmışlar, bir kısmı dağlık alanlara ve sahillere çekilmiş, III. yüzyılda kurulan Suğdak (Sudak), Kefe gibi şehirleri ele geçirmişlerdi. Bunlar Got bakiyeleriyle beraber XIII. yüzyıla kadar Kırım'ın yaylalık kesimlerinde yaşadılar.

Hun hâkimiyetinin ortadan kalkmasından sonra Kuban, Azak ve Don nehri ağzlarında çeşitli Türk kavimleri yerleşmeye başladı. Bulgarlar bunlardan en önemli topluluktur. Sahildeki koloniler ise Bizans İmparatorluğu'nun denetimi altındaydı. Söz konusu kolonilerin en önemlileri Khersones, Suğdak ve Kerç idi. Ayrıca bu limanları korumak için dağlık Kırım sahillerine güney kesimde bazı kaleler de inşa edilmişti. VII. yüzyıla doğru Kırım'ın iç bölgeleri Hazar Türkleri'nin idaresi altına girmeye başladı. Hazarlar Kırım'ı "tuyun" (tudun) denilen valilerle yönettiler. Gotlar ise dağlık alanlara sıkıştırılmış, kendi şehirlerinde muhtar bir idare kurmuş durumdaydılar. Hazarlar yavaş yavaş Gotlar'ın bu yapılarını bozup kendi idarelerini kurdular. Sahildeki Khersones'i alıp VIII. yüzyılda Kırım'ı bütünüyle kontrol altına aldılar.

Hazarlar'ın yıkılışından sonra Kırım'da Hazaria denilen küçük bir devlet ayakta kaldı. Azak havzasını da içine alan bu devlet 1083'te bağımsız bir siyasî teşekkül durumundaydı. Gerek bu bölge gerekse önündeki deniz için Arap coğrafyacıları Hazar tabirini kullandılar. Selçuklu dönemi kaynaklarında da burası Hazar olarak geçer. Hazarlar, Taman yarımadasında Taman - Tarhan şehrini kurmuşlardı. Dinyepr ve Karadeniz yoluyla gelen İskandinav korsanları 1016'da bu şehri ele geçirmişlerdi. Hazarlar'ın yıkılışının ardından Peçenekler Kırım'a kadar bozkır alanlarda yerleştiler. Suğdak başta olmak üzere Kırım'ın doğu sahillerindeki limanlar Kıpçaklar'ın elindeydi. Hazarlar'ın bakiyeleri olarak Müsevî Karayım Türkleri uzun süre Kırım'da yaşamışlardır.

Kırım'ın XIII. yüzyılda Anadolu ile iktisadî bağları güçlendi. Anadolu Selçukluları artan ticaret hacmi dolayısıyla buraya hâkim olmak istediler. I. Alâeddin Keykubad zamanında (1220-1237) Hüsâmeddin Çoban idaresindeki kuvvetler Kırım'ın en önemli ticaret şehri olan Suğdak'ı ele geçirdi. Bu arada Taman da Ruslar'dan alınmıştı. Böylece Kırım'ın Anadolu ile irtibatı daha da sıkı hale geldi. Burada Anadolu'dan gelmiş pek çok tâcir bulunmaktaydı. 1223'teki Kalka zaferiyle Deşt-i Kıpçak'a hâkim olmaya çalışan Moğollar'a karşı direnen Kıpçaklar'ın, Bulgarlar'ın, Başkırt ve Aslar'ın 1239'da Batu Han'ın ordusu tarafından dağıtılmasının ardından Kırım'da Altın Orda hâkimiyeti devri başladı. Bütün Kırım, sahildeki bazı şehirler hariç olmak üzere Altın Orda topraklarına dahil edildi. Muhtemelen bu dönemlerde Kırım'da yaşayanlar arasında İslâmiyet giderek yayıldı. Ticaret için Kırım'a gelen Memlük tüccarları eski Kırım'da (Solhat) bir cami (Sultan Baybars

Camii) yaptırmış; bir diğer cami ise daha sonra Özbek Han adına inşa edilmişti.

1253'te Karakorum'a gitmek üzere İstanbul'dan Kırım'a gelen Wilhelm van Rubruquis buraya Grekler'in Gassaria / Cassaria adını verdiklerini, sahil kesimlerinde Rumlar'ın yaşadığını, Türkiye adıyla andığı Anadolu ile Kırım limanları arasında yoğun bir ticaret olduğunu, özellikle Suğdak'ın kuzeyden ve güneyden getirilen malların pazar yeri haline geldiğini belirtir. Ona göre Kerson ile Suğdak arasında dağlık kesimde her biri farklı lehçeler konuşan kırk ayrı topluluk bulunmakta, bunların içinde Almanca konuşan Gotlar da yer almaktaydı. Dağların ardındaki steplerde ise Kumanlar oturuyordu (*Moğolların Büyük Hanına Seyahat*, s. 22-23). Selçuklu tahtı için mücadele eden, fakat yenilgiye uğrayınca İstanbul'a kaçan II. İzzeddin Keykâvus'un daha sonra Altın Orda hanının da muvafakati ile Kırım'a gitmesi neticesinde yarımada ile Anadolu ve Balkanlar'daki Türkmenler arasında yeni bir bağ oluştu. 1278'de ölümüne kadar Kırım'da kalan Keykâvus'un sürdürdüğü siyasî mücadele sırasında yanında bulunan Türkmenler'in bir bölümü burada kalmış, bir kısmı Anadolu'ya geçmişti. 1261'deki Nif Antlaşması ile Bizans'tan ticarî imtiyazlar alan Cenevizliler, Kuzey Anadolu sahilleri yanında Kırım'da da koloniler kurdular. Kefe, Balıklava, Suğdak ana ticaret üsleri haline geldi. Cenevizliler, Altın Orda Hükümdarı Mengü Timur döneminde (1266-1280) Kefe'ye yerleştiler. Zamanla burası Ceneviz'in koloni merkezi oldu ve idaresi Cenevizliler'in eline geçti. Suğdak 1365'te Ceneviz kontrolüne girmişti. 1380'de Cenevizliler ile Altın Orda Hanlığı arasında yapılan anlaşmada Balıklava'dan Suğdak'a kadar olan yerlerin Cenevizliler'e bağlı sayılması kabul edil-



Kırım'ın
güney
sahillerindeki
(Yalıboyu)
Curzuf
ve Ayuvdağ'dan
bir görünüş

mişti. Venedikliler ise daha XIII. yüzyılın başlarında Kırım'a yönelmiş, ilk olarak Suğdak'ta küçük bir koloni oluşturmuş, fakat burası 1365'te Ceneviz'in eline geçince ticarî faaliyeti aksamıştı. Onların 1204'ten biraz sonra yerleştikleri asıl merkezleri Azak'tı (Tana). 1333'te Kırım'a giden İbn Battûta eski Kırım'a uğramış, burada müstakbel Kırım hanlarının cediti olan Togay Timur neslinden Tülek Timur'la görüşmüştür. Kefe'yi büyük bir şehir olarak tanıtan İbn Battûta buradaki Cenevizliler'den bahsedip Solhat, Kerç gibi önemli şehirlerin bulunduğunu yazar (*Seyahatnâme*, I, 359-360). Yine XIV. yüzyıl sonlarında Schiltberger Kırım'ı Kıpçak yurdu gibi gösterir, Kefe'nin çok kalabalık bir yer olup halkının Cenevizli, Rum, Ermeni olduğunu, birçok tüccarın burada bulunduğunu belirtir (*Türkler ve Tatarlar Arasında*, s. 118). Kıyı kesimlerindeki kalabalık hristiyan nüfus varlığını uzun süre korumuştur. Ortodoks hristiyanların eski Kırım'da bir piskoposluk merkezleri vardı. Latinler ise Kefe'de 1318'de bir piskoposluk kurmuşlardı. Cenevizliler tarafından korunan Fransiskanlar Kırım'da hayli faaldiler. Yine Kerson'daki piskoposluk 1333'te kesin olarak kurulmuş ve bütün bu gruplar özellikle Tatarlar arasında misyonerlik faaliyetini başlatmışlardı. Fakat bu teşebbüsler XIV. yüzyıl sonlarında başarısızlıkla sonuçlandı. Yahudi grupları ise daha çok Karayim Türkleri'nden oluşuyordu ve bunların merkezleri Çufutkale idi.

Altın Orda Hükümdarı Toktamış Han ile mücadeleye girerek bu devleti parçalayan Timur 1395'te Azak'ı tahrip etti, Kefe'yi de ele geçirerek Ceneviz kolonilerine ağır bir darbe vurdu. Fakat bu durum geçici oldu, Fâtih Sultan Mehmed'in Kefe seferine kadar Cenevizliler Kırım'daki kolonilerini ellerinde tuttular. Bu arada Altın Orda'nın parçalanmasından sonraki iç çekişmeler Kırım'da etkili olmuş, karışıklıklar Kırım Hanlığı'nın kuruluşuna kadar sürmüştür. 880'de (1475) Kefe'yi alıp kıyı boyunca eski Ceneviz kolonilerini ele geçirerek bu bölgede bir sancak kuran Osmanlılar'ın Kırım Hanlığı'nı kendi himayelerine almalarıyla yeni bir dönem başlamış oldu. Yarımada da Kerç'ten itibaren Balıklava'ya kadar uzanan sahiller doğrudan Osmanlı kontrolü altına alındı, buranın iç kesimleri Kırım hanlarına aitti. Gerek Kırım gerekse Osmanlılar'ın kontrolündeki kesimde bulunan şehir ve kasabalar zamanla gelişti, tarihî eserlerle donatıldı, buralar tipik bir

Türk-İslâm merkezi özelliği kazandı. Bu faaliyetlerde giderek Osmanlı tarzı ve tesiri önemli ölçüde hâkim oldu. Hanların yazın yaylaya çıktıkları Kırkyer-Salacık mevki Bahçesaray adlı hanlık merkezinin nüvesini oluşturdu. Çürüksu vadisinde inşa edilen Han Sarayı Osmanlı tarzında yapılmıştı. Kırım veliahtları ise Orkapı mevkiinde bulunuyorlardı. Orkapı 945'e (1538) doğru Sahip Giray Han tarafından tahkim edildi, Kırım yarımadasına giriş yeri olan bu dar berzahın uç kısmında Ferahkırman adlı bir kale yaptırıldı. XVIII. yüzyıl ortalarında Kırım'da bulunan Baron de Tott bu istihkamlardan hayranlıkla söz eder.

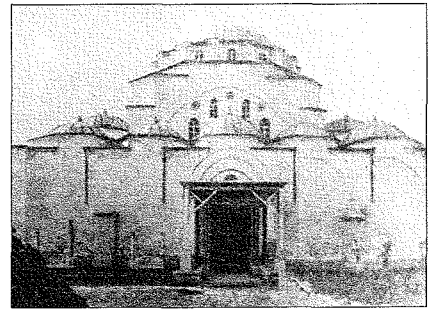
Kırım hanlarının önceki merkezi eski Kırım'dı. Burası gelişmiş bir şehir durumunda olup Sultan Baybars Camii, Özbek Han Camii, Hacı Mehmed Camii, Hacı Ömer Camii yer alıyordu. Bahçesaray ve Salacık'ta da hanlar birçok eser inşa ettirmişlerdi. Bağlarıyla meşhur Akmesicid kalgay sultanların oturduğu yerd. Hanlığın batı kıyısındaki Gözleve önemli bir liman durumundaydı. Burada Mimar Sinan'a atfedilen Tatar Han Camii, Cuma Camii, Nüreddin Sultan Camii bulunuyordu. Diğer yerleşmelerden Karasubazar iç kısımda kurulmuştu. Kıyı boyunca Mangub, İnkerman, Balıklava, Yalta, Aluşta, Suğdak, Kefe, Kerç Osmanlı bölgesinde kalmaktaydı. Kefe sancağına ait 1530 tarihli Rumeli vilâyeti icmal defterinde ve 1542 tarihli tahrir defterlerinde bulunan kayıtlar bu şehir ve kasabalar hakkında ayrıntılı bilgiler verir. Buna göre Kefe'nin toplam nüfusu yaklaşık 16.000'e ulaşmaktaydı. Burası Kırım'ın en kalabalık ve en faal merkezi durumundaydı. Nüfusun çoğunluğunu hristiyan gruplar oluşturuyordu. İkinci kalabalık şehir Suğdak idi, toplam nüfusu 1600 dolayındaydı. Diğer önemli yerleşim yeri İnkerman olup burada 1100 kişi yaşıyordu. Ayrıca daha sonra büyük önem kazanacak olan Yalta da üç mahalleli bir kasaba görünümündeydi. Balıklava 950, Mangub ise önce 900, daha sonra 500 kişilik bir nüfusa sahipti. Kefe dışındaki şehirlerde nüfus bakımından nisbî bir gerileme olurken Kerç'in nüfusu 600 dolayından 1200'e yükselmişti. Burada Şehzade Camii ve Hacı Sinan Camii bulunuyordu (Öztürk, s. 193-284). Bu şehirlerin nüfusunda Rum, Ermeni ve yahudi gruplarının toplamı müslüman nüfusa göre oldukça fazlaydı. Gayri müslim nüfus içerisinde Türkçe adlar taşıyanların mevcudiyeti hristiyanlaşmış olan Tatarlar'ın varlığını ortaya koyar. Bunlar Rum olarak deftere kaydedilmiştir. XVII. yüzyıldan

itibaren giderek hristiyan nüfusta azalma olmuştur. Osmanlı idaresi altındaki bölgelerin şehir ve kırlardaki hâne toplamı XVI. yüzyıl ortasında 4292 iken 1048'de (1638) 3062, 1059'da (1649) 2126, 1072'de (1662) ise 1340 hâneye düşmüştür (Fisher, s. 77).

Osmanlı hâkimiyeti sırasında Kırım'da giderek ziraatın da önem kazandığı ve çiftlikler kurulduğu, tarıma elverişli sahaların ekilmeye başlandığı anlaşılmaktadır. Ancak hayvan yetiştiriciliği yine de önemini korudu. Kırım transit ticarette ön plana çıktı. Kırım tüccarı Hazar kıyısındaki şehirlere, Moskova'ya, Kazan'a, Tebriz'e, kuzeyde Baltık ülkelerine ve Tuna boyundaki merkezlere kadar gidiyordu. Bunlar aldıkları kürkleri ve diğer mâ-mulleri Anadolu'dan gelen tâcirlere satıyorlardı. Kırım'dan Osmanlı ülkesine ve Mısır'a daha çok esir, kürk, deri balık ve balık ürünleri, bal mumu, tuz sevkiyatı yapılıyordu. Anadolu'dan ise muhtelif pamuklu dokumalar Kırım'a gelir ve buradan Kuzey steplerindeki ülkelere ulaştırılırdı. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi bu ticaretten söz ettiği gibi 1735'te konsolos olarak Kırım'a giden Peysonnel, Kefe yoluyla Kırım içlerine ve steplere gönderilen pamuklu mâ-mullerin değerinin 1750'lerde 1.5 milyon kuruşa ulaştığını yazar.

1600-1750 yılları arasında Osmanlı Devleti ile Kırım Hanlığı arasındaki siyasî ilişkilerde başlayan değişme, hanlığın daha sıkı bağlarla Osmanlı kontrolüne girmesine yol açtı ve bunda kuzeyden Kırım'a yönelik Kazak ve Rus tehditlerinin büyük rolü oldu. Daha 1616'da Kazaklar Kefe'ye saldırmışlardı. 1624'te Nogaylar'la birleşen Kazaklar Kefe'de tahribata yol açtılar ve eski Kırım'a da saldırdılar. 1629'da Karasubazar, Mangub yağmalandı ve yakıldı. Elli gemilik bir Kazak filosu Gözleve'ye

Mimar Sinan'a atfedilen Gözleve'deki Han Camii



saldırıp şehri yaktı. Bütün bu gelişmeler, Osmanlılar'ı, Kırım'da emniyeti sağlamak ve saldırıları önlemek için bazı kalelerde tahkimat yapmaya ve asker istihdamına mecbur bıraktı. Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*'sinde söz konusu tahkimat ve buradaki mücadeleye dair geniş bilgi bulunmaktadır. Ayrıca Kırım'ın XVII. yüzyılın ikinci yarısındaki sosyal ve ekonomik yapısı hakkında da bilgi veren Evliya Çelebi Tuzla, Ferahkırman, Gözleve, İnkerman, Balıklava, Mangub, Salacık, Bahçesaray, Akmesjid, Karasu, Suğdak, eski Kırım, Kefe, Kerç gibi merkezlere dair geniş açıklamalar yapar (*Seyahatnâme*, VII, 560-701).

1197'ye (1783) kadar Osmanlı himayesinde Kırım hanları tarafından idare edilen yarımada bu tarihte tamamen Ruslar'ın kontrolü altına girmiştir. Çarlık Rusyası'nın yıkılmasından sonra Sovyetler Birliği'nin bir parçası olan Kırım'ın aslı unsurunu oluşturan müslüman Kırım Tatarları, II. Dünya Savaşı'nın ardından ülkelerinden sürülmüş ve buraya Rus, Ukraynalı nüfus yerleştirilerek yarımadanın demografik ve tarihî görünümü değiştirilmiştir. 1991'de Sovyetler'in dağılması üzerine Kırım Ukrayna'ya bağlı muhtar bir cumhuriyet haline gelmiş, Kırım Tatarları da ülkelerine dönmeye başlamış-

Gözleve'de Cuma Camii ve Tekkesi'nden günümüze ulaşan kalıntılar



lardır. Tarihî eserler bakımından zengin olan Kırım'da önemli âbideler vardır. Özellikle Selçuklu ve Osmanlı tesiri altında cami, medrese, türbe, tekke, han, çeşme, köprü gibi binalar yapılmıştır. Eski Kırım'da Özbek Han Camii ve Medresesi, Sultan Baybars Camii, Bahçesaray'daki eski türbe Osmanlı öncesi eserlere örnektir. Bahçesaray'ın güneyinde Salacık mevkiinde Zincirli Medrese ve Kırım Hanlığı'nın kurucusu sayılan Hacı Giray'ın türbesi (1501) bugüne ulaşmıştır. Gözleve'deki Han Camii 959'da (1552) yapılmıştır ve Mimar Sinan'a atfedilir. Koleç Mescid, Karasu'daki Şor Camii, bir kervansaray ve hamam, Kefe'de Müftü Camii ve Tatar Han Camii, Kerç'te Beyazıt Camii, Mustafa Çelebi Camii Medresesi ve Hamamı, Bahçesaray'daki Han Sarayı XVI-XVII. yüzyıllara ait eserlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Bîbî, *el-Evâmirü'l-Alâiyye: Selçukname* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I, 325-345; W. von Rubruk, *Moğolların Büyük Hanına Seyahat: 1253-1255* (trc. Ergin Ayan), İstanbul 2001, s. 22-23; İbn Battûta, *Seyahatnâme*, I, 357-370; J. Schiltberger, *Türkler ve Tatarlar Arasında: 1394-1427* (trc. Turgut Akpınar), İstanbul 1995, s. 118; Remmâl Hoca, *Târîh-i Sâhib Giray Hân* (nşr. Özalp Gökbilgin), Ankara 1973, s. 27; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VII, 560-701; Baron de Tott, *Türkler ve Tatarlar Arasında* (trc. Mehmet R. Uzmen), İstanbul 1996, s. 118-122; Peyssonnel, *Traité sur le commerce de la mer noire*, Paris 1820, tür.yer.; M. Bronevskiy, *Kırım* (trc. Kemal Ortaylı), Ankara 1970; Ethem Feyzi Gözaydın, *Kırım*, İstanbul 1948; Oktay Aslanapa, *Kırım ve Kuzey Azerbaycan'da Türk Eserleri*, İstanbul 1979, s. 5-32; G. Veinstein, "La population du sud de la Crimée au début de la domination ottomane", *Memorial Ömer Lütfi Barkan*, Paris 1980, s. 227-249; Halil İnalcık, *Sources and Studies on the Ottoman Black Sea I: The Customs Register of Caffa 1484-1490*, Cambridge 1996, tür.yer.; A. Fisher, "The Ottoman Crimea in Sixteenth Century", *Between Russians, Ottomans and Turks: Crimea and Crimean Tatars*, İstanbul 1998, s. 35-65; a.mlf., "The Ottoman Crimea in the mid-seventeenth Century: Some Problems and Preliminary Considerations", a.e., s. 67-77; Yücel Öztürk, *Osmanlı Hakimiyetinde Kefe 1475-1600*, Ankara 2000, s. 193-284; M. Brendei - G. Veinstein, "Règlements de Suleyman I^{er} concernant le liva de Kefe", *Cahiers du monde russe et soviétique*, XVI/1, Paris 1975, s. 57-104; M. Bala, "Kırım", *İA*, VI, 741-746; B. Spuler, "Kırım", *EP* (Ing.), V, 136-137.



DİA

Kırım Hanlığı (1441-1783). Kırım Hanlığı, siyasî bir teşekkül olarak XIV. yüzyılın ikinci yarısında Altın Orda Devleti'nin içine düştüğü taht kavgaları sonrasında parçalanması neticesinde ortaya çıkmıştır. Bu karışıklıklar sırasında



Kırım'da 1930 yılında yıktırılan Gurzuf Camii

Kırım rakip beylerin ve hanların sığındığı bir bölge durumundaydı. 1380'de Mamay, Toktamış Han'a yenilince Kırım'a kaçtı. Aynı şekilde İdikü (Edike), Toktamış'a karşı mücadelesinde Kırım'ı üs olarak kullanıyordu. Bu suretle Kırım, parçalanmakta olan Altın Orda Devleti içinde müstakil bir siyasî varlığa aday görünüyordu. Cengiz Han soyundan prensler bu bölgeye dayanarak hanlıklarını ilân etmekte ve ardından Volga üzerinde merkezi ele geçirmeye çalışmaktaydılar. Toktamış Han bunlardan biridir. 1394-1395'e doğru Toktamış gibi Cuci'nin küçük oğlu Tokay Timur soyundan olan Baş-Timur Kırım'da sikkeye kendi adını da koyarak hâkimiyet iddiasında bulundu. Kırım onun atalarının yurtluğu idi. Onun oğulları rakiplere karşı (Uluğ Muhammed ve Edike) mücadelelerden sonra nihayet Kırım'da ayrı bir hanlık kurmayı başardılar.

Kırım Hanlığı'nın gerçek kurucusu Hacı Giray olup adını taşıyan en eski para 845 (1441-42) tarihini taşır. XV. yüzyıl başlarında Altın Orda'da şiddetlenen iç rekabet ve savaşlar sebebiyle birçok kabile Orta Asya'ya yahut batıya Kırım'a ve Karadeniz'in kuzeyindeki steplere kaçmaktaydı. Belli başlı kabile beyleri, bu arada Şırın beyi gelip Hacı Giray'a iltihak etti. Hacı Giray, daha fazla sayıda kabileyi Volga havzasından kendi tarafına çekmek için çalışmaktaydı. Yarım asır sonra dahi Şırın Beyi Eminek Mirza bir mektubunda, "Hep beyliğimiz dahi bu il ile durur" diyordu (Kurat, vesika XI). Hacı Giray, Altın Orda hanına karşı Moskova Knezliği ile dostluk tesis ederek durumunu kuvvetlendirdi.

İstanbul'un zaptı üzerine Boğazlar'a ve Karadeniz'e hâkim olan Osmanlılar'la irtibat kurup Cenevizliler'e karşı ittifak yaptı. 1454 yazında Osmanlı-Kırım müşterek kuvvetleri ilk defa olarak Kefe'yi muhasara etti. Kefe Cenevizlileri Osmanlı sultanına ve Kırım hanına yıllık vergi vermeye razı oldular. Hacı Giray, Altın Orda hanlarının meşrû vârisi sıfatıyla Kefe'yi yarlıklarında kendi ülkeleri arasında saymaktadır. Bundan başka Hacı Giray bir tarhanlık yarlığında (a.g.e., vesika VI) Kırım'dan başka Taman, Kabartay (Kabada) ve Kıpçak bölgelerini de hâkimiyet sahası içinde göstermektedir.

Altın Orda gibi Kırım Hanlığı'nın da büyük zaafı irsî kabile beylerinin devletin gerçek hâkim ve sahibi olmalarıdır. Kabile reisleri yahut han ailesi içinde rekabetler, bu kabilelerin birbirlerine karşı gruplar oluşturarak kolayca bir iç savaşa sürüklenmesine yol açmaktaydı. Hacı Giray'ın ölümünün (871/1466) ardından oğulları arasında taht kavgaları başladı. Bu mücadelede yenilenler, yarımada dışındaki steplere kaçarak yahut Kefe'ye sığınarak taht kavgalarını sürdürüyorlardı. Kefe Cenevizlileri durumlarını kuvvetlendirmek için bu mücadeleleri körüklemekteydi. Esas taht rekabeti Nur Devlet ile Mengli Giray arasında idi. Mengli Giray mağlûp olarak Kefe'ye sığındı. Orada Kefe "tudun"u olan Şırım kabilesi beyinin ve Cenevizliler'in yardımıyla 1468'de Kırım tahtını

tekrar ele geçirdi. Cenevizliler, Mengli Giray'ın Osmanlılar'a karşı sağlam bir mütefik olduğuna inanıyorlardı. 18 Rebîülâhîr 874'te (25 Ekim 1469) Mengli Giray, Fâtih Sultan Mehmed'e "karındaşım" hitabıyla yazdığı bir mektupta Yâkub Bey'in donanmayla gelip Kırım sahilllerinde iki şehri yakıp yağma etmesinden şikâyet etti. 880'e (1475) doğru Kefe tudunu ve Şırım Beyi Eminek, Osmanlılar'la anlaştığı ithamı altında Cenevizliler'in ısrarlarıyla mevkiinden uzaklaştırıldığı zaman beyleri ve kabilelerini etrafında toplayarak ayaklandı. Mengli Giray'ı kaçırmaya mecbur etti. Mengli Giray Cenevizliler'e sığındıysa da onlar Nur Devlet'le anlaşarak kendisini hapsedtiler. Nur Devlet'le de bozuşan Eminek, Cenevizliler'e karşı Osmanlı padişahına müracaat etti. Fâtih Sultan Mehmed bunu fırsat bilerek Gedik Ahmed Paşa'yı kuvvetli bir donanmayla Kırım'a gönderdi (880/1475). Kefe ile Kırım sahilllerinde Cenevizliler'e ait bütün limanlar ele geçirildi. Gedik Ahmed Paşa tarafından hâpisten çıkarılan Mengli Giray, Ceneviz dostu olan Nur Devlet'in elinden hanlığı almayı başardı ve Ahmed Paşa ile bir anlaşma yaparak Osmanlı sultanının tâbiliğini kabul etti. Bir buçuk ay sonra padişaha yazdığı bir mektupta bu statüyü teyit etti. Umumiyetle iddia edildiği şekilde bir tâbiiyet vesikası mevcut olmakla beraber Ahmed Paşa ile imzalanan antlaşmada han padişahın dostuna dost, düşmanına düşman olmayı ve onun hâmilliğini kabul etmiştir.

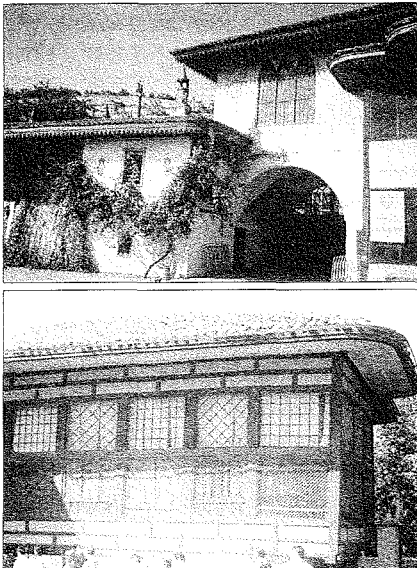
881'de (1476) Altın Orda Hanı Seyyid Ahmed Kırım'ı istilâ etti. Mengli Giray Kırkyer'e (Çufutkale) sığındı. Altın Orda hanı, Osmanlı padişahının tehdidi üzerine Canıbeg adında bir valisini bırakarak memleketine döndüyse de bu defa Nur Devlet, Osmanlı himayesinde Kırım Hanlığı'nı ele geçirmeyi başardı. Mengli Giray İstanbul'a getirilerek hapsedildi. Bir müddet sonra Kırım kabile aristokrasisinin başı Eminek, Nur Devlet Han'a karşı kargaşalıklar çıkarıp padişahı Mengli Giray'ın gönderilmesini istedi (a.g.e., vesika IX) ve 883'te (1478) Mengli Giray, İstanbul'dan gönderilen ilk han sıfatı ile Kırım tahtını tekrar ele geçirdi. Osmanlı vekâyi'nâmelerinde Mengli Giray'ın 1475'te tahta çıkışına ait hadiselerle 1478'deki hadiseler birbirine karıştırılmıştır (İnalçık, *TTK Belleten*, VIII/30 [1944], s. 217-221). Mengli Giray'ın bu üçüncü saltanatı esnasında (1478-1514) Kırım Hanlığı sağlam bir şekilde yerleşmiştir. Osmanlı himayesi ise hanlıkta otorite birliğini sağlamış, son

Altın Orda hanlarının birleştirme teşebbüslerine, ardından Moskova'nın genişleme siyasetine karşı hanlığın varlığını garanti altına almıştır. Hanlık da ilk defa 889'da (1484) II. Bayezid'in Akkırman seferine katılarak Osmanlılar'la batıda iş birliği siyasetine bağlanmıştır. Nihayet Yavuz Sultan Selim'in kayınpederi olan Mengli Giray, sağladığı askerî destekle onun Osmanlı tahtına geçmesine de yardım etmiştir.

1502'de Mengli Giray, Saray şehrini tahrip ederek Altın Orda Hanlığı'na son darbeyi vurduktan sonra Moskova ile ittifak siyasetinden vazgeçti. Altın Orda'nın sukutu ile meydana çıkan bu iki devlet Altın Orda sahasına hâkim olmak için mücadeleye girişti. Kırım Hanlığı Moskova'ya karşı Yagellonlar'la sıkı ittifak siyasetini kabul etti (917/1511). Hanlık, Cengiz Han oğullarının Beyaz Rusya ve Ukrayna'da tarihî haklarından Yagellonlar lehine vazgeçiyor, fakat merkeze hâkim olmak istiyordu. I. Mehmed Giray (1514-1523) babasının son yıllarında kalgay sıfatı ile, ardından han olarak Moskova Knezliği'ne karşı şiddetli akınlara başladı, Yagellonlar'la ittifakı yeniledi (926/1520, muahede metni için bk. Zernov – Feyzhanoğlu, s. 3 vd.). Kardeşi Sâhib Giray Kazan tahtına geçti (927/1521). Oka nehri üzerinde Belski'nin ordusunu bozguna uğratarak Moskova önüne kadar gitti ve şehrin etrafını ateşe verdi. Ertesi yıl Astrahan'ı ele geçirdi. Moskof beyi yıllık bir vergi (tıyış) ödemeyi kabul etti.

Mehmed Giray, hanlığı en kuvvetli noktasına erdirdiği bir anda Astrahan seferinden dönerken Nogaylar tarafından bir baskında öldürüldü ve eseri de yıkıldı. Bundan sonra Kırım Hanlığı, Moskova Knezliği ile Volga havzasında Altın Orda mirası üzerinde şiddetli bir mücadeleye girişti. Bu mücadele iki devreye ayrılır. Birincisi, 1532'de eski Kazan Hanı Sâhib Giray'ın (1532-1551) padişahın yardımıyla Kırım tahtına çıkması, ikincisi Moskova Çarı IV. Ivan'ın Volga havzasını hâkimiyeti altına almasıdır (1552-1556). Birinci dönemde Kırım'da kabileler rakip hanlar etrafında Osmanlı hâkimiyetine karşı birtakım iç savaşlara ve Kazan ile Astrahan'da Moskova'nın nüfuzunun yerleşmesine sebep oldular. 1532'de Moskova hâkimi, Safâ Giray'ı Kazan'dan attırarak kendi adamı Can Ali'yi hanlığa getirtti. Bu esnada I. Mehmed Giray'ın oğlu Gazi Giray ve ardından kardeşi İslâm Giray, Cengiz Han yasasına göre kabilelerin seçtikleri

Kırım hanlarının sarayından iki görünüş



hanlar sıfatı ile tahta çıktılar. I. İslâm Giray padişahın gönderdiği hanlara, Saâdet Giray ve ardından Sâhib Giray'a karşı şiddetli mücadelelerde bulundu. İslâm Giray rakibine karşı tutunamadığı zaman kabilelerle Orkapı (Perekop) berzahı dışındaki steplere çekiliyor ve saldırılarını sürdürüyordu. Bunun sonucunda bağımsız han sıfatıyla 1532'de hanlık tahtını ele geçirmeyi başardı. Fakat Osmanlılar'la uzlaşmak zorunda kaldı. Ardından tekrar isyan edince Sâhib Giray, Kıpçak bozkırındaki Nogaylar'ın beyi Bâki Bey vasıtasıyla onu bertaraf etmeye muvaffak oldu. İki yıl süren bu mücadeleden sonra Sâhib Giray Kırım tahtında mevkiini sağlamlaştırdı (1534). Onunla beraber Kırım Hanlığı üzerinde Osmanlı metbûluğu ve nüfuzu gerçek bir şekilde yerleşti.

İkinci dönem, Sâhib Giray'ın Moskova'ya karşı şiddetli saldırılarıyla kendini gösterir. Onun sayesinde Osmanlılar da Moskova tehlikesini görmeye ve hanı kuvvetle desteklemeye başladılar. Sâhib Giray, Kazan'da tekrar Safâ Giray'ı hanlığa getirdi ve 956'da (1549) Osmanlı topraklarının yardımıyla Astrahan'ı zaptetti. Onun bu kudret derecesine erişmesi üzerine Osmanlılar'dan Közleve İskelesi'ni istemesi ve Sadrazam Rüstem Paşa ile üstünlük münakaşası endişeler uyandırdı. İstanbul'dan gönderilen Devlet Giray Han onu katletti (958/1551). Ertesi yıl Ruslar Kazan'ı ve dört yıl sonra da Astrahan'ı ele geçirdiler. Sâhib Giray devrinde hanlığın nüfuzu çeşitli seferlerle Kafkasya'da Çerkezler üzerinde kuvvetlendirildi ve Kıpçak bozkırında Yûsuf Mirza idaresindeki Kîçi-Nogay kabileleri Kırım hanının ve padişahın tâbiliğini kabul ettiler. Sâhib Giray atalarının siyasetine devam ederek birçok kabileyi Kırım yarımadasına getirip yerleştirdi. Orak, Kasay, Ur-Mehmed (Or-Membet) ve Tokuz (?) kabilelerinin bir kısmı batıya, Karadeniz'in kuzeyindeki steplere, Besarabya'ya (Bucak) nakledilmiştir. Umumiyetle Nogay kabilelerinin zayıflaması stepleri Rus Kazakları'na serbest bırakmış ve aynı devirde Kırım'lılar tarafından sıkıştırılan önemli miktarda Çerkez grupları bu Kazaklar'a katılmışlardır. Daha 1559'da Rus kazaklarıyla Çerkezler Azak Kalesi'ni kuşatma altına almışlardır. Devlet Giray döneminden (1551-1577) XVII. yüzyıl başlarında Karadeniz sahillerine sürekli Rus akınları başlayınca ya kadar geçen sürede Kırım'lıların Ruslar'ı Volga havzasından geri atmak için mücadele ettikleri dikkati çeker. Bu de-

virde Karadeniz ve Kafkaslar için Rus tehlikesine karşı Osmanlılar'ın iş birliği de göze çarpar. Devlet Giray, 972 (1565) kışında Osmanlı topçularının da bulunduğu ordusuyla Rusya üzerine sonuçsuz bir sefer yaptı. Osmanlılar, 970'ten (1563) beri kuzeyde Astrahan'a bir sefer düzenlemeyi ciddi olarak müzakereye başlamışlardı. Yalnız Kırım'lılar değil Kıpçak bozkırındaki Nogaylar'ın bir kısmı (Kîçi-Nogaylar), Orta Asya Türkleri, Hârizm hanı, şimdi "halife-i rûy-i zemîn" olan padişahı Rus-Kazak ilerleyişlerine karşı yardıma çağırırmaktaydı. Osmanlılar bir ordu göndererek Don-Volga arasında bir kanal açmak ve Astrahan'ı zaptetmek suretiyle iki taraftan kazanacaklarını düşündüler. Böylece evvelâ Ruslar'ı Kuzey Kafkasya ve Aşağı Volga havzasından çıkarmak, Kıpçak bozkırında ve Kırım üzerinde Osmanlı nüfuzunu takviye etmek imkânı hâsıl olacak, diğer taraftan Mâverâ-i Kafkas ve İran'daki fûtuhat için ordu sevkîyatına daha elverişli bir yol açılmış bulunacaktı. 1569'da Kefe Beylerbeyi Kasım Paşa'nın idaresinde 15.000 kişilik bir Osmanlı ordusu Devlet Giray'ın ordusuyla birlikte, Don nehriyle Volga'nın en çok yaklaştığı bölgede Altın Orda hanlarının harabe halindeki eski başşehri civarına geldi. Kanal kazılamadı. Ordu güneye Astrahan'a giderek Ruslar tarafından müdafaa edilen kaleyi kuşattı. Kış yaklaşınca önce hanın askeri, ardından Osmanlı ordusu çözümlenerek büyük zayıfla Azak'a döndü. Kırım hanı, Astrahan ve Kıpçak bozkırında hanlık yerine Osmanlı hâkimiyetinin yerleşmesini istemiyordu ve Osmanlı planını sonuna kadar desteklemedi. Divanda Sokullu'ya muhalif olan yeni padişahın adamları da bunu neticesiz bir macera olarak tasvir ettiler. Ertesi yıl Çar İvan'ın elçisi Novosiltsev Osmanlılar'la barışı sağladı. Padişah nâmesinde Kırım'da ve Çerkezler üzerindeki hâkimiyetini teyit ediyor, Kabartay'da inşa edilmiş Rus kalelerinin yıkılmasını ve Astrahan'dan geçen ticaret yolunun serbestliğini istiyordu. 979'da (1571) Devlet Giray'ın Rusya'ya seferinde Kırım kuvvetleri Moskova'ya kadar ilerleyerek şehrin etrafını bir defa daha yaktılar. Devlet Giray bu büyük başarı üzerine "taht algan" unvanını aldı. Padişah, kendisini İslâm'ın himayesinde büyük yararlık gösterdiği için hususi şekilde tebrik etti (Feridun Bey, II, 480). Fakat Kırım hanı esas maksadı olan, Kazan ve Astrahan'ın Ruslar tarafından boşaltılmasını sağlayamadı. 1000 (1592) yılında Osmanlı padişahı çardan resmen Kazan ve

Astrahan'ın iadesini istemekle beraber artık bu mücadele Kırım için kaybedilmişti. 991'de (1583) Terek üzerinde Rus kuvvetleri Dağıstan'dan Kırım'a gitmekle olan Osmanlı ordusuna tâciz hücumları yaptılar. Böylece gerek Kırım Hanlığı gerekse Osmanlı Devleti için yeni bir dönem başlamış oldu. Bu dönemde esas mesele, Moskova Çarlığı'nın Kafkasya ve Karadeniz'e doğru genişlemesini durdurmak. Zayıflamış olan hanlık Rusya'ya karşı ancak Osmanlı himayesi sayesinde varlığını koruyabildi ve akınlarını sürdürdürebildi. Diğer taraftan Kırım'lılar, yalnız kuzeyde değil İran ve Macaristan cephelerinde de Osmanlılar'la gittikçe daha sıkı iş birliğinde bulundular. Macaristan'a 950'de (1543), Kalgay Emin Giray kumandasında bir Kırım ordusunun gittiği bilinmektedir.

Osmanlılar'ın İran ve Avusturya ile uzun savaşlara girdiği 1578-1606 yılları arasında Kırım kuvvetlerine ihtiyacı daha da arttı. Kırım'ın Rus Kazakları'nın saldırılarına açık kalmasına bakılmaksızın hanların her yıl ısrar ve tehditlerle sefere çağırılması (İran seferine ilk defa 986/1578'de Kalgay Âdil Giray, ertesi yıl II. Mehmed Giray iştirak etti), Osmanlı serdarlarının hanlara kendi maiyetlerinde bir kumandan muamelesi yapmak istemeleri Kırım'da ciddi muhalefetlere yol açıyordu. Hatta Kırım'lılar bu muhalefeti açık bir isyana kadar götürdüler. II. Mehmed Giray sadece isyan yoluna sapmakla kalmadı, aynı zamanda Kefe üzerinde hak iddia etti ve şehri kuşattı. Fakat İstanbul'dan gönderilen yeni han II. İslâm Giray tarafından katletti (992/1584). Maktul hanın oğlu Saâdet Giray, Kıpçak bozkırından Nogaylar'la gelerek II. İslâm Giray'ı kaçırdı ve Kefe önünde Osmanlı kuvvetleriyle çarpıştı. Nogaylar ve Don Kazakları ile birlikte yaptığı ikinci teşebbüste de başarı kazanamadı. Kardeşi Murad Giray Moskova'ya giderek Kırım'ı istilâ tehdidinde bulundu. Bu durum Osmanlılar'ı çok endişelendirdi. II. İslâm Giray sonunda Osmanlı yardımı sayesinde tahtına yerleşebildi ve ilk defa olarak hutbede padişahın adını da okutmaya başladı (fakat para da ima Giraylar adına basılmıştır). Osmanlılar, II. Gazi Giray'ın hanlığı döneminde (1588-1607) kendilerine sadık bir müttefik buldular. II. Gazi Giray, yalnız Macaristan'da Habsburglar'a karşı yapılan savaşlara değil Anadolu'da Celâlîler'e karşı girişilen mücadelelere de çağrıldı. Onun döneminde Kırım'da Osmanlı nüfuzu her sahada kuvvetlendi.

Osmanlı Devleti'nin iç karışıklıklardan kurtulamadığı XVII. yüzyılın ilk yarısında, her tarafta olduğu gibi Kırım'da da İstanbul'un nüfuz ve otoritesi ciddi bir imtihan geçirmiştir. Canbeg Giray padişaha bağlı bir han olarak 1610 ve 1635 arasında üç defa hanlığa getirildi ve daima Mehmed Giray ve Şâhin Giray'ın saldırılarına uğradı. Bu ikisi, Kıpçak bozkırındaki Nogaylar'ın ve Rus Kazakları'nın iş birliğiyle hanlığı zorla ele geçirdikten sonra babaları rakip han Saâdet Giray ve dedeleri âsi han II. Mehmed Giray gibi bağımsız hareket kalkışmışlar, imparatorluğun düşmanı I. Şah Abbas'la dostça münasebetlere girişmişler, 1019'da (1610) Osmanlı kuvvetlerini ve İstanbul'un gönderdiği hanı mağlûp ederek Kefe'yi zapta muvaffak olmuşlardır. Bu karışıklık esnasında kuzeyde Rus Kazakları kuvvetlenerek Osmanlı ve Kırım topraklarına saldırıya başladılar. 1023'te (1614) Sinop'u yaktılar, 1021'de (1612) Ahyolu'nu ve 1034'te (1625) İstanbul Boğazı'nda Yeniköy'ü yağmaladılar. Nihayet 1637'de Azak Kalesi'ni zapta ve burayı Osmanlı ve Kırım kuvvetlerinin karşı saldırılarına rağmen beş yıl ellerinde tutmaya muvaffak oldular. XVII. yüzyıl boyunca Rus Kazakları yalnız Kırım için değil Osmanlı Devleti için de belli başlı bir mesele halini almıştır.

III. İslâm Giray devri (1644-1654), Kırım Hanlığı'nın Osmanlılar'la sıkı iş birliği halinde kuzeydeki düşmanlarına karşı harekete geçtiği bir devirdir. İslâm Giray 1644-1647 yıllarında Rusya'ya ve Kazaklar'a karşı dört büyük sefer yaptı. Zaporog Kazakları'nı Lehistan'dan ayırarak kendi tarafına çekmesi en büyük başarısıdır. Nitekim Kazak hatmanı Hmelnitskiy önce onun, daha sonra da Osmanlı padişahının metbûluğunu tanımıştır. Bu sayede İslâm Giray 1648-1653 yılları arasında Lehistan'a seferler yaptı. Bu memlekete karşı İsveç'le siyasî münasebetler kurdu. Fakat Lehistan'la barış imzalayınca Kazaklar yeniden Rusya'ya yanaştılar (1654).

Köprülüler idaresinde kalkınan Osmanlı Devleti, Lehistan'dan Podolya'yı aldıktan sonra Kazaklar üzerinde hâkimiyetini kurarak Ukrayna'ya yayılmak temayülünü gösterdi. Bu teşebbüs 1089'da (1678) Ruslar'la Osmanlılar arasında ilk büyük savaşa yol açmıştır. Merzifonlu Kara Mustafa Paşa kumandasında büyük bir ordu, Kırım Hanı Murad Giray'ın (1678-1683) ordusuyla Ukrayna'da Çehrin Kalesi'ni çeten bir savaştan sonra ele geçirerek tah-

rip etti. Kazaklar da Osmanlı himayesi altına alındı. Fakat bu çok sürmedi. Viyana bozgunuyla başlayan büyük ric'at esnasında kuzeydeki bütün kazançlar kaybedildi. Ruslar, Avrupa'da kurulan mukaddes ittifaka katılarak (1686) Kırım'a ve Azak Kalesi'ne taarruzlara başladılar. Kırım Hanlığı'nın Rusya İmparatorluğu'na ilhakı ile neticelenen devreye girmeden önce, 1683-1699 savaş yıllarında hanlığın Hacı Selim Giray idaresinde (1671-1704 arasında dört defa han) Osmanlılar'la hayatî mahiyette iş birliğine temas etmek gerekir. Ruslar'ın Kırım'ı istilâ teşebbüslerine karşı Kırımlılar'ın müdafaası ve Besarabya'da Leh kuvvetlerinin saldırılarını bertaraf etmesi ilk felâketli savaş yıllarında Osmanlılar'ı büyük bir endişeden kurtardı. Bundan başka Kırım kuvvetlerinin 1688'de Sırbistan'da Kaçanık Boğazı'nda Habsburg ordusunu püskürtmesi savaşın gidişinde bir dönüm noktası teşkil etti. Hacı Selim Giray, savaşın sonuna kadar sık sık değişen sadrazam ve padişahlar karşısında uzun zaman mevkiini koruyarak İstanbul'da devlet işlerinde üstün bir nüfuz kazandı, hatta bir defasında padişah sadrazamını seçerken onun görüşünü dahi almıştı. Selim Giray bu sayede savaşın sevk ve idaresinde birlik ve devamlılık sağladı ve şüphesiz devletin daha büyük felâketlerden korunmasında âmil oldu. Bununla beraber Rus çarı 1696'da Azak Kalesi'ni zaptederek İstanbul Muahedesi ile (1700) burayı elinde tutmayı başardı. Yeni han II. Devlet Giray, yeni kaleler ve Azak'ta bir donanma yaptıran Petro'nun hummalı hazırlıklarını bildirerek İstanbul'u harekete geçirmeye çalışıyor, yeni bir savaşla Rus tehdidine son verebileceğini düşünüyordu. 1702'de azledildikten sonra 1708'de tekrar hanlığa getirilince bu maksadında muvaffak oldu. İsveç Kralı XII. Karl ile birleşerek Bâbüâli'yi çara karşı savaş açmaya ikna etti. Fakat Prut'ta (1711) çarın ezilmesi fırsatını kaçırdığı iddiasıyla Baltacı Mehmed Paşa aleyhinde bulundu.

Rus kuvvetleri ilk defa 1736'da Münich kumandasında Kırım yarımadasını istilâ etti. Bahçesaray zaptedilerek yakıldı; 2000 ev ile hanların sarayı kül oldu. Bu arada Selim Giray'ın kurduğu zengin kütüphane mahvoldu. Kalgayların merkezi Akmesjid aynı âkıbete uğradı. Ruslar, Lascy idaresinde 1737 ve 1738 yıllarında da gelerek tahribatı sürdürdüler. Prut'ta geri verdikleri Azak Kalesi'ni Belgrad Antlaşması ile (1739) tekrar ele geçirdiler. Yeni tehlikelere karşı Arslan Gi-

ray (1748-1756) yarımada'daki istihkâm-ları takviyeye çalıştı. 1760'ta Rus Kazakları'nın saldırısı etkili oldu. Kabartay'da yeni Rus kalelerinin inşası hanlığın bu yönden de tehdit altına girmesine yol açtı. Ruslar'ın Lehistan'da yerleşmesi ve Kırım hanına ait Balta şehrine sığınmış olan Leh konfederelerini takiple bu şehri zapt ve tahrip etmeleri yeni bir Osmanlı-Rus savaşına sebep oldu. Bu savaş (1768-1774) Kırım için felâketle neticelenmiştir. 1769 yılı başında Kırım Giray'ın Besarabya'dan Rus topraklarına başarılı bir akınından sonra Rus orduları 1770'te Bucak'ı, 1771'de Prens Dolgorukiy idaresinde Kırım yarımadasını istilâ ettiler. Kırım Hanı III. Selim Giray güçlükle kurtulup İstanbul'a geldi. Bu savaş esnasında Kırımlılar'la Osmanlılar arasında anlaşmazlıklar ve idaresizlikler hakkında Osmanlı se-raskerinin kâtibi Necâti Efendi'nin hatıraları dikkate değer tafsilât ihtiva etmektedir. Bu ümitsiz durumda hanlığı Osmanlılar'dan tamamıyla bağımsız hale getirmek isteyen mirzalar kuvvetli bir mevki kazandılar. 1772'de Rus işgali altında toplanan kurultayda Osmanlılar'ın tayin ettiği Maksud Giray'ı tanımadılar ve Sâhib Giray'ı Kırım'ın müstakil hanı seçtiler. Moskova'ya mirzalardan oluşan bir heyet hareket etti. Küçük Kaynarca Antlaşması'nın (21 Temmuz 1774) 3. maddesiyle Kırım, Bucak, Kuban, Yedisan, Camboyluk ve Yediçkul (Yedicek) Tatar ulusları ... serbest ve tam mânasıyla müstakil tanınacaklar, kendi rızâ ve muvafakleriyle Cengiz soyundan seçilecek hanların hükmü altında olacaklar ve han herhangi bir yabancı devleti nazarı itibara almadan onları kendi kadim kanun ve âdetlerine göre idare edecek, bu sebeple ne Rusya ne de Bâbüâli hiçbir suretle hanın intihabına ve tahta çıkışına karışmayacaklar ... kendi kendilerini idare eden ve Allah'tan başka kimseye tâbi olmayan bütün diğer devletlere yapılan aynı muameleyi yapacaklar; fakat Tatarlar müslüman olduklarından ve sultan da İslâm'ın halifesi sayıldığından bu uluslar kendisine şeriatın emrettiği şekilde muamele edecekler, bununla beraber bu, onların yukarıda teyit olunmuş siyasî ve mülkî hürriyetlerini tehlikeye düşürmeyecek mahiyette olacaktır.

Padişahı müslüman Kırımlılar'ın halifesi tanıyan bu madde çelişki ihtiva ediyordu, bu suretle ilerideki çeşitli güçlüklerin kaynağını oluşturdu. Kırım yarımadası ile Bug ırmağından Kuban ırmağına kadar Tatarlar ve Türkler'in oturdukları bölge-

ler müstakil Kırım hanının idaresinde bağımsız ilân edilmekle beraber muahedenin diğer maddeleriyle Rusya önemli noktaları, Azak denizi ağzının iki tarafında Yeni-Kale ve Kerç, Dinyepr ağzında Kılburun Kalesi ve etrafındaki boş araziye büyük ve küçük Kabartaylar'ı imparatorluğuna ilhak ediyordu. Bu şartlar altında hanlığın bağımsız bir varlığa sahip olması imkânı yoktu ve bu ilerde yapılacak ilhakı kolaylaştırmak için bir siyaset hilesinden başka bir şey değildi. Moskova'ya giden bağımsızlık taraftarı mirzalar ve Şâhin Giray Osmanlılar'a karşı bir alet olarak kullanıldı. Diğer taraftan Osmanlılar da Özi (Oçakof) Kalesi'ni ellerinde tutuyorlar ve hilâfet maddesi sayesinde hanlığın bağlılığını devam ettirebileceklerini umuyorlardı. İki taraf da istiklâlini teyit ettikleri devleti himaye altına almak için kapıyı açık bırakmışlardı. Bu durum Kırım'da korkunç bir iç savaş doğurmuş ve memleketin felâketiyle neticelenmiştir.

Kurultayın seçtiği II. Sâhib Giray, Rusya tarafından gelen tehlikeyi görerek çok geçmeden Osmanlı taraftarı gruba tâbi oldu. Müslüman halkın ekseriyeti ve ulemâ Osmanlılar'a karşı daima bağımsızlık davası güden mirzalardan ayrılıyordu. Beyler ayaklanarak hanı İstanbul'a kaçmaya mecbur ettiler. Fakat tahta çıkarmak istedikleri Devlet Giray, Ruslar tarafından desteklenen Şâhin Giray'ın saldırılarına dayanamadı. Şâhin Giray, Taman'da yerleşerek bir kısım mirzaları kendi tarafına çekti. 1776'da Rus kuvvetlerinin yardımıyla Devlet Giray'ı mağlûp edip kaçmaya mecbur etti. Ruslar Orkapı'da da yerleştiler. Şâhin Giray, Ruslar'ın bağımsız Kırım Hanlığı için vaad ve taahhütlerine inanmış görünmektedir. Rus ordusunda bulunarak Batı medeniyetini oldukça tanımış olan Şâhin Giray, Osmanlı halifesinden tamamiyle ayrılmayı ve Rusya örneğine göre bir Batı devleti oluşturmayı düşünüyordu. Avrupa âdetlerini almak, ordusunu Batı usullerine göre düzenlemek, mirzaların feodal durumuna son vermek istemesi ve vergileri arttırması umumi hoşnutsuzluğa yol açtı. Müslüman ahalî ona Ruslar'ın ortağı bir kâfir gözüyle bakmaya başladı. Kırım'da ve Kuban'da bulunan Ruslar'dan birçoğu halk tarafından katledildi. Hücuma uğrayan Şâhin Giray da yaralı halde Bahçesaray'dan kaçıp hâmilelerinin yanına sığındı. İstanbul'dan tayin edilen Baht Giray Osmanlı yardımcı kuvvetleriyle gelip tahata çıktı. Çok geçmeden Şâhin Giray Rus kuvvetleri sayesinde tekrar duruma hâ-

kim oldu. Ruslar Kefe'yi ve diğer Kırım limanlarını işgal ettiler (1777 kışı). Şâhin Giray'a karşı padişahın gönderdiği Selim Giray'ın yaptığı iki teşebbüs de başarısızlıkla sonuçlandı (1778). Müslüman Kırım halkı şimdi kütle halinde Türkiye'ye kaçmaktaydı. Ruslar onların yerine bu tarihte 75.000 kişilik bir muhacir kütlesi getirip yerleştirdiler. Memleket boşalmaya ve harap olmaya yüz tuttu.

Kırım'da durum Rusya ile Osmanlı Devleti arasında savaşı kaçınılmaz bir hale getirmişti. İki taraf arasında başlayan müzakereler nihayet Aynalıkavak Tenkih-nâmesi'yle (10 Mart 1779) neticelenerek savaş ihtimalini bir müddet için bertaraf etti; bu antlaşmada Kırım hanının tam istiklâline ait Küçük Kaynarca Antlaşması'nın 3. maddesi açıklandıktan sonra 3 ve 4. maddelerde Ruslar üç ay yirmi gün içinde Kırım ve Taman'ı boşaltmayı ve hiçbir bahaneyle yeniden bu yerlere asker sokmamayı taahhüt ettiler. Bâbîâli de aynı hususu ve tayin edilen usul dairesinde Şâhin Giray'ı han tanımayı kabul etti. Ruslar bu şartları kabule mecburiyet duydular; zira padişahın tasdiki olmadıkça Kırımlılar'ın ekseriyeti Şâhin Giray'ı han tanımak istemiyordu. Diğer taraftan Osmanlı Devleti de Rus işgalinde bir Kırım görmektense müstakil bir Kırım görmeyi tercih ve hanlık üzerinde hâkimiyetin tamamiyle lafzî bir hale gelmesini kabul ediyordu. Fakat aynı antlaşmanın 5. maddesinde Rusya, Özi'nin kuzeyindeki bölge üzerinde padişahın hâkimiyet iddialarını kabul etmesi için han nezdinde aracılık yapmayı vaad ediyordu. Bu kurnazca hazırlanmış bir madde idi. Ruslar, fiilen sahip oldukları bu arazi için hanla padişahı ihtilâf haline sokmak ve kendileri hanın hâimleri gibi görünmek maksadını gütmekteydiler. Antlaşmanın ardından Osmanlı Devleti, Kuban ve Karadeniz kıyısındaki Nogaylar'la Çerkezler'i kendi tebaası olduğu iddiasıyla Kırım Hanlığı'ndan ayırmaya çalıştı. Bu suretle Osmanlılar, Kırım kendi kontrollerinden çıktığı için hiç olmazsa onun Karadeniz'in kuzeyindeki tâbi bölgelerini muhafazaya çalışıyordu. Rusya ise ileride kendisinin ele geçirmesi için bu toprakların hanlığa bağlı kalmasında ısrar ediyordu. Kuban Türkleri Şâhin Giray'a karşı ayaklandılar ve gönderdiği kuvvetleri yendiler. Kırım halkı da ayaklandığından han tekrar Yenikale'ye, Ruslar'a sığındı. Toplanan kurultay padişaha mahzarlar yolladı (Eylül 1782). Beş yıl önce padişahın han olarak gönderdiği Baht Giray tekrar ortaya çıktı. Fakat

çok geçmeden Şâhin Giray Rus kuvvetleriyle geri geldi. Rus generali Potemkin çocuk ayırt etmeden 30.000 Kırımlı'yı katletti (Howorth, II, 601) ve Kırım çarlığın bir vilâyeti haline getirildi (8 Nisan 1783). O sırada yeni bir savaş açacak durumda olmayan Osmanlı Devleti, 8 Ocak 1784'te İstanbul'da imzaladığı bir antlaşma ile Kırım, Taman ve Kuban'ın Rusya'ya ilhakını tanıdı. Kuban nehri iki taraf arasında hudut sayıldı. 1787'ye doğru Osmanlı Devleti ile Rusya arasında yeni bir savaş başladı. Kırım gibi müslüman bir memleketin çarların idaresine terkini kimse hazmedemiyor, bütün Karadeniz'in kuzey kıyılarında yerleşen Ruslar'ın bizzat İstanbul için açık tehditleri tahammül edilmez bir hal olarak görülüyordu. Osmanlılar için yeni savaşın gayesi Kırım'ı kurtarmaktı. Bu savaş esnasında Şehbaz Giray ve ardından Baht Giray, han unvanıyla Osmanlı ordusunda Bucak Türkleri'nin başında Ruslar'a karşı savaştılar. Fakat mağlûp olan Osmanlı Devleti Yaş Antlaşması ile (1792) Dinyestr'e (Turla) kadar ihtilâflı araziye Rusya'ya terkettiler. Rusya Bucak'ın da (Besarabya) vaktiyle Kırım hanlarına tâbi olduğunu iddia etmekten geri kalmadı. Burasını ancak yeni bir savaştan sonra 1812'de Bükreş Antlaşması ile ele geçirdi. Bu şekilde vaktiyle Kırım Hanlığı'na tâbi Türk müslüman nüfusla meskûn bütün memleketler Rus hâkimiyeti altına girmiş oldu.

Teşkilât. I. Hacı Giray'dan itibaren Kırım Hanlığı'na tâbi yerler Kırım yarımadası, Taman, Kıpçak ve Kabartay bölgelerinden ibarettir. Bu dört bölge, hanlığın sonuna kadar birbirinden ayrı olarak özelliklerini korumuştur. Han Kırım yarımada-

Şâhin Giray'ın Türbesi – Rodos / Yunanistan



dasında Bahçesaray'da otururdu. 1475'ten itibaren güneyde Kefe, Sudak ve Mangup limanları civardaki araziyle birlikte doğrudan doğruya Osmanlı padişahına tâbi oldu ve Kefe'de sancak beyi ve bazan beylerbeyi rütbesinde bir Osmanlı valisi yerleşti. Mengli Giray, Osmanlı padişahı ile yaptığı anlaşmayla bu yerler üzerinde hâkimiyeti resmen terketmişse de daha sonra gelen bazı Kırım hanları bu kaleler yahut hiç olmazsa civarındaki arazi üzerinde hak iddia etmekten geri kalmamışlardır. 1539'da Sâhib Giray, "top menzili" berisindeki arazinin hanların hükmünde olduğunu iddia etmiştir. Sonradan Kazak ve Rus taarruzları karşısında Kırım hanları, Osmanlılar'ın Özi (Dinyepr) ırmağı ağzında Özi Kalesi'ni ve Kerç Boğazı'nda Yenikale'yi inşa ve muhafaza etmelerine razı olmuşlardır. Kırım yarımadasının kuzey bölgesindeki stepelerde muhtelif devirlerde gelmiş yarı göçebe kabileler dolaşmaktaydı. Bunlar, Kırım'daki askerî kuvvetleri teşkil etmekte olup Kayalaraltı denilen içtimâ mevkiiinde kazılı bulunan damgalara göre hemen hemen belli başlı bütün Türk ve Moğol kabilelerini temsil etmekteydiler (Akçoraklı, tür.yer.).

Yarımada, kuzeydeki berzah yani Orkapı üzerinde Baron de Tott'un dahi hayranlığını çeken, eski devirlerden kalma sağlam bir istihkâmla Kıpçak bozkırından ayrılıyordu. Orkapı'nın muhafazası Or beyine havale edilmişti. Kırım hanlarına tâbi Kıpçak bölgesinin sınırları başlangıçta kuzeyde Belgorod'a kadar uzanmaktaydı. Fakat Kıpçak sahası Karadeniz'in kuzeyinde Prut ırmağından Azak'a kadar bütün step bölgesini içine almaktaydı. I. Mengli Giray 1484'te, II. Bayezid Akkirman seferine geldiği zaman Kavşan kasabasını ve yöresini alarak Besarabya'da hâkimiyetini genişletmiştir. Kıpçak sahasında Nogaylar oturmaktaydı. Bunlar, 1767'ye doğru Baron de Tott geldiği zaman hâlâ büyük kısmı itibariyle göçebe hayatı sürdürmekle beraber Bucak'ta, Akkirman dolaylarında şehir ve köylere yerleşmişlerdi. Steplerdeki göçebeler de bu zengin topraklarda önemli miktarda hububat ziraatıyla meşgul olmakta, mahsulü Kırım'a ve İstanbul'a sevk etmekteydiler. XVIII. yüzyıl boyunca İstanbul'da birçok defa kıtlık tehlikesi bu bölgeden yapılan hububat sevkiyatıyla önlenmiştir. XVIII. yüzyılda Kıpçak Nogayları, Dinyestr ile Prut ırmakları arasında Bucak Türkleri, Dinyestr ve Bug arasında Yedisian Türkle-

ri, Bug ve Kırım arasında Camboyluklar olarak üç büyük gruba ayrılmışlardır.

Kırım hanları için başlangıçtan itibaren Kıpçak bozkırlarındaki Nogaylar'ı kontrol altına almak hayatî bir önem taşıyordu. 1523'te I. Mehmed Giray'ı katleden Nogaylar, I. Sâhib Giray zamanında yarımada istila ile tehdit ettiler. Bu han ancak 1546'dan itibaren "Nogay kırgını" denilen bir sıra kanlı sefer neticesinde bunlara hanlık hâkimiyetini tanıtabildi. Bu devirde Kiçi - Nogay kabilelerinden bir kısmı Kırım'la Akkirman arasındaki sahaya göçürülmüştü. XVIII. yüzyıl başlarında Kal-muk baskısı altında Ulu - Nogay kabilelerinden bazılarının Yedisian, Yembulad ve Yedicekler'in de Kuban havzasından Karadeniz'in kuzeyinde adlarıyla gösterilen bölgelere göç ettikleri bilinmektedir.

Nogaylar'ın hana tâbiyetleri gevşek olup bunlar hanlık iddiasında bulunanlarla yahut Ruslar ve Kazaklar'la birleşerek Kırım için çok tehlikeli olmuşlardır. Kırım hanları, bunları daha iyi bir şekilde itaat altında bulundurmak için zaman zaman yarımadanın kuzeyindeki steplere getirip yerleştirmek istemişlerdir. Bunlardan Mansuroğulları hanlık içerisinde çok önemli roller oynamışlardır. Mansuroğulları'ndan Kantimur, 1620'den itibaren Osmanlılar nezdinde kazandığı nüfuzdan yararlanarak hanlar karşısında müstakil hareket etmeye başlamıştı. 1621'de Hotin seferinde temayüz etmiş ve Osmanlı Devleti kendisini Özi beyi yapmıştı. Kantimur, âsi Şâhin Giray'a ve Mehmed Giray'a karşı mücadeleleriyle nüfuzunu daha kuvvetlendirdi. Onun tahakkümüne tahammül edemeyen yeni han İnâyet Gi-

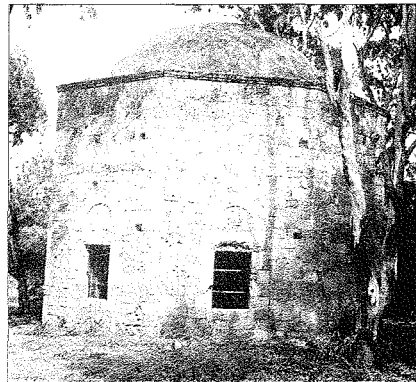
ray, üzerine hücum ederek Kantimur'u İstanbul'a kaçmaya mecbur etti. Orada Kantimur'a Silistre valiliği tevcih edildi. İnâyet Giray tekrar üzerine yürüyüp kabilelerini yağma ettiyse de bu hareketi azline sebep oldu (1637). Çok geçmeden İnâyet Giray ve Kantimur IV. Murad'ın emriyle idam edildi. İstanbul hükümeti Kırım hanlarını zayıflatarak daha iyi itaat altında tutmak için Kantimur'dan itibaren Nogaylar'ı umumiyetle kendi nüfuz ve himayesi altına çekmeye çalışmıştı.

Bununla beraber ekseriyeti göçebe olan bu halk Osmanlı hâkimiyetini de sevmiyor, zaman zaman Boğdan'a taarruz ederek yağmalarda bulunuyordu. Bunların cezalandırılması, malların ve esirlerin iadesi için İstanbul'dan han görevlendiriliyor, bu iş onunla Nogaylar arasında yeni çarpışmalara sebebiyet veriyordu. XVIII. yüzyılda stepteki Nogaylar giderek Rus nüfuzu altına girmeye başladılar. 1771'de Kırım'ı istilâ eden Dolgorukiy'nin ordu-sunda Nogaylar çoğunluğu oluşturmaktaydı. Ruslar bunların tekrar Kuban bölgesine göçmelerini teşvik etmişlerdir (Howorth, II, 1048). Taman yarımadası, Kuban havzasıyla birlikte göçebe Nogaylar'ın oturduğu ikinci bölgeyi teşkil etmektedir. Daha güneyde Kabartay'da Çerkez kabileleri de Kırım hanlarını metbû tanırlardı.

İlk Kırım hanları Hacı Giray, Mengli Giray ve I. Mehmed Giray'ın yarlıklarından anlaşıldığına göre Kırım Hanlığı'nın teşkilâtı hemen hemen tamamıyla Altın Orda geleneğinin devamından ibarettir. I. Sâhib Giray'dan itibaren Osmanlı müesseseleri kuvvetle nüfuz etmeye başlamış, II. Gazi Giray, II. İslâm Giray, Canbeg Giray ve Hacı Selim Giray zamanlarında Osmanlı kurumları ve medeniyeti Kırım'da gittikçe daha kuvvetlenmiş, Osmanlı divan usulü, timar sistemi taklit edilmiştir. Fakat devletin Altın Orda'dan intikal eden esas karakteri hiçbir zaman değişmemiştir.

Kırım Hanlığı esas itibariyle feodal karakterde bir kabile aristokrasisine tâbi olmuştur. Altın Orda Devleti'nin son zamanlarında önemli rol oynamış belli başlı kabilelerden Şırınlar başta olmak üzere sırasıyla Argınlar, Barınlar ve Kıpçaklar'ın beyleri, "dört karaçı beyi" adıyla bu aristokrasinin en üst tabakasını teşkil etmekteydi. XVIII. yüzyıl ortalarında Abdülgaflâr Kırımî'ye göre (*Umdu't-t-tevârih*, s. 194) dört karaçı sırasıyla Şırınlar, Mansuroğlu, Barınlar ve Sicuvut (Sicuat) beyleriydi.

Canbeg Giray'ın Murad Reis Külliyesi içindeki türbesi - Rodos / Yunanistan



Baron de Tott kendi zamanında bunları Şırınlar, Mansuroğlu, Sicuvut, Argınlar ve Barınlar şeklinde sıralamaktadır. Bu dereceleme kabilelerin hanla münasebetlerine göre zaman zaman değiştirilmiştir. Bahadır Giray, Mansuroğulları'nı âsi oldukları için Kırım'dan kovmuş, birçoğunu katliama uğratmıştı. Bunlar II. İslâm Giray zamanında geri çağrıldılar ve eski yerlerini aldılar. Yine Sicuvutlar'ın beyi, I. Sâhib Giray tarafından dört karaçı arasına yükseltildi (Seyyid Mehmed Rızâ, s. 93). Fakat Şırınlar birinci mevkii daima muhafaza ettiler. Şırın beyi "başkaraçı" yahut "başbey" unvanını taşıyor, han sülâlesinden kızlarla evlenirdi. Bu ailenin birçok üyesi han sülâlesi mensupları gibi Giray unvanını taşımaktaydı. Şırınlar'ın beyi devlet içinde handan ve hânedana mensup sultanlardan sonra en yüksek mevkii işgal etmekteydi. Şırın beylerinin Altın Orda Hanı Toktamış zamanında da başkaraçı (emîr-i kebîr) oldukları ve bu sıfatla sağ kol başına geçmiş bulundukları bilinmektedir. Şırınlar'ın Kırım'da mâlikâne-leri Karasu ile Kerç arasındaydı.

Kural olarak kabileler bey ailesi içinde en yaşlısını bey seçerler ve bu seçim han tarafından onaylanırdı. Han onu azlemezdi. Kabileler beyleri vasıtasıyla hanın otoritesini tanırlar, yani bey âsi olduğu zaman kabile de âsi olurdu. Devlete feodal özelliğini veren bu sıkı kabile geleneği hanların otoritesini fazlasıyla tahdit etmekte ve iç savaşları kolaylaştırmaktaydı. Dört karaçı beyi Kırım'da en kuvvetli kabileleri, yani Kırım kuvvetlerinin büyük kısmını emirleri altında bulundurmaktaydı. Bu dört (sonraları beş) karaçı beyi hanın divanında otururdu ve onların reyî olmadan hiçbir önemli mesele hakkında karara varılamazdı. Onlar hanın seçildiği kurultaylarda da esas rolü oynamaktaydılar. Karaçı beyleri Cengiz Han yasasının, daha doğrusu Altın Orda geleneklerinin mutaassıp savunucuları sıfatıyla bu teşkilâtı bozabilecek her yeniliğe şiddetle karşı koymakta, kendi imtiyazları hususunda çok hassas bulunmaktaydılar. Genellikle hanların seçimi padişahın ziyade onlara, daha doğrusu Şırın beylerine tâbi olmuş ve onların istemediği han Kırım tahtında tutunamamıştır. Bunlar, ekseriya İstanbul'a beylerden birini bir mahzarla göndererek kimi han istediklerini bildirirlerdi. Kendi istedikleri han gönderilmezse muhalif vaziyet alırlar, Kaya-laraltı denilen mevkide toplanarak kendi seçtikleri han etrafında mücadeleye giri-

şirler, yarımada'nın kuzeyindeki steplere çıkarak Nogaylar'la birleşirlerdi (bu rakip hanlar Saâdet Giray, İslâm Giray ve Mehmed Giray'dır). Fakat Şırın beyleri, Eminek Mirza'dan beri başbey sıfatıyla umumiyetle İstanbul'la iş birliği yapmışlar, böylece padişahla çatışma haline gelmeden nüfuz ve otoritelerini korumaya, hatta takviyeye muvaffak olmuşlardır. Şırın beylerinin, hanlığın Osmanlı himayesi altına girmesinde esas rolü oynadığı bilinmektedir. Fakat onlar, sonradan Moskova'nın entrikalarına uyarak hanlığın iç savaşlara sürüklenmesinde ve Rus istilâsı altına düşmesinde de başlıca rolü oynamışlardır. Ruslar Kırım'ı ilhak ettikten sonra Şırınlar'ın beyine 2000 rublelik bir tahsisat bağlamışlardır. Diğer taraftan Kırım ordusunu teşkil eden kabileler askerî yeniliklere, yeni bir ordu teşkilî fikrine her zaman şiddetle karşı koyarak memleketin Altın Orda devrindekenden bir adım ileri gitmesine müsaade etmemişlerdir. XVIII. yüzyılda Rus istilâlarının bir neticesi olarak Kırım'da batıya karşı bir alâka uyanmıştır. 1768'de Kırım Giray'ın Baron de Tott'tan Molière'in tercümesini istediği bildirilmektedir (*Mémoires*, s. 178). Nihayet Şâhin Giray Kırım'ın Petro'su olmak emelindeydi. Kuvvetli tesiri görülen Osmanlı merkezîyetçi sistemi dahi hanlığın kabilelere dayanan feodal teşkilâtını değiştirememiştir. Devlet işlerinde doğrudan doğruya oy sahibi olan karaçı mirzaları elinde daha birçok kabile beyi, mirza vardır ki bunlar da irsî asiller sınıfına mensuptur. Osmanlı kapıkulu sisteminin yerleşmesinden sonra meydana çıkan bazı büyük aileler ikinci bir asalet sınıfı teşkil etmişlerdir. Bunların birçoğu aslında Çerkez kölelerdir. Peyssonnel bunlar arasında Kudalak, Avlan, Kemal, Uzic ve Kaya ailelerini saymaktadır. Bunlardan en eskisi Kudalaklar'ın en yaşlı üyesi kapıkulu mirzalarının başı sıfatıyla kurultaya iştirak ederdi.

Toprak ve tebaa han ailesi ve mirzalar arasında timar olarak bölünmüştü. Timarlara hanın onayı ile tasarruf eden mirzalar vergileri kendileri için toplarlardı ve bunun karşılığında bizzat askerî hizmette bulunmaya ve timarına göre belli miktarda asker götürmeye mecburdular. Mirzalar kabile beylerinin özel bayrağı altında (büyük kabileler birden fazla bayrak altında) sefere giderlerdi. Bir kısım işlenmemiş arazi asil olmayan kimselere han tarafından şenletilmek şartıyla timar olarak verilmiştir. Bunlar çebebi unvanıyla anılmakta ve hanın silâhdarının kuman-

dası altında ayrı bir bayrak olarak sefere gitmekteydiler. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi'nin müşahedesine göre mirzalar top-raklarını ekseriyetle hristiyan esirlere işletirlerdi ve bunların sayısı daha bu devirde yüz binlere varmaktaydı.

Bütün bu mirzaların üzerinde han ve onun sülâlesinden gelen sultanlar yer almaktaydı. I. Hacı Giray'ın yarlığında (1453) "oğlan" unvanıyla anılan bu sultanlardan her biri, savaşta mevki ve derecelerine göre değişen büyüklükte bir kuvvete kumanda ederdi. Cengiz Han yasası adı altında gösterilen geleneksel kurallara göre han veliaht makamında olarak küçük kardeşini kalgay seçmek mecburiyetindeydi. Daha küçük kardeşini yahut ekseriya oğlunu ikinci veliaht sayılan nüreddinlik mevkiine getirirdi. Kalgay ve nüreddinin ayrı sarayları ve divanları vardı. Yabancı hükûmetlere, mahiyet itibarıyla hanın yarlığı ile aynı olmakla beraber kendi adlarına yarlık gönderebilirlerdi. Hanlığa yıllık vergi (tıyış) gönderen devletler (Moskof Çarlığı, Leh Krallığı) onların hiselerini göndermezlerse handan müstakil olarak o devlete karşı hasmane harekette bulunmakta serbesttiler. II. Gazi Giray kalgaylığa ve nüreddinliğe kendi çocuklarını getirip diğer sultanları katliamla tehdit ederek şüphesiz Osmanlı padişahı örneğine göre mutlak hâkimiyetini tesise çalışmışsa da sultanlardan birçoğu Rumeli'de Çirmen sancağında padişahın aldıkları mâlikânelere sığınmışlardır. Osmanlı padişahı veya Kırım aristokrasisi için bunlardan birini hanlığa getirmek her zaman mümkündü.

Kuban, Bucak ve Yedisana vilâyetlerinin umumi valileri, daha doğrusu bu üç bölgedeki Nogaylar'ın kumandanları sultanlar arasından seçilirdi ve serasker sultan unvanı taşırlardı. Bunların da ayrı sarayları ve divanları vardı. Or beyi mevkii ise umumiyetle Şırın beylerine veriliirdi ve mevkileri serasker sultanlardan sonra gelmekteydi.

XVI. yüzyıldan itibaren tıyış defterlerinde, Rus çarı veya Leh kralı tarafından "bölek" gönderilen bütün büyük mevkî sahiplerinin pâyeleri sırasıyla gösterilmiştir. Hanın annesi veya karılarından birine bağlı ana-bey, hemşiresine ve kızlarının en büyüğüne bağlı uluğ-hani mevkileri seraskerlerden sonra en yüksek sayılmakta olup hususi daire ve gelirleri vardı. Bu kadınlar kâhyaları vasıtasıyla kendilerine tahsis edilen köylerin vergilerini toplatırlardı. Tıyışta önemli payları vardı.

Devlet işleri hanın bizzat başkanlık ettiği bir divan tarafından yürütülmekte olup üyeleri şunlardı: Kalgay, nüreddin, Bucak, Yedisian, Kuban seraskerleri (Bahçesaray'da iseler), Şırın beyi, müftü, uluğ-aga (vezir), kazasker, hazinedarbaşı, defterdar, aktaçibey, kilercibaşı, divan efendisi, kazasker nâibi, Bahçesaray kadısı ve kullar ağası.

Kapıcıbaşı ve kapıcılar kethüdâsı Osmanlılar'da olduğu gibi divana dahil olmayıp merasim işlerine bakmaktaydı. Önemli devlet işleri hanın başkanlığında fevkalâde hallerde toplanan kalgay, nüreddin, üç serasker, vezir, kazasker ve karaçı beylerinin katıldığı bir mecliste kararlaştırılırdı. Bu toplantılarda savaş ve barış gibi hayati meselelerde karaçı beylerinin oyu kesin bir mahiyet taşırdı. Şırın beyi lüzum görürse mirzaların başı sıfatıyla bu fevkalâde meclisi kendi başına toplayabilirdi. Buna umumiyetle hanla bir ihtilâf çıktığı takdirde başvurulur ve toplantı Kayalaraltı mevkiinde yapılırdı. İşlerin yürütmesi ve hanın otoritesinin yerleşmesi için yalnız onunla karaçı mirzaları arasında değil Bâbiâli ile de mutabakat gerekiyordu. Hanlıkta düzenin devamı ve tutarlı bir siyasetin uygulanması, fiilen Şırın beyi ile padişahın vezirîâzamı arasındaki anlaşmanın devamına bağlı kalmıştır. Padişahın Kırım hanının arkasında olması, sultanların ve kabilelerin mücadelelerini frenlediği ve bu iç rekabetlerden faydalanmak isteyen Moskova'nın müdahalelerine set çektiği için hayati bir önemi haiz olmuştur. Şüphesiz hanlığın Kazan ve Astrahan düştükten sonra daha iki buçuk asır varlığını koruyabilmesi başlıca bundan ileri gelmiştir. Fakat diğer taraftan Osmanlılar'ın Kırım kuvvetlerini Orta Avrupa ve İran'daki savaş sahnelerinde fazlasıyla kullanmak istemesi, kabile aristokrasisinin hâkimiyetini desteklemeye ve Nogaylar'ı ayırmaya çalışması mukavemet hareketleri doğurmuş ve hanlığı zayıflatmıştır.

Baron de Tott'un başvekil diye vasıflanmış hanın veziri yahut daha eskiden kullanılan unvanıyla uluğ-aga menşeyiyle hanın kullarındandır. Vezirler, XVII. yüzyılda Sefer Gazi ile geçici bir zaman için devlet içinde birinci derecede nüfuz kazandıysa da bu kuvvetli şahsiyet bunu ancak kalgaya karşı karaçı mirzalarıyla olan ittifakına borçlu idi. 1724'te han veziri Subhan Gazi de Şırın beyiyle birleşerek Saâdet Giray'ı tahtı bırakmaya mecbur etmiştir. Sefer Gazi'nin ve

ondan sonra gelen nüfuzlu ağaların Moskof ve Leh başvekillerine gönderdikleri mektuplarda kendilerini Osmanlı vezirîâzamları tarzında vekil-i mutlak sıfatıyla anmaları bizi yanıltmamalıdır. XVIII. yüzyıl ortalarında, yani Osmanlı merkezîyeti sisteminin en çok yerleşmiş bulunduğu bir devirde dahi Baron de Tott, kabile aristokrasisi karşısında vezirin ve müftünün Osmanlılar'da görülen nüfuz ve iktidara hiçbir zaman sahip olmadıklarına işaret etmiştir.

Burada ulemânın devlet içinde önemli mevkiini ve rolünü unutmamak lâzımdır. Kırım'da İslâmî tahsil ve terbiyeye verilen önem, medreselerin çokluğu, şehir ve köy ahalisinin dindarlığı hemen bütün seyyahlar tarafından belirtilmiştir. Kırım idarî olarak kırk sekiz kadılığa ayrılmış olup (bunlardan üç sahil kadılığı Osmanlı idaresine tâbi idi) sivil idare ve bütün hukukî işler kadıların yetkisi dahilindeydi. Bunların adlî ve idarî faaliyetlerini gösteren ve Osmanlıca yazılan sicillerden 124 kadarı Leningrad Müzesi'ne nakledilmiştir.

Hanın ordusu, mirzalara tâbi kabile kuvvetlerinden başka Nogaylar'dan ve kapıkulundan oluşur. Kuban, Yedisian, Bucak seraskerlerinin getirdikleri Nogay kuvvetleri kendi mirzaları kumandasında hareket eden kabile kuvvetlerinden meydana gelir. Kapıkulu, maaşları padişah tarafından verilen hanın hassa kuvvetidir. İlk defa 1532'de Sâhib Giray İstanbul'dan tayin edilen han sıfatıyla Kırım'a gönderilirken rakiplerine karşı padişah tarafından maiyetine almış topçu, 300 cebeci, 1000 sekbandan oluşan bir kuvvetle kırk müteferrika, otuz çavuş ve almış timar ve zeâmet sahibi verilmişti. Sekban bölüklerinin kumandanı başbölükbaşı divanın toplantılarında bulunur da oyunu kullanamazdı.

Kırım kuvvetlerinin esas kısmını teşkil eden atlılar, geleneğe sıkı sıkıya bağlı olup ateşli silâhlara rağbet etmedikleri gibi Osmanlılar da bilhassa Kefe üzerinde zaman zaman uyanan iddialar sebebiyle hanlığın bir topçu kuvvetine sahip olmasını istememişlerdir. Bununla beraber Kefe'den Osmanlı topçu kuvvetleri yeri geldiğinde Kırım ordusuna katılarak yardım etmişlerdir. Kırımîliler'in savaş taktikleri, kollar halinde süratli çevirme ve baskın usulleriyle Türk-Moğol geleneğinin bir devamından ibarettir. Sefere çift atla giden Kırım askeri devrin en süratli süvarisiydi ve XVI. yüzyıldan itibaren Os-

manlı ordularının akıncısı hizmetini görmüştür. Kırımîliler, Rusları baskı altında bulundurmak ve zayıflatmak için Moskof topraklarına tahripkâr akınlar yaparlardı. Çarlığın buna karşı güney sınırlarında inşa ettiği bir dizi kaleye dayanan müdafaa sistemi her zaman yeterli olmamıştır. Rusya'ya ve Lehistan'a bu seferler kışın nehirler donduğu zaman yapılırdı. Bu iki devlet hana haraç öderdi.

XVI. yüzyıl başından itibaren hanlık Rusya'yı daima en büyük düşman olarak tanımış, onun Volga havzasına ve Karadeniz'e ilerlemesini durdurmaya çalışmış, XVI. yüzyılda Lehistan ile, XVII. yüzyılda Kazaklar ve İsveç'le ittifak münasebetleri kurmuş, hatta bir aralık 1760'ta Prusya kralıyla dostane müzakerelere girişmişti. 1767'de Fransız hükûmeti, Lehistan'da Rus müdahalelerini önlemek için Kırım Hanlığı'nın Rusya'ya karşı önemini takdir ederek Bahçesaray'a Baron de Tott'u göndermiştir.

Hanlık, 1681 yılına kadar Osmanlı Devleti ile Rusya arasında siyasi münasebetlerde aracı olmak iddiasında bulunmuş, Osmanlı hükûmeti de Kırım'ın kuzey işlerinde önemli mevkiini görerek siyasetini genellikle ona uydurmuştur. Rus elçileri İstanbul'a giderken mutlaka Bahçesaray'a uğramakta ve meselelerde han hükûmetinin görüşünü öğrendikten sonra Osmanlı başşehirine geçmekteydiler.

BİBLİYOGRAFYA :

Feridun Bey, *Münşeat*, II, 480; Abdullah Çelebi, *Tevârih-i Deşt-i Kıpçak* (nşr. A. Zajazkowski), Warszawa 1966; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, VII, 497-701; Seyyid Mehmed Rızâ, *es-Seb'u's-seyyâr fi ahbâr-i'l-mülûki't-Tâtâr* (nşr. Kâzım Bek), Kazan 1248; V. Zernov-Feyzhanoğlu, *Kırım Yurtuna ve Ol Tarafınga Dair Bolgan Yarlıklar ve Hatlar*, Petersburg 1281; Peyssonnel, *Traité sur le commerce de la mer noir*, Paris 1787, II, tür.yer.; Baron de Tott, *Mémoires*, Amsterdam 1875, s. 167-168, 178; O. J. Howorth, *History of the Mongols*, London 1876-1929, II, 448-626, 1048; Halim Giray, *Gülbün-i Hânân*, İstanbul 1327; Bursalı Mehmed Tâhir, *İdâre-i Osmâniyye Zamanında Yetişen Kırım Müellifleri*, İstanbul 1335; Abdülgaffâr Kırımı, *Umde-tü't-tevârih* (nşr. Necib Âsım, TTEM ilâvesi), İstanbul 1343; Osman Akçoraklı, *Kırım'da Tatar Damgaları*, Bahçesaray 1926; Kefeli İbrahim Efendi, *Tevârih-i Tatar Han ve Dağıstan ve Moskov ve Deşt-i Kıpçak Ölkelerininindir* (nşr. S. C. Kırimer), Pazarcık 1933; Akdes Nimet Kurat, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivindeki Altınordu, Kırım ve Türkistan Hanlıklarına Ait Yarlık ve Bitikler*, İstanbul 1940; H. Schell, "Ein Schreiben des Krim Giray Khan an den Prinzen Heinrich den Bruder Friedrichs des Grossen", *Jean Dénay Armağanı*, Ankara 1958, s. 213-220; M. Bronevskiy, *Kırım* (trc. Kemal Ortaylı), Ankara 1970; A. Fisher, *The Russian Annex-*

ation of Crimea 1772-1783, Cambridge 1970; Remmâl Hoca, *Târih-i Sâhib Giray Hân* (nşr. Özalp Gökbilgin), Ankara 1973; B. Kerner-Heinkel, *Aus den Aufzeichnungen des Said Giray Sultan*, Freiburg 1975, s. 108-112; J. Matuz, *Krimtatarische Urkunden im Reichsarchiv zu Kopenhagen*, Freiburg 1976; Halil İnalçık, "Kırım Hanlığı", *TDEK*, s. 943-954; a.mlf., "Yeni Vesikalara Göre Kırım'ın Osmanlı Tabiliğine Girmesi ve Ahidnâme Meselesi", *TTK Belleten*, VIII/30 (1944), s. 185-229; a.mlf., "Osmanlı-Rus Rekabetinin Menşei ve Don-Volga Kanalı Teşebbüsü (1569)", a.e., XII/46 (1948), s. 349-402; a.mlf., "Han ve Kabile Aristokrasi: I. Sâhib Giray Döneminde Kırım Hanlığı", *Emel*, sy. 135, İstanbul 1983, s. 51-73; a.mlf., "Giray", *İA*, IV, 783-789; A. Benningsen v.dğr., *Le khanat de Crimée dans les archives du Musée du Palais de Topkapı*, Paris 1978; G. Veinstein, "Les tatars de Crimée et la seconde election de Stanislas Leszczynski", *Chaiers du monde russe et slave*, XI (1970), s. 24-92; I. Vászary, "A Contract of the Crimean Khan Mangli Giray and the Inhabitants of Qırg-Yer from 1478-79", *CAJ*, XVI (1982), s. 289-300; B. Spuler, "Kırım", *EP* (İng.), V, 136-143.



HALİL İNALCIK

Rus İdaresi Dönemi. 1783'te Kırım'ı ilhak eden Rusya burada askerî bir idare kurdu. Bunun yanında ülkenin iktisadî kaynaklarının, nüfusunun, sosyal yapısının ve ahalisinin hayat tarzının tesbiti için eski hanlık yöneticilerinden bazılarının da görevlendirildiği geçici bir Kırım mahallî hükümeti tesis edildi. Gereken verilerin toplanmasıyla bu geçici idare vazifesini tamamladı ve 1784 başlarında Kırım'da tam anlamıyla Rus idarî yapısı yerleştirildi. Bu tarihten Çarlık devrinin sonuna kadar Kırım Tatarları'na hiçbir şekilde ülkenin idarî yapısında yer verilmedi. Kırım'da kurulan Rus idarî yapısı ülkeyi idarî, coğrafi, demografik ve sosyal açılarından Rusya'nın diğer bölgelerinden farklı bir statüye ve görünüme sahip olmasını önlemeyi ve onu Rus bölgeleri içinde eritmeyi amaçlıyordu. Bu bakımdan Kırım, idarî açıdan kendi başına bir eyalet halinde tutulmayarak Rus nüfus çoğunluğunun bulunduğu başka arazilerle birleştirildi. 13 Şubat 1784'te teşkil edilen Tavrida bölgesi (oblastı) sadece Kırım'ı değil yarımadasının kuzeyindeki geniş step arazisini ve Taman bölgesini de içine almaktaydı. Yeni idarî birimde Kırım ibaresinin kullanılmasından özellikle kaçınılmıştı. Bölge 1796'da çok daha geniş Yeni Rusya eyaletiyle (Novorossiyskaya guberniyası) birleştirildiyse de 1802'de tekrar ayrılarak Kırım yarımadasından ve kuzeydeki bazı geniş arazilerden oluşan Tavrida eyaleti oluşturuldu. Bu idarî yapı birtakım ufak değişikliklerle 1917'ye kadar varlığını sürdürdü.

Kırım'ı tam bir Rus-Slav ülkesi haline getirme amacıyla hareket eden Rusya bu rayı güneye yayılmada bir sıçrama tahtası olarak görmekte ve müslüman Kırım Tatarları'nın varlığını istememekteydi. Öncelikle Kırım'daki uzun yüzyıllara dayanan Türk-İslâm izlerinin sistematik bir şekilde silinmesine girişildi. Birçok yerin adı bilhassa Yunanca kökten isimlerle değiştirildi. Meselâ Akmesicid "Simferopol", Gözleve (Kezlev) "Yevpatoriya", Kefe "Feodosiya" olurken eski Kırım Tatar köyü Ak-yar'ın üzerine kurulan deniz üssü de "Sivastopol" adını aldı. Ülkenin bağlı bulunduğu eyaletin adı da Antikçağ'daki Taur veya Tavr halkına izâfeten "Tavrida" oldu. Böylece Kırım'ın Rus değilse de hristiyan Ortodoks bir geçmişe sahip olduğu ve buradaki Türk-İslâm halklarının sonradan gelme işgalciler sıfatını taşıdıkları gösterilmek istendi. Kırım Hanlığı'ndan, Osmanlılar'dan ve daha eski Türk-İslâm devirlerinden kalma tarihî eserler büyük tahribata uğradı.

Kırım Tatarları için çok daha büyük bir problem ise ülkeye yoğun bir şekilde Slav ve diğer gayri müslim unsurların iskânı ve Kırım Tatar köylülerinin topraklarının ellerinden alınmasıydı. Gerek bu nüfus nakli ve ekonomik sıkıntılar gerekse yabancı bir toplumun baskısından kaynaklanan dinî, idarî ve psikolojik sıkıntılar, Kırım Tatarları'nın kitleler halinde ülkelerini terkederek Osmanlı Devleti'ne göç etmelerine yol açtı. Kırım'ın Rusya tarafından ilhakından başlayarak 150 yıl boyunca kesintisiz devam eden bu göçler özellikle XIX. yüzyılda zirveye ulaştı. XX. yüzyılda Kırım'dan göç eden Kırım Tatarları'nın sayısı Kırım'da kalanların kat kat üzerindeydi. Göçler her yıl devam etmekle birlikte 1812, 1828-1829, 1860-1861, 1874, 1890 ve 1902 yıllarında büyük kitle göçleri vuku buldu. Büyük göç dalgalarının çoğunun Osmanlı-Rus savaşlarının hemen sonrasında gerçekleşmesi tesadüfî değildi. Her Rus-Osmanlı savaşı patlak verdiğinde Osmanlılar'a yardım edecekleri ve Ruslar'ı arkadan vuracakları gerekçesiyle Kırım Tatarları büyük baskılar altına alınmaktaydı. Bilhassa 22 Haziran 1853'te başlayan ve Kırım harbi olarak tarihe geçen Osmanlı-Rus savaşı sırasında Rus idarecileri Kırım Tatarları'na karşı çok sert tedbirler aldı. Savaş esnasında Kırım Tatarları'nın Kırım'dan sürülmesi bile düşünüldü. Rusya, 1856'da imzalanan Paris Antlaşması'nın ardından Kırım Tatarları'na daha büyük idarî ve iktisadî baskılar uygulamaya başladı. Toprakları ellerinden

alınan ve Slav toprak sahiplerinin insafına terkedilen Kırım Tatar köylülerinin durumu dayanılmaz hale gelince 1860'ta büyük bir göç başladı. 200.000'e yakın Kırımlı malını mülkünü bırakarak Osmanlı Devleti'ne göç etmek zorunda kaldı. Bu olaydan sonra Kırım Tatarları Kırım'da nüfus itibarıyla azınlık durumuna düştü. Kırım Tatarları'nın Kırım'dan ayrılması hemen her seferinde Rus idarecileri tarafından olumlu bir gelişme olarak görüldü ve hatta teşvik edildi. Kırım'dan göç eden Kırım Tatarları'nın tam sayısını tesbit etmek mümkün değilse de 1783-1922 yılları arasında en az 1.800.000 Kırım Tatarı'nın Osmanlı Devleti'nin Rumeli ve Anadolu'daki topraklarına göçtüğü tahmin edilmektedir.

Rus hâkimiyetinin Kırım'da tesisinden hemen sonra hükümet, Kırım Tatar ahalisi üzerinde büyük tesiri olan din işlerini kontrol altına alabilmek için müftü ile yardımcısı kazaskeri maaşa bağladı ve üst seviyedeki müslüman din görevlilerini hükümet memuru haline getirdi. 1794'te müftünün başında bulunduğu Tavrida Müslüman İdâre-i Rûhâniyesi kuruldu. İdâre-i rûhâniyye tamamen hükümet emrinde ve onun müdahalelerine açık bir kurum durumundaydı. Müftü tayin edilmek için herhangi bir dinî eğitim veya bilgi sahibi olmak dahi aranmıyor, Rusya idaresine istenilen ölçüde bağlı olmak yeterli kabul ediliyordu. Böylece idâre-i rûhâniyye, bir yandan Rusya hükümetinin Kırım müslümanlarına yönelik her türlü icraatında itaatkâr bir vasıta olurken görevleri arasında bulunan vakıf, cami, mektep, medrese ve diğer müesseselerin korunması ve işletilmesi hususunda hem suistimale çok açık hem de başarısız bir faaliyet gösterdi. Bir asır içinde vakıf arazilerinin % 70'i kaybolduğu gibi temel müslüman maarif kurumlarını teşkil eden mektep ve medreselerin durumu da her açıdan son derece geri hale geldi. Dünyevî her türlü bilgi müfredatı dışı tutuldu. Türkçe okuma yazma öğretilmemekte, akaid, hadis, fıkıh, tefsir, kelâm, Arapça sarf ve nahiv gibi dersler de tamamen ezbere dayanarak hanlık devri mektep ve medreselerinden dahi çok geriye gitmiş metotlarla ve ilkel şartlar altında verilmekteydi. İktisadî sahada ise çoğunluğu ziraatla meşgul olan Kırım Tatarları kolonizasyon siyaseti yüzünden çok zor durumda idiler. Güçlü bir teşkilatlanma geleneğine sahip olan esnaf ve sanatkâr kesimi de gelişen Rus kapitalizmi karşısında rekabet gücünden mahrum olarak

çökmeye yüz tutmuştu. Kırım'da Rus hâkimiyetinin tesisinin ilk yüzyılı dolduğunda Kırım Tatarları arasında gerçek anlamda ne bir burjuvazinin ne bir aydınlar tabakasının mevcudiyetinden söz edilebilir.

Bütün bu aleyhteki faktörlere rağmen Kırım Tatarları'nı içinde bulundukları olumsuz süreçten çıkararak ve bir millî uyanış dönemini başlatan kişi büyük fikir adamı ve reformcu Gaspıralı İsmâil Bey oldu. Gaspıralı, Kırım Tatarları'nın yaşamakta olduğu çok ciddi problemlerin Rusya İmparatorluğu içindeki diğer müslüman halkların meseleleriyle geniş ölçüde paralellik arzettiğini ve söz konusu müslüman halkların büyük çoğunluğunun yalnızca dindâş olmakla kalmayıp aynı zamanda ortak dil ve kültür bağlarına sahip olduğunu tesbit etti. "Millet-i mahkûme" olarak tek tek ele alındığında her birinin karşı karşıya bulunduğu çok ciddi içtimâî, iktisadî ve hatta siyasî meselelerle başa çıkabilmesi mümkün görünmeyen bu müslüman Türk halkları birleştikleri takdirde büyük bir güç teşkil edebilirlerdi. Gaspıralı'ya göre bunlar zaten mevcut olan ortak din, dil ve kültür temellerine göre modern anlamda tek bir Türk milleti halinde birleşebilirdi. Bunun yolu ise söz konusu Türk toplumlarının hepsine şâmil yeni ve millî anlayışta bir eğitim sistemiyle ortak bir edebî Türkçe'nin ihdasıydı. Gaspıralı bu esaslar üzerinde ortaya attığı eğitim sistemini Usûl-i Cedîd olarak adlandırdı (bk. CEDİDCİLİK). Bütün millî fikirlerini ve reform programını tanıtmak ve yaymak için 1883'te Bahçeşarây'da *Tercüman* gazetesini yayımlamaya başlayan Gaspıralı Usûl-i Cedîd mekteplerinin ilk örneğini de 1884'te yine Bahçeşarây'da açtı.

Gaspıralı'nın millî maarif reformu, Rusya İmparatorluğu'nun diğer müslüman bölgelerinde olduğu gibi onun vatani olan Kırım'da da genç bir millî aydınlar zümresinin ortaya çıkmasına hizmet etti. Usûl-i Cedîd mekteplerinin yanı sıra millî bir "intelligentsiya"nın yetişebilmesine çok önemli katkılarda bulunan bir başka eğitim kaynağı da 1871'de Akmesicid'de Rusya hükûmeti tarafından açılmış olan Tatar Öğretmen Okulu idi. Bu okul, aslında resmen Kırım Tatarları arasında Ruslaşmış bir zümre meydana getirebilmek için kurulmuştu. Ancak buradan mezun olan birçok talebe okulun kuruluş amacından çok farklı dünya görüşleriyle hayata atıldı. Bunlar okulları vasıtasıyla sadece

hükümet memurlarını ve resmî görüşleri değil Çarlık idaresinin can düşmanları olan Rus inkılâpçı çevrelerini tanıma imkânını da bulmuşlar ve onlara yakınlık duymaya başlamışlardı. Nitekim bu genç Kırım Tatar aydınlarından bir kısmı 1905 Rus inkılâbı olaylarına Rus inkılâpçılarıyla birlikte aktif bir şekilde katıldılar. Abdürreşid Mehdî, Hasan Sabri Ayvazov, Mustafa Kurti, Appaz Şirinskiy ve Menseyit Cemil gibi genç aydınların da aralarında bulunduğu bu inkılâpçı grup genel olarak "Genç Tatarlar" olarak adlandırılmaktadır. Genç Tatarlar, esasen Rus Sosyalist İnkılâpçılar Partisi'nin Çarlık rejimine karşı tâvîzsiz muhalefetini, ziraî sosyalist bir takım ilkelerini ve yer altı mücadele taktiklerini benimsemekle birlikte bu parti'nin bir fraksiyonu olmak yerine millî bir Kırım Tatar siyasî hareketi oluşturdular. Genç Tatarlar genel olarak Gaspıralı'nın reform hareketine bağlıydılar. Ancak onun ılımlı ve ihtiyatlı çizgisinin aksine siyasî platformda radikal bir profille Çarlık rejimine savaş ilân ediyorlardı. Ayrıca Gaspıralı'nın savunageldiği dinî (İslâm) ve etnik (Türk) millî kimlik esaslarını kabul etmekle birlikte bunu Kırım'a ait bir vatan kavramıyla takviye ettiler ve Kırım'ın müslüman Türkler'inin, yani Kırım Tatarları'nın millî kimliğinin teşekkülüne katkıda bulundular. 1906-1908 yılları arasında Karasubazar'da *Vatan Hâdimi* adlı bir gazete çıkaran Genç Tatarlar liderleri Abdürreşid Mehdî'nin İkinci Duma'ya milletvekili seçilmesini de sağladılar. Çarlık hükûmetinin baskı tedbirleri karşısında 1910'lara doğru dağılan Genç Tatarlar hareketi, modern dönemde Kırım Tatarları arasında ortaya çıkan ilk siyasî millî hareket olma özelliğini taşımaktaydı. Gerçek 1905 Rus inkılâbı gerekse 1908 Osmanlı inkılâbı, birçok Kırım Tatar gencinin İstanbul'a giderek orada tahsil görmesini mümkün kıldı. Hem Gaspıralı'nın hem de Genç Tatarlar'ın fikrî-siyasî mirasını devralan bu Kırımlı talebelerden bir kısmı 1909 sonlarında İstanbul'da Vatan Cemiyeti adında bir gizli teşkilât kurdular. Nûman Çelebi Cihan, Câfer Seydahmet ve Abdülhakim Hilmi Ârifzâde'nin öncülüğündeki bu gençler Çarlık rejimine karşı amansız bir düşmanlık beslemek ve Kırım Tatarları'nın kendi millî kaderlerine sahip olmaları gereğine inanmaktaydılar. Aynı yıllarda Kırım'da da benzer doğrultuda yer altı grupları mevcuttu. Vatan Cemiyeti Kırım'la da irtibatta geçerek bu gibi gruplarla birleşti ve I. Dünya Savaşı'nın patlak vermesinden az

öncesine kadar Kırım'ın hemen her yerinde gizli siyasî hücreler oluşturmayı başardı. Bu faaliyetler I. Dünya Savaşı sırasında da sürdü.

Mart 1917'de Rusya'da patlak veren Bolşevik İhtilâli, Kırım Tatar milliyetçilerine faaliyetlerini alenen yürütebilme imkânını verdi. Böylece alt yapısı Vatan Cemiyeti mensuplarınınca hazırlanmış olan millî teşkilât ağının etkisi açıkça görüldü. İhtilâlin üzerinden bir ay bile geçmeden 7 Nisan 1917'de Vatan Cemiyeti mensuplarının teşebbüsü üzerine Kırım'ın her tarafından 2000 delegenin iştirakiyle Akmesicid'de Kırım Müslümanları Vekilleri Kongresi toplandı. Tamamen Vatan Cemiyeti çizgisinin hâkimiyeti altında cereyan eden kongrede Kırım Müslümanları Merkezî İcra Komitesi seçildi. Başkanlığa o sırada henüz Kırım'da bulunmayan Nûman Çelebi Cihan getirildi. Komite, yarımadadaki bütün Kırım Tatar işlerini üstlendiğini ilân ederek Çarlık rejiminin mirası olan idâre-i rûhâniyyeyi devraldı. Nûman Çelebi Cihan aynı zamanda Kırım müslümanları müftüsü seçildi. Vakıf idaresine de el konuldu ve başına Câfer Seydahmet getirildi. Merkezî İcra Komitesi, kısa süre içinde Kırım'ın her tarafında mahallî müslüman komiteleri ağını tamamladığı gibi birtakım millî maarif müesseseleri açmaya girişti. Bu arada Bahçeşarây'daki Kırım hanlarından kalan tarihî Han Sarayı millî müze ilân edildi ve üzerine Kırım Tatar millî bayrağı olan gökbayrak çekildi. Kırım Tatar Millî Parlamentosu'nun (kurultay) teşkili için seçim hazırlıklarını da gerçekleştirdi. Kadın erkek yirmi yaşını doldurmuş her Kırım Tatarı'nın doğrudan oy kullanmasıyla yapılan seçimler sonucunda teşekkül eden kurultay 9 Aralık 1917'de Bahçeşarây'da toplandı. İslâm ve Türk dünyasında modern anlamda tam demokratik seçim uygulamasının ilk örneği olan bu seçimlerle oluşan kurultayın eşbaşkanlıklarına Hasan Sabri Ayvazov, Câfer Ablayev ve Abdülhakim Hilmi seçildi. 7 Kasım 1917'de Bolşevikler'in Petrograd'da iktidarı ele geçirmeleriyle eski Çarlık Rusyası topraklarının her tarafında doğan kargaşa ortamı, kurultayın Kırım'da Kırım Tatar millî hâkimiyetinin teşkili yönündeki çalışmalarını kolaylaştırdı. Kurultay, hemen bir anayasa hazırlanması ve hükûmet kurulması çalışmalarına girişti. 26 Aralık 1917'de kurultayda Kırım Tatar Kânûn-ı Esâsisi kabul edildi. Bu anayasaya göre her milletin kendi kaderini kendisinin tayin hakkı kabul edilerek Kırım Ahali Cumhuriyeti

(Kırım Demokratik Cumhuriyeti) ilân ediliyordu. Aynı gün ilk Kırım Tatar hükümeti de Nûman Çelebi Cihan'ın başbakanlığında (başmüdürlüğünde) oluşturuldu.

Yeni Kırım Tatar hükümeti, kısa süre içinde Kırım topraklarının büyük kısmında hâkimiyeti eline aldı. Eski Çarlık ordusundaki Kırım Tatar birliklerinin önemli bir kısmı kurultayın emri altına girerek yeni millî hükümetin askerî gücünü oluşturdu. Bolşevikler dışındaki Rus gruplarının esasen askerî güçten mahrum bulunması da millî hükümetin işini kolaylaştırdı. Ancak Karadeniz filosunun ana üssü olan Akyar (Sivastopol) şehri tamamen Bolşevik tesirindeki Rus bahriyelilerin hâkimiyetindeydi. Millî hükümetin otoritesi bu büyük askerî üsse ulaşamadığı gibi her iki güç arasında bir çatışma kaçınılmaz görünüyordu. Nitekim Kırım Tatar birlikleriyle Bolşevik bahriyeliler arasında yer yer başlayan silâhlı çatışmalar, 23 Ocak 1918'de Bolşevikler'in Bahçesaray'a doğru ileri harekâta geçmesiyle tam bir savaşa dönüştü. Ezici sayı ve silâh üstünlüğüne sahip olan Bolşevik kuvvetleri 26 Ocak'ta Bahçesaray'ı, ertesi gün de Kırım'ın başşehri olan Akmescid'i ele geçirdiler. Böylece Kırım Tatar millî hükümeti yıkılarak Kırım'da ilk Bolşevik idare kuruldu.

Tavrida Sovyet Cumhuriyeti adını alan Kırım Bolşevik iktidarı, yarımada'nın gerek Kırım Tatar gerekse Rus ahalisi için tam bir terör dönemini başlattı. Binlerce insanın öldürüldüğü bu kanlı dönemin kurbanları arasında Kırım Tatar millî hükümetinin başı olan Nûman Çelebi Cihan da bulunuyordu. Bu dönemde Bolşevikler'in elinden kurtulabilen milliyetçiler yer altına çekilmek zorunda kaldılar. 9 Şubat 1918'de imzalanan Brest-Litovsk Barış Antlaşması ile Ukrayna'nın bağımsızlığını tanıyan Almanya'nın Ukrayna hükümetiyle vardığı anlaşma uyarınca Alman orduları Bolşevikler'den temizlemek üzere Ukrayna'yı işgal etti. 21 Mart'ta Alman askerî işgalinin Kırım'a da uzatılması kararı alındı. 19 Nisan 1918'de Alman askerî birlikleri Kırım'a girmeye başladı. Kırım'daki Bolşevik kuvvetlerinin direnmesi kolaylıkla kırılarak nisan ayı sonuna kadar yarımada'nın tamamı Alman ordusu tarafından işgal edildi. Bolşevikler'e karşı yapılan bu çarpışmalara Kırım Tatar gerillaları da katıldı. Alman askerî idaresi altında Kırım Tatar Millî Kurultayı 8 Mayıs 1918'de yeniden toplanabilme imkânını buldu. Ancak kurultayın bir Kırım Tatar hükümeti kurma teşebbüsü Alman as-

kerî makamları tarafından engellendi. Bunun yerine fiilen Alman askerî idaresinin himayesinde karma bir Kırım hükümeti kurduruldu. Haziran 1918'de teşekkül eden bu Kırım hükümetinde Tatarlar, Bolşevik aleyhtarı Ruslar ve Almanlar yer alırken, hükümet başkanlığını da Litvanya Tatarları'ndan olan General Süleyman Sülkeviç üstlendi. Ukrayna Devleti'nin Kırım'ı ilhak arzuları Sülkeviç hükümetiyle Ukrayna arasında başından itibaren bir siyasî krizin doğmasına yol açtı. Almanya bu kriz sırasında, bir taraftan müttefiki Ukrayna'yı gücendirmemek için Kırım'ı resmen bağımsız bir devlet statüsünde tanımaktan kaçınırken diğer taraftan Ukrayna'nın Kırım'ı ilhakını da kabul etmedi. Almanya'nın teslim olarak savaştan çekilmesiyle esasen Alman askerî gücüne dayanan Sülkeviç hükümeti de 14 Kasım 1918'de istifa etti..

Sülkeviç hükümetinin çöküşünün ardından Kırım'da idare fiilen, Bolşevikler'den kaçarak Kırım'da toplanmış olan liberal Rus ve yahudi politikacıların eline geçti. Böylece 16 Kasım 1918'de, bir Karaim olan Solomon Kırım'ın başkanlığında liberal Kadet Partisi taraftarlarından oluşan Kırım bölge hükümeti kuruldu. Kırım Tatarları ise Kırım'ın Rusya'nın ayrılmaz bir parçası olduğu görüşünde olan bu hükümetin dışında kaldılar. Herhangi bir askerî güçten mahrum olan Kırım bölge hükümeti, kendisini Bolşevikler'e karşı savunabilmek için esasında kendisinden çok daha muhafazakâr bir çizgide olan Beyaz "gönüllü ordu"nun Kırım'a girmesini kabul etti. Böylece Kasım 1918 sonlarından itibaren General Anton Denikin'in gönüllü ordusu Kırım'a girmeye başladı. Solomon hükümeti Kırım Tatarları'na hiçbir tâviz vermeye niyetli değildi. Bu sebeple 1918 sonbaharında kurulan ve önceki Vatan Cemiyeti mensuplarının siyasî çizgisini temsil eden Kırım Tatar milliyetçi partisi Millî Fırka hükümette şiddetle muhalifti. Ocak-Şubat 1919'da mevcut Kırım Tatar millî müesseselerinin çoğu kapatılarak birçok Millî Fırka üyesi tevkif edildi. Nisan 1919'da Kırım'a tekrar girmeyi başaran Bolşevik kuvvetleri gönüllü orduyu mağlûp ederek yarımada'ya bir kere daha hâkim oldu. Kurulan Kırım Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin İnkılâp Komitesi başkanlığına Lenin'in kardeşi Dmitriy Ulyanov getirildi. Kırım'daki bu ikinci Bolşevik idaresi, mevcut savaş ortamında Kırım Tatarları'nın desteğini kazanabilmek için onlara birtakım tâvizler verdiyse de Kırım Sovyet Sos-

yalist Cumhuriyeti'nin ömrü fazla uzun olmadı. Beyaz gönüllü ordu tekrar Kırım'a taarruza geçti ve 1 Temmuz 1919'da Bolşevikler Kırım'ı bir defa daha terketmek zorunda kaldılar. General Denikin'in ve Mart 1920'de onun yerini alan General Pyotr Wrangel'in idaresinde Kırım'da tesis edilen Beyazlar'ın diktatörlüğü Kırım Tatarları'na büyük baskılar getirdi. Tamen yer altına çekilmiş olan Millî Fırka ise Beyazlar'la mücadeleye girişmişti. 12 Kasım 1920'de Bolşevik ordusu General Wrangel kuvvetlerinin Orkapı'daki son direnişini de kırarak Kırım'a girdi ve birkaç gün içinde yarımada'nın tamamına kesin olarak hâkim oldu.

Kırım'da Bolşevik hâkimiyetinin tesisiyle birlikte Bolşevik aleyhtarı kimselere karşı şiddetli bir tenkil harekâtına girişildi. Macar yahudisi tanınmış komünist lider Béla Kun'un liderliğindeki Bolşevik gizli polis teşkilâtı Çeka tarafından yürütülen bu kızıl terörün binlerce kurbanı arasında yalnızca Beyaz Ruslar değil aynı zamanda sınıf düşmanı veya burjuva milliyetçisi olarak nitelendirilen Kırım Tatarları da yer almaktaydı. Bu şartlar altında bir süre önce dağlarda Beyazlar'a karşı mücadele eden Kırım Tatar partizanları şimdi de Bolşevikler'e karşı kendilerini savunmaya başladılar. Kırım Tatar direnişi Sovyet iktidarını Kırım Tatarları'na birtakım tâvizler vermeye mecbur etti. 18 Ekim 1921'de Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti kuruldu, direnişçilere af çıkarıldı, birçok Millî Fırka mensubunun yeni rejim içinde görev almalarına göz yumuldu. Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin (MSSC) kuruluşundan hemen sonra Kırım'da büyük bir açlık felâketi kendini gösterdi. Bir yıl içinde Kırım'da en az 100.000 kişi açlıktan hayatını kaybederken bunların yaklaşık % 60'ı Kırım Tatarı idi.

Sovyet Rusya'da genel bir yumuşama devrini temsil eden "yeni ekonomik politika" (NEP) ve millî azınlıklara belirli tâvizleri ifade eden "yerleştirme" (korenizatsiya) uygulamaları sırasında 1923'te Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin en üst mevkii olan Merkezî İcra Komitesi başkanlığına Veli İbrahim getirildi. Eski bir Millî Fırka mensubu olan Veli İbrahim, Komünist Partisi'ne kaydıktan sonra da eğilimlerini değiştirmemişti. Onun beş yıllık iktidarı sırasında Kırım Tatar okulları nitelik ve nicelik itibarıyla büyük bir atılım içine girdiği gibi, Kırım Tatar kültür ve bilim faaliyetleri de o döneme kadar görülmemiş ölçüde ge-

lişme imkânı buldu. Veli İbrahim, Sovyet toprak politikalarını Çarlık devrinde topraksızlaştırılmış olan Kırım Tatar köylülerine âzami fayda temin edecek şekilde uyguladı. Kırım'daki Kırım Tatar nüfusunu arttırmak üzere, ülke dışına hicret etmiş olan Kırım Tatarları'nın geri döndürülmesi için birtakım tedbirler almaya dahi girişti. Sovyetler Birliği'nin diğer bölgelerinde yaşayan yahudilerin Kırım'a yerleştirilmesi teşebbüslerine ise karşı koydu. Ancak Kırım Tatarları'nın büyük desteğini kazanan, Moskova'da ise aynı ölçüde endişe ve tepki uyandıran bu siyaseti onun sonunu hazırladı, burjuva milliyetçiliğiyle suçlanarak 9 Mayıs 1928'de kurşuna dizildi.

Veli İbrahim'in idamından sonra onun politikaları tamamen tersine çevrildi ve Kırım Tatar millî kadroları tasfiye edildi. Bu sırada Sovyetler Birliği'nde İosip Stalin iktidarıyla başlayan baskı ve devlet teröründen Kırım Tatarları da ağır bir şekilde etkilendi. Toprak mülkiyetinde sınırlı özel mülkiyeti tamamen kaldırma faaliyetinin (kolektivizasyon) Kırım'daki uygulaması çok şiddetli oldu. Yaklaşık 40.000 Kırım Tatar köylüsü toprak ağası (kulak) oldukları iddiasıyla Urallar'a ve Sibiry'a sürüldü. Bu durum 1931-1933 yılları arasında büyük bir kıtlığa yol açtı. Ukrayna ve Kazakistan başta olmak üzere bütün Sovyetler Birliği'nde yaklaşık 14 milyon insanın ölümüne sebep olan bu kıtlık Kırım'da da etkili oldu.

1936-1938 yıllarında bütün Sovyetler Birliği çapında yürütülen ve rejimin potansiyel muhaliflerinin ortadan kaldırılmasını hedefleyen "büyük terör" döneminin Kırım'daki tahrifatı ise çok daha büyük oldu. 1930'lu yılların sonuna kadar Kırım Tatar millî aydın sınıfının ve din adamlarının hemen tamamı doğrudan doğruya kurşuna dizilmek veya sürüldükleri çalışma kamplarında hayatlarını kaybetmek suretiyle ortadan kaldırıldı. XX. yüzyılın ilk yarısındaki Kırım Tatar bilim, fikir, edebiyat, sanat ve basın tarihinin en önemli isimleri arasında yer alan Hasan Sabri Ayvaz, Bekir Sıtkı Çobanzâde, Osman Akçoraklı, Hüseyin Badaninskiy, Abdulla Latifzâde, Yahya Naci Bayburtlu, Habîbulla Temircan Odabaş, Osman Derenayırılı, Mehmet Kocaahmet Vecdi, Hamdi Giraybay ve Celâl Meyinov'un da aralarında bulunduğu binlerce kişiden başka Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Merkezi İcra Komitesi başkanları Memet Kubayev ve İlyas Tarhan ile Halk Komiserleri Sovyeti Başkanı (Başbakan) Ab-

duraim Samedinov gibi pek çok Kırımlı komünist idareci de öldürüldü. Bu dönemde hapse atılan veya çalışma kamplarına sürülenlerin sayısını tesbit etmek mümkün olmamakla birlikte çeşitli kaynaklarda, Kırım'daki Sovyet hâkimiyetinin ilk yirmi yılında yaklaşık 150.000 civarında insanın yok edildiği belirtilmektedir. Terör rejimi Kırım Tatar kültürüne de çok büyük darbe vurdu. 1926-1928 yılları içinde Arap alfabesinden bir tür Latin alfabesine geçildi. 1938'de ise Kiril alfabesi mecbur kılındı. Ayrıca müze ve kütüphanelerdeki millî kültür mirasının pek çok eseri de ortadan kaldırıldı. Tarihî cami ve medreseler ya tamamen yerle bir edildi ya da minareleri yıktırılarak binalar başka amaçlarla kullanıldı. Resmen açık gözükken birkaç camiye ise gidebilmek fiilen mümkün değildi. Namaz, oruç, sünnet ve dinî nikâh gibi ibadet ve dinî âdetler ise kesinlikle yasaklanmıştı. Ancak büyük gizlilik altında yerine getirilebilmekteydi.

II. Dünya Savaşı'nın patlak vermesi üzerine on binlerce Kırım Tatarı askere alınarak Kızıl Ordu saflarında cepheye sürüldü. 24 Ekim 1941'de Kırım'a girmeye başlayan Alman ordusu, 16 Kasım 1941'e kadar Akyar hariç bütün Kırım yarımadasını ele geçirdi. Akyar müstahkem mevki ise çok şiddetli muharebeler ve bombardımandan sonra ancak 4 Temmuz 1942'de düştü. Bu arada Sovyet ordusu, Almanlar'ı Kırım'dan atmak üzere 26 Aralık 1941'de Kerç'e ve üç gün sonra da Kefe'ye çıkartma teşebbüsünde bulundu. Kefe 18 Ocak 1942'de Almanlar tarafından geri alındığı halde Kızıl Ordu Kerç'te 18 Mayıs 1942'ye kadar tutunabildi. Kırım'ın işgali Almanya için askerî olduğu kadar siyasî açıdan da büyük önem taşıyordu. Kırım'ın Almanya'nın elinde bulunmasının o sıralarda tarafsızlığını korumakta olan Türkiye'nin Almanya yanlısı bir çizgiye çekilmesinde önemli rol oynayabileceği düşünülüyordu. Bununla birlikte Nazi yetkilileri arasında Kırım'ın geleceğine dair farklı görüşler tartışılmaya başlanmıştı. Genel düşünce, Kırım'da yaşayan halkların (Kırım Tatarları da dahil) sürülerek yerlerine Alman unsurların yerleştirilmesi ve yarımadanın bir tatil beldesi haline dönüştürülmesi yönündeydi. Ancak savaş süresince Nazi idarecileri arasında Kırım'ın kısa ve uzun vadedeki statüsüne dair kesin bir fikir birliği ortaya çıkmadı ve bu hususta açık bir program belirlenemedi. Diğer taraftan Alman askerî işgal idaresinin tavrı da genellikle

tutarlı olmaktan uzaktı. Naziler'in ilk uygulamaları, yarımada'daki bütün yahudi nüfusunu SS-Einsatzgruppen vasıtasıyla katletmek oldu. Ele geçen üst seviyeli komünist idareciler de öldürüldü. Kırım Tatarları'na karşı izlenen siyaset ise çelişkiler arz ediyordu. Öncelikle Kırım Tatarları'na herhangi bir şekilde idarî yetkiler verilmesi ve özellikle kendi kaderlerini tayin hakkı tanınması kesin biçimde reddedildi. Alman askerî makamlarının gözetimi altında oluşturulan mahallî idarelerde Kırım Tatarları'na hemen hemen hiç yer verilmeyerek, bu mevkiiler Almanlar'la iş birliği yapan Rus, Ukraynalı Rum ve diğer unsurlara bırakıldı. Kırım Tatarları'na verilen en önemli tâvizler, dinî ve kültürel hayatın serbest bırakılması ve mahallî müslüman komitelerin kurulmasına izin verilmesinden ibaretti. Ancak söz konusu komitelerin kendi aralarında birleşerek bütün Kırım çapında merkezî bir teşkilât oluşturmaya kesinlikle müsaa-de edilmedi. Almanlar, savaşta Kırım Tatarları'nın insan gücünden yararlanmak üzere birtakım teşebbüslerde bulundular. Kırım köylerini dağlarda saklanan Sovyet partizanlarına karşı korumak üzere sınırlı yetkilere sahip bazı Kırım Tatar gönüllü birlikleri teşkil edildi. Savaşın son yıllarında Waffen-SS bünyesinde kurulan Kırım Tatar birimine özellikle savaş esiri Kırım Tatarları dahil edilerek silâh altına alındı. Bunun yanı sıra çok sayıda Kırım Tatarı da Doğulu işçi (Ostarbeiter) olarak Almanlar tarafından Almanya'da çalışmaya mecbur bırakıldı. Bilhassa Alman işgalinin sonlarına doğru partizanlara yardım ettikleri şüphesiyle Almanlar Kırım Tatar köylülerine karşı çok sert uygulamalar içine girdiler. Almanlar'ın Kırım'da tesis ettikleri rejim Sovyet rejiminin baskılarının sona erdiği bir kurtuluş olmaktan çok uzaktı. Bu durum, 10.000'in üzerinde Kırım Tatarı'nın Sovyet partizanlarına katılarak Almanlar'a karşı mücadeleye girişmesinin temel sebeplerinden birini teşkil etti. Almanlar'ın yenilgiye uğramasından sonra Kızıl Ordu birlikleri 11 Nisan 1944'te Kırım'a girerek Kerç ve Canköy'ü ele geçirdi. Birkaç gün içinde Akyar hariç Kırım'ın her yeri tekrar Sovyetler'in eline geçti. Akyar ise 9 Mayıs 1944'te düştü. Almanlar geri çekilirken pek çok köyü yakıp yıktıkları gibi Kızıl Ordu birliklerinin tutumu da onlardan farklı olmadı. Kızıl Ordu işgalinin ilk haftalarında hain olarak nitelendirilen Kırım Tatarları'na yönelik yaygın kurşuna dizme, tecavüz ve yağma olayları meydana geldi.

Kırım Tatarları için asıl büyük felâket, Stalin tarafından 11 Mayıs 1944'te imzalanılan ve Kırım Tatarları'nın son ferdine kadar Kırım'dan sürülmesini emreden karardan sonra başladı. 17 Mayıs'ı 18 Mayıs'a bağlayan gece Kızıl Ordu askerleri tarafından yataklarından kaldırılan Kırım Tatarları, hazırlanmaları için yalnızca 15-20 dakika zaman ve ancak ellerinde taşıyabilecekleri kadar eşya almalarına izin verilerek hayvan vagonlarına yüklendi. Pek çoğunda oturmaya yer kalmayacak derecede insanla doldurulan vagonlar dışarıdan mühürlendi ve en az üç-dört hafta sürecek olan yolculuğa çıkarıldı. Günlerce yiyecek ve su verilmeyen, cesetlerin dışarı çıkarılmasına müsaade edilmeyen ve hiçbir tıbbî yardımın söz konusu olmadığı bu ölüm yolculuğu sırasında açlık, susuzluk, hastalık, bitkinlik ve havasızlıktan binlerce insan hayatını kaybetti. Sürgünden hiçbir Kırım Tatarı istisna edilmedi. Dağlardan inen Kırım Tatar Sovyet partizanları ve Kızıl Ordu askerleriyle her rütbedeki Komünist Partisi mensupları dahi sürülenler arasındaydı. Kızıl Ordu saflarında cephede bulunan Kırım Tatar askerleri ise her şeyden habersiz savaşıma devam ediyordu. Savaş biter bitmez Sovyetler Birliği kahramanı maddiyasını alanlar dahil hepsi sürgün yerlerine gönderildi. Kırım'ın dil ve kültür itibarıyla geniş ölçüde Tatarlaşmış azınlıklarından olan Rumlar, Ermeniler ve Bulgarlar da (toplam 20.000 kişi kadar) Haziran ve Temmuz 1944'te Kırım'dan sürüldüler.

Kırım Tatarları'nı taşıyan vagonların hemen tamamı Orta Asya (özellikle Özbekistan), Urallar ve Sibirya'da boşaltıldı. Sürgün yerlerinde asgari yaşama ve barınma imkânları mevcut değildi. Ağır çalışma şartlarında ve her türlü temel ihtiyaçtan mahrum olarak bir çeşit toplama kampı rejimi içinde yaşamaları gerekiyordu. Sürgün yolculuğu esnasında ve bunu takip eden ilk birkaç yıl içinde sefalet şartları altında hayatını kaybeden Kırım Tatarları'nın sayısının 100.000 kişiden az olmadığı ve 18 Mayıs 1944'te sürülenlerin yarısına yakınının hayatını kaybettiği genel olarak kabul edilmektedir.

Sürgünle birlikte, Kırım'da Kırım Tatarları'ndan kalan bütün mallar yağmalandıktan başka pek az istisna ile Kırım'ın Türk-İslâm geçmişine ait bütün tarihî binalar, âbide ve eserler yerle bir edildi. Hatta kısmen Han Sarayı'nın hazîresi dışında hiçbir yerde tek bir müslüman mezarlığı dahi bırakılmadı. Kırım Tatar

Türkçesi'nde yazılmış her tür kitap ve yayın (bu dildeki Sovyet neşriyatı da dahil olmak üzere), Kırım'daki ve Sovyetler Birliği'ndeki diğer kütüphanelerden toplanarak imha edildi. Kırım'da, yalnızca özel sebeplerden dolayı Bahçesaray ve Canköy şehirlerinin isimleri hariç Türkçe isim taşıyan yüzlerce şehir, kasaba ve köyün adı tamamen Rusça olanlarla değiştirildi. 1944'ten 1980'lerin sonlarına kadar Sovyetler Birliği'nde fiilen "Kırım Tatar" sözünün kullanılması dahi yasaklandı. Ansiklopedilerden ve tarih kitaplarından Kırım Tatarları'na dair maddeler tamamen çıkarıldıktan başka iç pasaportlarda ve hatta nüfus sayımlarında bile bu ad zikredilmedi. Diğer bir ifadeyle Kırım Tatarları resmî literatürde âdeta geçmişte ve hâlihazırda mevcut olmayan bir halk haline getirildi. Kırım'da Kırım Tatarları'ndan boşalan yerlere 1944 yazından itibaren Sovyetler Birliği'nin diğer bölgelerinden getirilen Rus ve Ukraynalı nüfus iskân edildi.

Resmî Sovyet literatüründe sürgüne gerekçe olarak Kırım Tatarları'nın II. Dünya Savaşı esnasında kitle halinde Alman ordularıyla iş birliği yapmış oldukları ve bu yüzden cezalandırıldıkları ileri sürülür. Halbuki Kızıl Ordu mensubu veya partizan olarak Sovyet saflarında savaşan Kırım Tatarları'nın sayısı Almanlar'la birlikte hareket eden Kırım Tatarları'ndan çok daha fazlaydı. Ayrıca bizzat Sovyet saflarında en üstün hizmet gösterenlerle henüz yeni doğmuş bebekler dahi sürgün edilmişti. Bu durumda topyekün sürgünün en mantıklı izahlarından biri Stalin rejiminin Kırım gibi iklim, tabii zenginlikler ve strateji yönünden Sovyetler Birliği'nde emsalsiz mevkiye sahip bir yerde öteden beri istenmeyen unsur olarak görülen Kırım Tatarları'ndan savaşın karşasından da yararlanarak kesin olarak kurtulma ve yarımada'yı tam bir Slav ülkesi haline dönüştürme arzusu olabilir. Bir diğer tamamlayıcı açıklama ise II. Dünya Savaşı'nın sonlarına doğru Sovyet idarecilerinin Türkiye'ye yönelik bir savaşı kaçınılmaz gördükleri bir ortamda, Türkiye'ye sempati duymalarından şüphelendikleri Türk müslüman halkları Türkiye'ye yakın bölgelerden temizlemek istemiş olmalarıdır. Nitekim 1943-1944 yıllarında Kırım Tatarları'nın yanı sıra Kafkasya'daki Karaçay-Balkarlar, Çeçen-İnguşlar ve Ahıska (Meshetiya) Türkleri de sürgüne tâbi tutulmuştu.

Kırım Tatarları'nın sürgününden sonra, Rusya Sovyet Federal Sosyalist Cumhuri-

yeti Yüksek Sovyeti Prezidyumu 28 Temmuz 1946 tarihli bir kararla Kırım Muhar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ni lağvederek Kırım yarımadasını bir vilâyet (oblast) statüsüne indirgedi. Kırım oblasti 19 Şubat 1954'te Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne bağlandı. İosip Stalin'in 1953'te ölümü ve Nikita Kruşçev'in (Hruşçov) Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin başına geçmesi, bütün Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi Kırım Tatarları için de bir dönüm noktası teşkil etti. Kruşçev, 24-25 Şubat 1956'da Komünist Partisi'nin XX. Kongresi'nin kapalı oturumunda yaptığı ve Stalin devrinin bazı zulümlerini ifşa ettiği meşhur nutkunda haksız yere vatanlarından topyekün sürgün edilen halklara da değinirken Kırım Tatarları'nı, Volga Almanları'nı ve Ahıska Türkleri'ni zikretmedi. Nitekim Karaçay-Balkarlar'ın, Çeçen-İnguşlar'ın, Kalmuklar'ın ve Kırım Rum, Ermeni ve Bulgarlar'ın dönüşüne izin verilmekle birlikte yurtdışı anılan diğer üç halka bu hak tanınmadı. Kırım Tatarları 1956'dan sonra da resmen yok sayılmaya devam edildi. Bununla birlikte sürgün yerlerinde bazı sınırlı tâvizler verildi. Öncelikle "özel iskân" denilen, bulunulan yerden ayrılmama rejimi uygulaması kaldırıldı. Böylece hayatta kalabilmiş aile fertlerinin birleşmesi ve Kırım dışında olmak kaydıyla hareket imkânı doğdu. Bu durumda sürgündeki Kırım Tatarları'nın çoğunluğu Özbekistan içinde toplandı. Ayrıca Taşkent'te haftada iki defa *Lenin Bayrağı* adlı Kırım Tatar Türkçesi'nde bir gazete ile yılda birkaç küçük hacimli kitap neşrine (ki bunlarda dahi "Kırım Tatar" ve "Kırım" kelimelerini kullanmak yasaktı) ve "Kaytarma Ansambli" adında bir müzik ve halk oyunları topluluğunun kurulmasına izin verildi. Ancak bütün tâvizler bunlardan ibaret kaldı; Kırım'a dönüşün sözünü bile etmek yine yasaktı.

Kırım Tatar Milli Hareketi. Sovyet rejiminin "de-stalinizasyon" politikalarından sonra dahi iade etmeye yanaşmadığı insanî ve millî haklarını talep etmek üzere, özellikle 1956'dan itibaren sürgündeki Kırım Tatarları'ndan pek çokları, devlet ve parti idarelerine toplu veya münferit olarak bu hakları talep eden dilekçeler göndermeye başladı. Bu faaliyetler kısa sürede daha organize bir şekle girdi, dilekçeleri takip etmek ve yetkililerle doğrudan görüşmek üzere Moskova'ya heyetler gönderildi. 1960'ların başlarından itibaren "Kırım Tatar millî hareketi" olarak adlandırılacak olan hareket geniş öl-

çüde yaygınlaştı ve bütün güçlülere rağmen halkın desteğini kazandı. Millî hareket, Kırım Tatarları'nın yaşadığı sürgün bölgelerinde teşebbüs grupları şeklinde organize oldu. Moskova'ya gönderilen heyet ve dilekçelerin sayısı büyük bir hızla arttı. Millî hareket, faaliyetlerini ve gelişmelerini gayri resmî dâimî bültenler şeklinde yayımlayıp sonradan genel olarak "Samizdat" adı verilecek olan Sovyetler rejimi aleyhtarı yer altı neşriyatının da öncülüğünü yaptı. Faaliyetlerinin çapı, teşkilatlanma kabiliyeti ve etkisi itibarıyla 1960'ların ortalarına doğru Kırım Tatar millî hareketi, bütün Sovyetler Birliği ölçeğinde en geniş çaplı rejim dışı teşkilatlanma olarak dikkat çekmeye başladı. Bu arada millî hareket Kırım Tatarları çevresinin dışına çıkarak Rus, Ukraynalı, yahudi ve diğer milletlerden rejim muhaliflerinin de desteğini kazandı. Başlangıçta hak arama kampanyalarının öncüleri daha ziyade Kırım Tatar komünistlerinden ve savaş kahramanlarından oluşmakta ve talepler rejime sadakat bilhassa vurgulanarak yapılmaktayken 1960'ların ortalarına doğru millî hareket giderek milliyetçi genç unsurların hâkimiyetine girmeye ve çizgisi de radikalleşerek doğrudan rejim aleyhtarı bir karakter kazanmaya başladı.

Bu gelişmelere karşı Sovyet rejimi 1960'ların başlarından itibaren sert tepkiler gösterdi. Millî hareketin mensupları tutuklandı ve çok çeşitli baskılara mâruz kaldı. Buna rağmen Kırım Tatar millî hareketinin ortadan kaldırılamayışı ve tam aksine büyüyen dış çevrelerin de dikkatini çekmesi üzerine, Sovyetler Birliği Yüksek Sovyeti Prezidyumu 5 Eylül 1967'de yayımladığı bir kararnâme ile görünüşte Kırım Tatarları'nın hukukunu iade etti. Burada "Kırım Tatarları" ibaresi özellikle kullanılmaksızın "eskiden Kırım'da yaşamış Tatar milletinden yurttaşlar"dan söz edilmekteydi. Bunların çoğuna sürgünle haksızlık yapılmış olduğu ikrar edilmekteyse de halen yaşadıkları yerlerde kök salmış oldukları bilhassa vurgulanmaktaydı. En önemli husus olarak da onların bütün Sovyet yurttaşlarının haklarına sahip oldukları ve bu arada Sovyetler Birliği'nin her yerinde yaşayabilecekleri vurgulanıyordu. Ancak halka açıklanmayan bir diğer kararla bu "her yer"e kesinlikle Kırım'ın dahil olmadığı belirtilmekteydi.

5 Eylül 1967 kararnâmesinin yayımlanmasının hemen ardından Kırım'a dönüşün serbest bırakıldığı inancıyla binlerce

Kırım Tatarı Kırım'a akmaya başladı. Fakat gelenler çok sert bir şekilde karşılanarak derhal cebren Kırım dışına çıkarıldı ve bunlara kesinlikle yerleşme izni verilmedi. Direnenler ise dövüldü, malları tahrip edildi ve hapse atıldı. Eylül-Aralık 1967 arasında Kırım'a gelen 6.000 kadar Kırım Tatar ailesinden yalnızca üç kişiye ve iki aileye yerleşme izni verildi. 1968 yılı içinde Kırım'a dönüp de zorla dışarı atılan Kırım Tatarları'nın sayısı 10.000'i buluyordu. Bunun üzerine millî hareketin protestoları daha da arttı. Artık Sovyet yetkililerine gönderilen dilekçelerin yerini milletlerarası kuruluşlara ve dünya kamuoyuna yapılan çağrılar aldı. Bu arada gerek Kırım'da gerekse Özbekistan'da Kırım Tatarları ile gizli istihbarat teşkilâtı arasındaki çatışmalar da yaygınlaştı. Bu çatışmaların en büyüklerinden biri, 21 Nisan 1968'de Kırım Tatarları'nın Özbekistan'ın Çirçik şehrinde düzenlediği geleneksel bahar bayramı (derviza) törenleri sırasında meydana geldi. Millî âdetlerin sergilendiği bu eğlenceler milis tarafından basıldı ve büyük bir arbeye çıktı. O gün pek çok Kırım Tatarı yaralandığı gibi 300 kadarı da tevkif edildi. Bu olayları protesto için Moskova'da ve Özbekistan'da gösteri yapanların sonu da farklı olmadı. Bir taraftan Kırım Tatarları'nın Kırım'a yerleşmesine müsaade edilmezken diğer taraftan muhtemel bir dönüşü büsbütün imkânsız hale getirmek üzere Kırım'a Slav unsurların iskânına bilhassa 1967 sonrasında büyük hız verildi. Nitekim halen Kırım'da yaşayan Ruslar'ın önemli bir kısmı bu tarihlerden sonra Kırım'a yerleşenlerden oluşmaktadır. Millî hareketin Reşat Cemilev, Mustafa Cemilev (Abdülcemil Kırımoglu), İzzet Hayirov, Rollan Kadiyev, İsmail Yazıcıyev, Zafir Asanova ve daha pek çok lider ve öncülerinin davaları ve mahkûmiyetleri birbirini izledi. Bu gibi davaların sonucunda yüzlerce millî hareket mensubu hapis ve çalışma kampı cezalarına çarptırıldı. Kırım Tatarları'nın meselesine sahip çıkan ve bu uğurda mahkûm olan veya akıl hastahanelerine kapatılan ünlü şahıslar da görülmekteydi. Bunlar arasında Rus Aleksey Kosterin ve Andrey Saharov, Ukraynalı General Pyotr Grigorenko, yahudi İlya Gabay, Ermeni Henrih Altunyan da yer alıyordu.

Sovyet rejimi millî hareketin sindirilmesinde başarısızlığa uğrayınca, Kırım'a kitle halinde dönüşe kesinlikle izin vermemeyi ve millî hareket mensuplarını baskı altında tutmayı sürdürmekle beraber birtakım farklı tedbirlere başvurmaya baş-

ladı. Bunlar arasında gizli örgüt kanalıyla millî hareket içinde bölünmeler meydana getirmek, çok sınırlı sayıda Kırım Tatarı'nın Kırım'da yerleşmesine göz yumarak geride kalanların boş bir umutla sükûnet içinde beklemelerini temin etmek ve birtakım kısıtlı tâvizlerle halkın sürgün bölgelerinde "kök salması"na çalışmak başta geliyordu. 1960'ların sonlarından itibaren pek az sayıda da olsa Özbekistan'daki bazı okullarda Kırım Tatar ana dili derslerinin okutulmasına, bunlara öğretmen yetiştirmek üzere Taşkent'deki Nizâmî Devlet Pedagoji Enstitüsü'nde bir Tatar Dili ve Edebiyatı Bölümü açılmasına izin verildi. 1983'te Kırım Tatarları'nın Özbekistan'ın Kaşkaderya bölgesinin çöl kısmındaki Mübarek ve Baharistan adlı iki kasabaya yerleşmeleri teşvik edilerek onlara burada bir çeşit muhtariyet tanınacağı vaadinde bulunuldu. Bu şekilde yeni bir "vatan"a kavuşacak olan Kırım Tatarları'nın Kırım'a dönmekten vazgeçecekleri düşünülüyordu.

Kırım Tatar millî hareketinin mücadelesi ve Sovyet rejiminin tepkisi değişmek-sizin 1980'lerin ortalarına kadar bu şekilde devam etti. Bu tarihe kadar Kırım'a yerleşmesine izin verilen Kırım Tatarları'nın sayısı ancak 10.000 civarında kaldı. Mihail Gorbaçov'un iktidara gelmesiyle ortaya çıkan değişim rüzgârlarının gerçek mânada ilk tecrübesini yapan yine Kırım Tatarları oldu. Moskova'daki Kızılmeşan'ı 23-27 Temmuz 1987 tarihlerinde dört gün-dört gece işgal eden 1000'i aşkın Kırım Tatarı bir anda bütün dünyanın ilgisini çekti. Bunun sonucunda Kırım Tatarları'nın taleplerini incelemek üzere Sovyetler Birliği Yüksek Sovyet Prezidyumu Başkanı Andrey Gromiko'nun başkanlığında bir devlet komisyonu kuruldu. On bir ay mevcudiyetini sürdüren bu komisyonun da eski metotlara başvurması ve Kırım Tatarları'nın Kırım'a dönüş taleplerini yok sayarak sürgünde yaşadıkları yerleri benimsetmek gibi işlerle uğraşması büyük hayal kırıklığı doğurdu.

Bu durum karşısında millî hareket, halkı ne olursa olsun Kırım'a dönüşe teşvik etti. Böylece 1988'den itibaren Kırım Tatarları büyük dalgalar halinde Kırım'a gitmeye başladılar. Dönenler yine mahallî idarenin engelleriyle karşılaşmalarına rağmen kesinlikle Kırım'dan çıkmadılar. 1989 Nisan ayına kadar Kırım'a dönen Kırım Tatarları'nın sayısı 40.000'e ulaştı. Kırım Tatar millî hareketi de yeni şartlara uygun bir teşkilatlanmaya girişti. Millî hareketin 29 Nisan 1989'da Özbekistan'ın

Yengiyul şehrinde düzenlenen genel kongresinde münferit teşebbüs grupları şekilden çıkılarak merkezî bir teşkilât haline gelmesi kararı alındı. Böylece Kırım Tatar Millî Hareketi Teşkilâtı (KTMHT) resmen teşekkül ederek başkanlığına da millî hareketin tanınmış liderlerinden ve Sovyet rejimi tarafından yedi defa mahkûm edilerek on dört yılını hapiste ve çalışma kamplarında geçirmiş olan Mustafa Abdülcemil Kırımoğlu getirildi. Millî hareketin faaliyet sahası ve idarî merkezi artık sürgün bölgelerinden Kırım'a taşınmaktaydı.

1989-1991 arasında Kırım Tatarları'nın Kırım'a dönüş hareketi önceki yıllarla kıyaslanmayacak ölçüde arttı. Dönenlerin teşkilâtı ve planlı bir şekilde işgal edilen topraklara yerleşmesi, mahallî idarenin yıkım dahil olmak üzere pek çok tedbiri-ne karşı direnilmesi ve karşılaşmakta oldukları diğer sayısız problemlere nisbeten çözümler bulunması hususlarıyla Kırım Tatar Millî Hareketi Teşkilâtı ilgilendi. Kırım Tatarları'nın dönüşü ve Kırım Tatar millî muhtariyetinin tekrar tesis edilmesinin söz konusu olması Kırım'daki mevcut Rus çoğunluk tarafından büyük endişeyle karşılandı. Böylece Kırım Tatarları'nın dönme süreci tamamlanmadan Rus çoğunluğun durumunu garantiye almak üzere, o ana kadar Kırım Tatarları'nın talep edegeldikleri Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin yeniden kurulması fikri milliyetçi ve komünist Rus çevrelerince benimsendi. Muhtariyetin bu şekli Kırım Tatarları tarafından şiddetle reddedildiyse de Kırım'da 20 Ocak 1991'de yapılan referandumun sonucunda Ukrayna Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti Yüksek Sovyeti'nin 12 Şubat 1991 tarihli kararıyla Kırım oblastı Ukrayna'ya bağlı Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'ne dönüştürüldü. Kırım Tatarları'nın hiçbir seviyede yer almadığı bu yeni muhtar cumhuriyet idaresi Kırım Tatarları'nın dönüşüne karşı önceki olumsuz tutumu sürdürdü. Bütün güçlülere rağmen Kırım'a dönen Kırım Tatarları bir taraftan evlerini inşa ederken bir taraftan da millî, dinî ve kültürel müesseselerini kurmaya başladılar. En önemlisi, yeni bir idarî yapı altına giren yarımadada Kırım Tatarları'nın hukukunu korumak için Kırım Tatar Millî Parlamentosu olan kurultay teşkil edildi. Kırım Tatar Millî Hareketi Teşkilâtı'nın öncülüğüyle Kırım'daki ve sürgün bölgelerindeki Kırım Tatarları arasında yapılan seçimler sonucunda 26 Haziran 1991'de Kırım Tatar Millî Kurultayı Ak-

mescid'de toplandı. Kurultay, mevcut Rus çoğunluk tarafından bir emrivâki ile kurulan Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti'nin bu şeklini tanımayı reddederek yayımladığı Kırım Tatarları'nın Egemenlik Bildirisi'nde Kırım'ın statüsünün ancak Kırım Tatarları'nın kendi kaderlerini tayin hakkına uygun olarak belirlenebileceğini ilân etti. Kurultayın iki yılda bir toplanacak olan genel birleşimleri arasında kurultay yetkilerini kullanmak üzere otuz üç kişilik Kırım Tatar Millî Meclisi'nin üyeleri de yine bu birleşimde seçildi. Yapılan seçim neticesinde Kırım Tatar Millî Meclisi başkanlığına Mustafa Abdülcemil Kırımoğlu getirildi. Kırım Muhtar Sovyet Sosyalist Cumhuriyeti idaresi kurultayı ve millî meclisi tanımadıysa da varlığını engellemeye de muktedir değildi. Kırım Tatar Millî Meclisi kısa süre içinde Kırım'ın her yerinde mahallî teşkilâtlarını tamamladı.

Kırım Muhtar Cumhuriyeti. Ağustos 1991 darbesinden sonra Sovyetler Birliği'nin dağılmaya başlaması ve nihayet 1991 sonunda tamamen ortadan kalkması ile Kırım artık bağımsız bir devlet olan Ukrayna'ya bağlı bir muhtar cumhuriyet haline geldi. Ancak bu noktada Kırım'daki Ruslar, Kırım'ın Ukrayna'dan bağımsızlığını kazanmasını ve ardından Rusya'ya katılmasını savunmaya başladılar. Aynı şekilde Rusya'daki milliyetçi güçler de Kırım'daki Ruslar'a açık bir şekilde destek veriyorlardı. Eski Sovyet Karadeniz Filosu'nun ana üssü olan Ak-yar'ın da Kırım'da bulunması, Kırım'ın statüsünü Ukrayna ile Rusya arasında günümüze kadar sürecek bir anlaşmazlık konusu haline getirdi. Kırım Tatar Millî Meclisi ise Kırım Tatarları'nın iki yüzyılı aşkın bir süredir başlarına gelen felâketlerden Rusya'yı sorumlu tutarak Kırım'ın Rusya'ya bağlanmasına kesin biçimde karşı çıktı ve ülkenin Ukrayna'ya bağlı Kırım Tatar millî muhtariyetini haiz bir cumhuriyet şekline dönüşmesi görüşlerini savundu. Öte yandan millî meclis, diğer ülkelerdeki Kırım Tatarları ile bağlarını sıkılaştırdığı gibi, dış hükümetlerle temaslara girişmeye başladı. Bu arada millî meclis başkanı ve temsilcileri, başta Türkiye olmak üzere çeşitli Avrupa ve eski Sovyet ülkeleriyle siyasi ve kültürel bağlar kurdular. Özellikle Türkiye'de yaşayan Kırım Tatarları'nın ve Türkiye'deki diğer resmî ve sivil teşkilâtların ön ayak olmasıyla bir ölçüde de olsa Kırım Tatarları'na destek temin edilmeye başlandı. Kırım Tatar dinî ve kültürel hayatında bir can-

lanma görüldü. Bütün güçlülere rağmen Kırım Tatar yerleşim yerlerinde camiler, okullar, millî kültür ve sanat teşekkülleri kurulmaya başlandı. Kırım Tatar Millî Kurultayı'nın 1993'te toplanan ikinci birleşiminde Kırım Tatar dili için Türkiye'de kullanılan Latin alfabesine geçilmesi kararı kabul edildi. Bu arada Kırım Müslümanları Dinî İdaresi de kurularak Seytcelil Efendi İbrahim müftü seçildi. Rus milliyetçileri Kırım Tatarları'nı Kırım idaresinin dışında tutmaya çalıştıysa da Kırım Tatarları'nın şiddetli tepkileri sonucunda geri adım atmak zorunda kaldılar. Kırım Cumhuriyeti Parlamentosu olan Yüksek Sovyet, 14 Ekim 1993'te seçim kanununda değişiklik yaparak doksan sekiz üyeli Yüksek Sovyet'te Kırım Tatarları'na on dört kişilik bir kontenjan ayırmayı kabul etti. 27 Mart 1994'te yapılan seçimlerde bu on dört sandalyenin tamamını Kırım Tatar Millî Kurultayı'nın gösterdiği adaylar kazandı. Ancak Ocak 1994'te iki kademeli olarak yapılan Kırım Cumhurbaşkanlığı seçimlerini Kırım'ın Rusya'ya itihakını isteyen Rus milliyetçisi Yuriy Meşkov'un kazanması hem Kırım'da hem de Ukrayna'da büyük sıkıntı yarattı.

Kırım Tatarları Meşkov'un şiddetle karşıındaydılar. Diğer taraftan Meşkov'un maceracı ve şahsî politikaları Kırım'daki Rus şoven güçleri arasında da bölünmeye yol açtı. Nihayet Ukrayna Parlamentosu (Yüksek Rada) 17 Mart 1995'te aldığı bir kararla Kırım'daki cumhurbaşkanlık makamını lağvettti. Bu tarihten itibaren Kiev'in Kırım üzerindeki otoritesi sistematik olarak arttı ve muhtar cumhuriyetin siyasetinin belirlenmesinde inisiyatif büyük ölçüde Ukrayna merkezine kaydı. Ukrayna'nın Rusya ile olan, Kırım'ın statüsüne ve merkez üssü Ak-yar'da bulunan Karadeniz filosunun paylaşılmasına ilişkin anlaşmazlıklar ise 28 ve 31 Mayıs 1997'de Kiev'de imzalanan iki antlaşma ile çözüme kavuşturuldu.

Kırım'ın Ukrayna hâkimiyetinden çıkılarak Rusya'ya tâbi kılınmasını isteyen çevrelere karşı Kırım'daki en önemli siyasi güç Kırım Tatarları olmakla birlikte Ukrayna hükümeti hem Rusya'daki hem de Kırım'daki Rus şoven gruplarını büsbütün karşısına almak endişesiyle açıkça Kırım Tatarları'nı destekleyen bir çizgiden kaçındı. Meselâ "de facto" tanıdığı ve ilişkide olduğu Kırım Tatar Millî Meclisi'ni "de jure" kabul etmekten uzun süre uzak durdu.

Rus çoğunluğun hâkim olduğu Kırım Muhtar Cumhuriyeti Parlamentosu, Kırım Tatarları'nın Kırım'daki her türlü gelişiminin önünü kapamaya çalışmaktaydı. Nitekim Kırım Tatarları'nın parlamentoda temsilini çok zorlaştıran mahallî seçim sisteminde hiçbir değişikliğe izin verilmedi. 1998 seçimlerinde Kırım Tatarları'na evvelce tanınmış olan on dört sandalyelik kontenjan da kaldırıldı. Bu durumda Kırım Tatarları bu seçimlerde doksan sekiz kişilik mahallî Kırım Parlamentosu'nun tamamen dışında kaldılar. Buna karşılık Kırım Tatar Millî Meclisi Başkanı Mustafa Abdülcemil Kırımoğlu ile başkan yardımcısı Refat Çubar, aynı tarihteki Ukrayna Parlamentosu seçimlerinde milliyetçi-demokrat çizgideki Ukrayna Halk Hareketi (Ruh) listesinden milletvekili seçilerek Ukrayna Yüksek Radası'na girdiler. Böylece Kırım Tatarları, bizzat kendi vatanlarındaki parlamentoda tek bir kişiyle dahi temsil edilemeyen merkezî Ukrayna Parlamentosu'nda toplum liderleriyle mevcudiyetlerini ortaya koyma imkânını bulabildiler. Merkezî Ukrayna politikasında da büyük saygı gören ve önemli roller oynayan Kırımoğlu ve Çubar 31 Mart 2002'de yapılan genel seçimlerde de yerlerini korudular. Aynı yıl gerçekleştirilen Kırım mahallî seçimlerinde de bütün aleyhte seçim şartlarına rağmen yedi Kırım Tatarı Kırım Muhtar Cumhuriyeti Parlamentosu'na girmeyi başardı.

1990'lar boyunca alınan bazı mesafelere rağmen Kırım Tatarları'nın vatana dönüş ve orada millî varlıklarını tekrar kurma çabaları büyük zorluklar ve imkânsızlıklar içerisinde yürütülebilmektedir. 2002 yılı itibarıyla Kırım Tatarları büyük ekonomik ve sosyal problemlerinin yanı sıra millî dilde eğitim, basın-yayın ve kültür sahalarında çok ciddi noksanlıklarla karşı karşıya olup Kırım'a dönebilen Kırım Tatarları'nın sayısı 300.000 civarındadır. Çoğunluğu Özbekistan'da olmak üzere henüz Kırım'a dönme imkânı bulamayan Kırım Tatarları'nın sayısı çeşitli tahminlere göre 500.000 ile 600.000 arasındadır. Bu sayıya başta Türkiye olmak üzere Romanya, Bulgaristan, Amerika Birleşik Devletleri ve Almanya gibi ülkelerde yaşayan ve sayısı yaklaşık 4-5 milyon kişi olarak hesaplanan Kırım Tatarları dahil değildir. Kırım'ın göç hareketleriyle sürekli değişme gösteren nüfusu ise Kırım Muhtar Cumhuriyeti İstatistik Dairesi'nin 2001 yılı resmî rakamlarına göre 2.100.700 kişidir.

BİBLİYOGRAFYA :

P. S. Pallas, *Bemerkungen auf einer Reise in die südlichen Statthaltschaften des russischen Reichs in den Jahren 1793 und 1794*, Leipzig 1801; P. Sumarokov, *Dosugi Krimskago sudi ili utoroie puteşestvie v Tavridu*, Sankt Petersburg 1803; A. de Demidoff, *Travels in Southern Russia and the Crimea*, London 1853, I-II; V. H. Kondaraki, *V pamyat stoletiya Krıma. İstoriya i arheologiya Tavridi*, Moskova 1883; Y. Markov, *Oçerki Krıma*, Sankt Petersburg 1884; A. G. Zavadovskiy, *Sto let jizni Tavridi*, Akmescit 1885; N. F. Dubrovin, *Prisoedinenie Krıma k Rossii: reskript, pisma, relyatsii, doneseniya*, Sankt Petersburg 1885-89, I-IV; F. F. Laşkov, "Statistiçeskiya svedeniya o Krıme, soobşçenniya kaymakana v 1783 godu", *Zapiski Imperatorskago Odesskago Obşçestva İstorii i Drevnostey*, Odesa 1886, XIV, 91-156; a.mlf., *İstoriçeskiy oçerk krımkö-tatarskago zemlevladieniya*, Akmescit 1897; G. F. Blumenfeld, *Krımko-tatarskoe zemlevladienie (İstoriçeskiy oçerk)*, Odesa 1888; Osman Kemal Hatif, *Gökbayrak Altında Millî Faaliyet*, İstanbul 1918; Arslan Nayman Mirza Kriçinskiy, *Oçerki russkoy politiki na okrainah. Çast pervaya: k istorii religioznih pritenenii krımskih tatar*, Baku 1919; a.mlf., *Oçerki politiki rossiyskago tsarizma na okrainah. Çast utoroaya: k istorii borbi s prosveşçeniem i kulturoy krımskih tatar*, Baku 1920; Ahmet Özenbaşlı, *Çarlık Hakimiyetinde Kırım Faciası Yahut Tatar Hicretleri*, Akmescit 1925; V. Yelagin, *İnkılâp Yıllarında Kırım Tatarlarının Milliy Hayalları*, Akmescit 1925; M. F. Bunegin, *Revoljutsiya i grajdanskaya voyna v Krımu*, Akmescit 1927; A. İ. Markeviç, "Pereselenie krımskih tatar v Turtsiyu v svyazi s dvijeniem naseleniya v Krımu", *İzvestiya Akademii Nauk SSSR Otdelenie Gumanitarnih Nauk*, 1928, Leningrad 1928, s. 375-405; A. K. Boçagov, *Milli Firka: Natsionalnoe kontrrevolyutsiya v Krımu*, Akmescit 1930; Cafer Seydahmet [Kırimer], *Gaspralı İsmail Bey*, İstanbul 1934; a.mlf., *Bazı Hatıralar*, İstanbul-Eskişehir 1993; E. Spencer, *Travels in Circassia, Krim Tartary, etc.*, London 1937, I-II; Ethem Fevzi Gözaydın, *Kırım*, İstanbul 1948; E. Kırimal, *Der nationale Kampf der Krimtürken*, Emsdetten 1952; M. Luther, "Die Krim unter deutscher Besatzung im Zweiten Weltkrieg", *Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte*, Berlin 1956, III, 28-98; A. W. Fisher, *The Russian Annexation of the Crimea 1772-1783*, Cambridge 1970; a.mlf., *The Crimean Tatars*, Stanford 1978; E. J. Lazzerini, *İsmail Bey Gasprinskii and Muslim Modernism in Russia, 1878-1914* (doktora tezi, 1973), Washington Üniversitesi; A. Grigorenko, *A kogda mi vernyomsya*, New York 1977; A. M. Nekrich, *The Punished Peoples*, New York 1978; A. Sheehy - B. Nahaylo, *The Crimean Tatars, Volga Germans and Meskhetians: Soviet Treatment of Some National Minorities*, London 1980; Müstecib Ülküsal, *Kırım Türk-Tatarları (Dünya-Bugünü-Yarını)*, İstanbul 1980; *Tatars of the Crimea: Their Struggle for Survival* (ed. E. Allworth), Durham-London 1988; Hakan Kırımlı, *National Movements and National Identity among the Crimean Tatars: 1905-1916* (doktora tezi, 1990), Wisconsin Üniversitesi; a.mlf., "Gaspralı İsmail Bey", *DİA*, XIII, 393; *Krımskaya ASSR (1921-1945). Voprosi-Otveti*, Akmes-

cit 1990; V. Y. Vozgrin, *İstoriçeskie sudbi krımskih tatar*, Moskova 1992; M. N. Guboğlu - S. M. Çervonnaya, *Krımskotatarskoe natsionalnoe dvijenie*, Moskova 1992, I-II; A. Wilson, *The Crimean Tatars. A Situation Report on the Crimean Tatars for International Alert*, Sidney-Cambridge 1993; *Kırım v Velikoy Oteçestvennoy voyne 1941-1945. Voprosi-Otveti*, Akmescit 1994.



HAKAN KIRIMLI

KIRIMLI MAHMUD AĞA

XIX. yüzyılda görev yapan
Hassa başmimarı.

Osmanlı mimarlık teşkilâtı olan Hassa Mimarlık Ocağı'nın kaldırılmasından önce görev yapan son başmimarlardandır. *Târîh-i Lutfî*'de kendisinden Ebniye-i Hassa müdürü şeklinde söz edilse de 1831'de oluşturulan bu kurumdan evvel 1827-1829 yıllarında sermi'mârân-ı Hassa olarak görev yaptığı Osmanlı arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır. Maliyeden müdevver 8959 numaralı inşaat defterinde, kendisinden önce başmimar olan Seyyid Abdülhalim Efendi'nin 12 Zilkade 1242 (7 Haziran 1827) tarihli tûfenkhâne tami-ratına ait kaydından sonra Kırımlı Mahmud Ağa'ya ait ilk kayıt 8 Muharrem 1243 (1 Ağustos 1827) tarihini taşımaktadır. Bu durumda Mahmud Ağa'nın 1827 yılı Haziran veya Temmuz ayında başmimarlığa getirilmiş olduğu söylenebilir.

21 Temmuz 1829'da Mahmud Ağa görevden alınıp yerine tekrar Seyyid Abdülhalim Efendi tayin edilir (BA, HH, nr. 33006). Sâbık başmimar olarak Tarabya'da padişah atları için 19 Kasım 1829'da yaptığı bir ahırın (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5525, 22 Cemâziyelevvel 1245) birkaç gün sonra yıkılıp on bir atın ölümüne sebep olması yüzünden ailesiyle birlikte Bursa'ya sürgüne gönderilir. *Târîh-i Lutfî*'de, ahırın yıkılışını Mahmud Ağa ile arası iyi olmayan Kırkor Balyan'ın sağladığı ve bu amaçla işçileri ayarlayıp bina çatısında uygun olmayan malzeme kullandığı belirtilir. Abdülhalim Efendi döneminde Mahmud Ağa'nın inşa ettiği binalarda çalışan işçilerin, ayrıca esnafın alacakları olduğuna dair istekte bulunmaları üzerine kendisinden harcama ve ödemelerinin kayıtları istenir. Bu kayıtları ve bir dilekçesini içeren 4 Mayıs 1830 tarihli belgede (BA, Cevdet-Maarif, nr. 5525, 11 Zilkade 1245) başmimarlığa tayininden önce yıllık 5000 kuruş gelire mühendishâne-de otuz yıla yakın bir süre çalıştığını, ancak şimdi ailesinin ve kendisinin zaruret

içerisinde bulunduğunu ve hakkındaki iddiaları savunabilmesi için İstanbul dönmesi gerektiğini belirtir. Şehremânetinin bu isteğini uygun bulması üzerine İstanbul'a döner. Aynı belgede Dâvutpaşa bahçesinde bazı köprüleri (17 Rebîülâhîr 1244/27 Ekim 1828), Göksu'da büyük köprüyü (9 Cemâziyelâhîr 1244/17 Aralık 1828) tamir ettiği, Topçular'daki camiyi (13 Cemâziyelevvel 1244/21 Kasım 1828) ve Haseki'de bir karakol (15 Şâban 1244/20 Şubat 1829) inşa ettiği kaydedilmiştir.

İnşa ve tamirat defterlerinde, "Rabbi sehhil umûre Mahmûd" (Rabbim, Mahmud'un işlerini kolaylaştır) mührünü kullanan Mahmud Ağa iki yıl gibi kısa bir sürede önemli işlere imza attı. Pars Tuğlacı'nın Kırkor Balyan'a mal ettiği Heybeliada Deniz Harp Okulu'nun mimarlığını yaptı (BA, HH, nr. 29310, 1243/1827-28). Seraskerlik içerisinde Süleymaniye yönünde bulunan kışlaya cephanelik binasını ekledi (BA, MAD, nr. 8959, 9 Cemâziyelevvel 1243/28 Aralık 1827). Abdülhalim Efendi döneminde inşasına başlanan Rami Kışlası'nı (BA, D.BŞM Bina Emîni, nr. 16335, 1243/1827-28) ve Maltepe Hastahanesi'nin (BA, MAD, nr. 8959, 17 Safer 1244/29 Ağustos 1828) tamamladı. Yeşilköy'de bir Kasrı Hümayun inşa etti (BA, Cevdet-Saray, nr. 5382, 1244/1828-29). Kâğıthane'de ve Mîrâhur Kasrı yakınlarında bulunan köprülerin tamiratını yaptı (BA, Cevdet-Belediye, nr. 2887, 7 Muharrem 1245/9 Temmuz 1829).

Mahmud Ağa'nın görevden ayrılışından sonra, Tarabya örneğinde olduğu gibi sağlıklı yapıların inşasında gerçek sorumluların mimariye ait yeterli bilgiye sahip bulunmayan bina eminleri olduğu ve bir müddetten beri inşaatlarda pâyve ve kemerlerin yapımında eksik malzeme kullanıldığı, çalışanlara vaktinde ödemelerin yapılmadığı ortaya çıkar. Bunun üzerine şehremini ve başmimarın yapıları sık sık kontrol etmeleri, vaktinde ödemelerin yapılması için tahminî keşif bedellerinin inşaatın başlangıcında bina eminlerine hemen verilmesi kararlaştırılır. Bu amaçla İstanbul için 16473,5 ve taşra için 4880 keselik iki ayrı kalem oluşturulup keşif bedellerinin bu kalemlerden ödemesi sağlanır (BA, MAD, nr. 8959, 17 Ramazan 1245/12 Mart 1830).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, D.BŞM Bina Emîni, nr. 16335, 1243/1827-28; nr. 16351, 11 Rebîulevvel 1244/21 Eylül 1828; BA, Cevdet-Saray, nr. 5382, 1244/1828-29; BA, Cevdet-Belediye, nr. 2887, 7 Muharrem 1245/9 Temmuz 1829; BA, HH, nr.

29310, 1243/1827-28, nr. 33006, 19 Muharrem 1245/21 Temmuz 1829; BA, Cevdet-Maarif, nr. 5525, 22 Cemâziyelevvel 1245/19 Kasım 1829, 11 Zilkade 1245/4 Mayıs 1830; BA, MAD, nr. 8959, s. 35-69, 9 Cemâziyelevvel 1243/28 Aralık 1827, 17 Safer 1244/29 Ağustos 1828, 17 Ramazan 1245/12 Mart 1830; Lutfî, Târih, II, 163; Pars Tuğlacı, *Osmanlı Mimarlığı'nda Balyan Ailesi'nin Rolü*, İstanbul 1993, s. 46; Mustafa Cezar, *Sanatta Batıya Açılış ve Osman Hamdi*, İstanbul 1995, I, 114; a.mlf., "Sanatta Batıya Açılış Döneminde Mimarlar", 9. Milletlerarası Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1995, I, 479-488.



SELMAN CAN

KIRK

Olgunluk, tamlik ve sonsuzluk ifadesi olarak kullanılan bir rakam.

Tarihin eski zamanlarından itibaren birtakım sayılar kutsal ve uğurlu sayılmış, inanç ve gelenekler içerisinde bu sayılara yer verilmiştir. Kırk rakamı da gerek semavî dinlere dayandırılan yorumlar gerekse eski medeniyet birikimleri, mitolojik efsaneler, gelenek, folklor vb. yönlerden Ortadoğu coğrafyası başta olmak üzere Doğu ve Batı milletleri tarafından sıkça kullanılmıştır.

1, 2, 4, 5, 8, 10 ve 20'ye bölünebildiği için bereketli bir sayı kabul edilen kırk rakamı, gök cisimleri ve gök olaylarıyla ilk defa ilgilenen eski Bâbil'de ülker yıldızının gözden kaybolduğu kırk günlük süreden sonra yeniden görünmesi üzerine kutlanan yeni yıl bayramı dolayısıyla kutsallık kazanmıştır. Yirmi sekiz ay konağı ile on iki zodyak işaretinin birleşimini temsilen Stonehenge'deki kırk sütunun kırk adım çapında kutsal bir daire oluşturması, Britanik-Cermen geleneğinde yirmi sekiz kral veya piskoposla on iki mümine işaret eder. Kitâb-ı Mukaddes'e göre Yahuda'yı temsil eden Satürn'ün kırk yönü vardır. Eski Ahid'de insan ömrünün ideal süresi 3 x 40 yıl (120 yıl) olarak gösterilir, İsrail kralları da (Süleyman ve Dâvûd dahil) genellikle kırk yıl hüküm sürerler. Çıkış ve mâbedin inşası sırasında her biri kırk yıllık on iki nesil yaşamıştır.

Ortaçağ hristiyan tefsiri tûfanı kırk gün olarak belirler ve İsrâiloğulları'nın çölde kırk yıl dolaştığını kabul eder. Hz. Mûsâ'nın Tûr dağında kırk gün kalması, şeytanın Hz. İsa'yı saptırmak için kırk gün uğraşması, Mesih'in mezarda kırk saat yatması (Roma Katolik kilisesinin Kırk Saat Adağı bundan mülhemdir), Paskalya'dan önceki Büyük Perhiz'in kırk gün sür-

mesi ve on emirin dört İncil ile çoğaltılarak kırkı tamamlaması da bu sayının hristiyan geleneğindeki önemini gösterir.

Kur'an-ı Kerim'de kırk (erbaîn) rakamı dört yerde geçer. Bunlardan üçü Hz. Mûsâ ve kavmiyle (el-Bakara 2/51; el-Mâide 5/26; el-A'râf 7/142), diğeri de (el-Ahkâf 46/15) insanın bu yaşta kemale ermiş olmasıyla alakalıdır. Hadislerde kırk rakamının on sekiz defa kullanıldığı tesbit edilmiştir (Karahana, *TDED*, IV/3 [1951], s. 266-267). Kırk rakamının âyet ve hadislerde anılması, kırk âyet veya hadisin derlendiği eserlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır (bk. ERBAİN; KIRK HADİS). Hz. Muhammed'e kırk yaşında nübüvvetin gelmesi, müslümanların sayısı kırka tamamlanınca açıktan tebliğ başlanması, ayrıca İslâm hukukunda malın kırkta birinin zekât olarak verilmesi müslüman geleneğinde kırk rakamının önemli bir yer tuttuğuna işaret sayılabilir.

Tasavvuf geleneğinde de kırk rakamı sıkça kullanılmıştır. Tarikata intisap edenlerin kırk günlük ön perhizini simgeleyen çile, Hz. Ali'nin kırklar meclisinin sâkisi kabul edilmesi, dünyayı tedvîr eden ermişlerin sayısının kırk oluşu ve buradan türeyen "kırklara karışmak" deyimini, Bektaşilik'teki kırklar meydanı, kırklar şerbeti, kırk budak ve kırk makam, insan hamurunun kırk gün boyunca rahmet yağmurlarınca yıkandığı vb. hususlar bunlar arasında sayılabilir.

Bazı rivayetler dolayısıyla inançlara yansımış başka telakkiler de mevcuttur: Mehdi kırk yaşında hurûc edip kırk yıl dünyada kalacak; kıyamet gününde göklerden fıskıracak bir duman arzı kırk gün kaplayacak; sûr ve kıyametin dehşeti kırk yıl devam edecek; günahkârlar cehennemdeki akrep ve yılanların zehrini kırk yıl hissedecek ve Mâlik onlara kırk yıl cevap vermeyecektir. Ölen birinin ardından kırk gün Kur'an okunup kırkıncı gün dua yapılır; yenilen haram lokma da kırk gün bedenden çıkmaz.

Kırk rakamının eski Türk kültüründe önemli bir yeri vardır. Kırgız (Kırk Kız) efsanesinden itibaren Türk destan ve masallarında kırk ve kırklar motifi önemli bir yer tutar. Orta Asya kökenli destanlarda yiğitlerin yanında kırk er, hatunların çevresinde kırk kız bulunduğu bilinmektedir (İnan, s. 238-240). Kırk vezir ve kırk harâmiler gibi halk hikâyelerinde, Kırkçeşme, Kırkanbar, Kırkgöz, Kırkpınar, Kırklareli gibi yer adlarında ve "kırkı çık-

mak, kırklamak, kırk oruç, kırk kurban, kırk gün kırk gece" gibi sosyal hayatı ilgilendiren alanlarda Türk geleneğini zenginleştiren kırk rakamı Türk atasözleri ve deyimlerinde de sıkça anılır. "Acı kahvenin kırk yıl hatırı vardır; kırkıdan sonra azanı tenesir paklar; kırk kurda bir aslan ne yapsın; kırk derviş bir kilime sığar ama iki sultan bir iklime sığmaz; birisine kırk gün deli dersin deli olur" gibi atasözleriyle "kırklara karışmak, kırk deveye bir eşek, kırk gün günahkâr bir gün tövbe-kâr, kırk serçeden bir börek, kırk yılın başı, kırkı on paraya" gibi deyimler bu türdendir.

İran kültüründe de kırk rakamı benzer şekillerde sıkça kullanılmış ve çihil (kırk) kelimesinden türeyen pek çok kavram ortaya çıkmıştır: Çihil menâr (kırk minare), çihil sütun, çihil-ten (çiltten, ricâlû'l-gayb), çihil vezir, çihil duhterân (kırk kız), çihil çe-rağ (kırk meşale), çihil sâl (kırk yıl) vb.

Kırk rakamı Yakındoğu coğrafyasında benzer kullanımlarda yer alır. Bedeviler, kırk gün kabilenin düşmanlarıyla uğraşan bir kimsenin kırkıncı gün onlardan biri olacağını, Pakistan'ın Sind eyaletinde bir kadını kendisine âşık etmek isteyen kişinin onun adını özel bir ağacın yapraklarına kırk gün yazmasının yeterli olacağını, çocuğu olmayan kadınların ramazanının son cumasında cemaatten kırk kişinin Fâtîha sûresini bir kâğıda yazdırmaları, ulucaminin kubbesi altında kırk gün sabah namazı kılanın Hızır'ı göreceği (bu geleneğin bir varyantı İstanbul'da Ayasofya Kubbesi için geçerli kabul edilir), Habeşistan'da mavi gözlü bir çocuğun kırk gün siyahî bir kadın tarafından emzirilmesiyle gözlerinin siyaha döneceği ve Uzakoğu meditasyonunda kırk günlük tecrübenin önemli yer tutması gibi inanışlar bunlar arasında sayılabilir.

İslâm kültüründe bazı kitapların kırk bölüm halinde düzenlenmesi (meselâ İmam Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'i) ve masallarda kırk durak veya kırkıncı kapının bir mutlu son oluşu, arınmanın kırk gün sürmesi gibi hususlar bu sayının bir olgunluk ve tamlik ifadesi için kullanıldığını gösterir. Bunlardan başka Orta Amerika yerlileri, Afrika ve Altay kavimleri, Budistler ve özellikle Mısır, İbrânî, Arap, Bâbil, Ârâmî, İsrail gibi Sâmi kavimlerinden itibaren Ortadoğu coğrafyasında dinler tarihi, folklor ve edebiyata yansımış olan kırk rakamı diğer sayılar içinde en çok kullanılan ve kutsallık atfedilen sayı olmuştur.

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "rb'a" md.; Okçuzâde Mehmed Şâhî, *en-Nazmü'l-mübîn fi'l-âgât'il-erbâin*, İstanbul 1311, tür.yer.; Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, İstanbul 1954, s. 8-17; a.mlf., "İslâmiyet'te 40 Adedi Hakkında", *TDED*, IV/3 (1951), s. 265-273; J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris 1974, IV, 70-71; Abdülkadir Gölpınarlı, *Tasavvufun Dillimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977, s. 200-202; Abdülkadir İnan, *Makaleler ve İncelemeler*, Ankara 1987, s. 238-240; A. Schimmel, *Sayıların Esrarı* (trc. Mehmed Temelli), İstanbul 1997, s. 250-257; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, İstanbul 2000, s. 240; E. Mahler, "Das Himmelsjahr als Grundelement der altorientalischen Chronologie", *ZDMG*, LX (1906), s. 825-838; Kerim Yund, "Türk Dilinde 40", *TD*, II/23 (1953), s. 749-752; Pakalın, II, 269-270.



İSKENDER PALA

KIRK HADİS

Çeşitli konulara dair kırk hadisi ihtiva eden eserlerin ortak adı.

Arapça'da *erbaûn hadîs*, Farsça'da *çihil hadîs*, Türkçe'de *kırk hadis* diye anılan kitap türü, II. (VIII.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmış olup konuyla ilgili derleme faaliyeti, "Ümmetimin dinî işlerine dair kırk hadis derleyen kimseyi Allah Teâlâ fakihler ve âlimler topluluğu arasında diriltir" mealindeki zayıf bir hadise dayanmaktadır. Hadisin çoğu rivayeti "men hafiza alâ ümmeti", bazısı "men hamele min ümmeti" veya "men tealleme erbaîne hadîsen" diye başlamakta, "dinî işlerine dair", "sünnete (veya benim sünnetime) dair" ifadeleriyle bu hadislerin niteliğine açıklık kazandırılmaktadır (İbn Abdülber en-Nemerî, I, 192-199; Münâvî, VI, 119). Kırk hadis nakliyle ilgili rivayetler Hz. Ali, Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Ebû'd-Derdâ, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas, Enes b. Mâlik, Ebû Hüreyre, Ebû Ümâme, Câbir b. Semüre, Abdullah b. Amr b. Âs ve Ebû Saîd el-Hudrî'ye nisbet edilmektedir (rivayetlerin değerlendirilmesi için bk. İbn Asâkir, s. 9-33; İbnü'l-Cevzî, I, 119-129). Bu rivayetin farklı tariklerinde yer alan, kırk hadis derleyerek Allah tarafından fakih olarak yazılma (Hasan b. Süfyân, s. 86), kıyamet gününde fakih ve âlim olarak diriltirilip haşredilme (Râmihürmüzî, s. 173; Âcurrî, s. 134-135; İbn Abdülber, I, 192-194, 198), Resûl-i Ekrem'in şefaatine nâil olma (Hasan b. Süfyân, s. 86; İbn Adî, I, 324; İbn Abdülber en-Nemerî, I, 193, 196-197), cennet kapılarının hangisinden isterse ondan

girme (Ebû Nuaym, IV, 189) ve âlimler zümresinde yazılıp şehidler zümresinde haşredilme (İbnü'l-Cevzî, I, 124) ümidi birçok âlimi kırk hadis kaleme almaya sevk etmiş; kırk hadis yazma geleneği yerleştikten sonraki dönemlerde de sırf bu geleneği devam ettirmek, okuyanların duasını almak, sevap kazanmak veya bir hastalıktan kurtulmak için bu yönde eser verenler olmuştur. Ahmed b. Hanbel, metni halk arasında meşhur olmakla beraber bu rivayetin sahih bir isnadının bulunmadığını söylemiş, İbn Hacer el-Askânî hadisin tariklerini tesbit etmek üzere bir çalışma yaptığını, fakat bütün senedlerinde hadisin sıhhatini zedeleyen kusurlar bulunduğunu belirtmiştir (*Telhişü'l-habîr*, III, 207-208). Kırk hadis derleyenlerin çoğu, İbnü'l-Cevzî'nin ileri sürdüğü gibi hadislerin illetlerini bilecek bir kültüre sahip olmasalar bile (*el-İlâlu'l-mütenâhiye*, I, 129) muhtemelen bir konuda nakledilen birçok zayıf rivayetin, o bahsi güçlendireceği düşüncesini benimsemiş veya Nevevî gibi daha farklı bir gerekçeye dayanmıştır. Nevevî, tarikleri çok olsa da hadis hâfızlarının bu konudaki hadisin zayıf olduğunda ittifak ettiklerini belirtmiş, kendisi kırk hadisini derlerken bu hadise değil, "Resûlullah'tan duyduklarını iyice öğrenip onu duymayanlara aynen nakledenlerin, Allah yüzünü ak etsin" diye dua ettiği hadise ve benzeri rivayetlere dayandığını söylemiştir (*el-Erba'ûn*, s. 7).

Mahiyeti hakkında bilgi bulunmayan ilk kırk hadisi Abdullah b. Mübarek kaleme almış, ardından Muhammed b. Eslem et-Tûsî *el-Erba'ûn*'unu bablara göre tasnif etmiş (Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 101, vr. 93-106), daha sonra Hasan b. Süfyân (*Kitâbü'l-Erba'in*, nşr. Muhammed b. Nâsır el-Acemî, Beyrut 1414/1993), Âcurrî (*Kitâbü'l-Erba'ine hadîsen*, nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Küveyt 1408/1987; nşr. Mecdî Fethî es-Seyyid, Tanta 1411/1990), İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî (*el-Erba'ûn*, Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 81, vr. 136-154), Dârekutnî (*Kitâb fihî erbe'üne hadîsen min Müsnedi Büreyd b. 'Abdillâh b. Ebî Büreyde*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 541, vr. 136^a-174^b), Hâkim en-Nisâbü'rî, Mâlinî (aş. bk.), Ebû Nuaym el-İsfahânî (aş. bk.), İsmâil b. Abdurrahman es-Sâbü'nî, Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (*el-Erba'üne's-suğrâ*, nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd b. Besyûnî Zağlûl, Beyrut 1407/1987), Ebû Tâhir es-Silefî (*Kitâbü'l-Erba'in el-büldâniyye*, nşr. Muhammed İdrîs Zübeyr, Lahor, ts.), Münzirî (*Er-*

ba'ün hadîş fi'shunâ'i'l-ma'rûf, nşr. Semîr Tâhâ el-Meczûb, Beyrut 1406/1986), Nevevî (aş. bk.) ve İbn Hacer el-Askalânî (aş. bk.) gibi âlimler bu geleneği devam ettirmiş, onların *el-Erba'ün*'ları muhaddisler tarafından çokça okunup rivayet edilmiştir (İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mecma'u'l-müesses*, III, 117-121).

İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî'nin, fıkıhın ana kaidelerinin esasını teşkil eden hadislerden yirmi altısını derleyerek kaleme aldığı *el-Ehâdîşü'l-küllîyye elletî 'aleyhâ medârü'd-dîn* adlı eserine Nevevî'nin on altı hadis ekleyerek kırk iki hadisten meydana getirdiği *el-Erba'ün*'u (Bulak 1294; Kahire 1300) benzerleriyle kıyaslanmayacak derecede şöhrete kavuşmuş, eseri İbn Dakikûl'îd, Teftâzânî, İbn Receb el-Hanbelî, İbnü'l-Mülâkkın, Muhammed b. Ebû Bekir İbn Cemâa, Zekerîyyâ el-Ensârî, İbnü'l-İrâkî, Kemalpaşazâde, İbn Hacer el-Heytemî, Muslihuddîn Mehmed Lâ-rî, Ali el-Kârî, Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, İsmâil Hakkı Bursevî ve İbn Süde gibi âlimler şerhetmiştir (diğer şerh ve hâşiyeleri için bk. *Keşfü'z-zunûn*, I, 59-60; *İzâhu'l-meknûn*, I, 55-56; *el-Fihrisü's-şâmil: el-Hadîş*, s. 129-132). Bu şerhler arasında, İbn Receb el-Hanbelî'nin esere aynı mahiyette sekiz hadis ilâve ederek *Câmi'u'l-ülûm ve'l-hikem fi şerhi hamsîne hadîşen min cevâmî'i'l-kilem* adıyla yaptığı çalışma da büyük ilgi görmüştür (eserin baskıları için bk. *DİA*, XX, 245-246). Nevevî'nin eserinin en güzel Türkçe tercümelerinden birini *Kırk Hadis* adıyla Babanzâde Ahmed Naim yapmıştır (İstanbul 1341). Bu tür eserlerin kırktan fazla hadis ihtiva etmesi onların *el-Erba'ün* diye adlandırılmasına engel teşkil etmemiştir.

Bazı âlimler, müslümanların bilmesinde fayda gördükleri konuları pratik buldukları bu yolla halka ulaştırmak düşüncesiyle kırk veya kırktan fazla rivayeti farklı metotlarla bir araya getirmişler, kimi itikad, âhiret, kimi fıkıh ve ahkâm, kimi zühd, ahlâk ve nefis terbiyesi, zikir ve dua, kimileri de Kur'an sûrelerinin ve ibadetlerin fazileti konularındaki kırk hadisleri derlemişlerdir. Ebû'l-Kâsım Zeyd b. Abdullah el-Hâsimî, Hz. Peygamber'in çeşitli konuşmalarını *Huṭabü'l-erba'in 'an Resûlillâh şallallâhu 'aleyhi ve sellem* adıyla bir araya getirmiş (Ahlwardt, II, 207-208), Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed b. Balaban, hadiste nisbî ulûvûn üç çeşidini ihtiva eden *Cüz' fihî'l-erba'ünü'l-avâli mine'l-muşâfahât ve'l-muvâfakât ve'l-*

ebdâl'ini kaleme almış, Zehebî, *el-Erba'in fi sıfâtî Rabbi'l-âlemîn* adlı kırk hadisinde (nşr. Abdülkâdir b. Muhammed Atâ Süfî, Medine 1413). Allah'ın sıfatlarını ele alarak konuyu âyetlerle, sahâbî ve tâbiîn âlimlerinin görüşleriyle açıklamıştır. Osmanlı âlimlerinden Hanîf İbrâhîm Efendi'nin iki kelimelik hadislerden derlediği *Erba'üne hadîşen bi-lafzateyn*'i de (*Erba'üne hadîşen min levâmî'i'l-kelim* [Nuruosmaniye Ktp., nr. 48/4; Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 311/4; İÜ Ktp., AY, nr. 3454/12]) konunun değişik bir türüdür.

Bazı müellifler kırk hadis çalışmalarında kutsî hadisleri öne çıkarmış, dört ayrı kırk hadis kaleme aldığı belirtilen Cemâîlî bu konuda *Kitâbü'l-Erba'in min kelâmi rabbi'l-âlemîn* (Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, XXI, 447), İbn Dakikûl'îd, günümüze ulaşmış olmadığı bilinmeyen *el-Erba'ün fi'r-rivâye 'an rabbi'l-âlemîn*, Ali el-Kârî, güvenilir hadislerden derlediği *el-Ehâdîşü'l-kudsîyye ve'l-kelimâtü'l-ünsîyye (el-Ehâdîşü'l-kudsîyyetü'l-erba'îniyye)* (İstanbul 1316, Aksekili Köse Mehmed Efendi tarafından yapılan hâşiyesiyle birlikte; Halep 1927, *Mişkâtü'l-envâr*'ın arkasında; trc. Hasan Hüsnü Erdem, Ankara 1952; trc. Harun Ünal, İstanbul 1983 [*Kırk Kudsî Hadîs*]), Muhammed Abdür-raûf el-Münâvî, *el-İthâfâtü's-seniyye bi'l-ehâdîşü'l-kudsîyye ve el-Metâlibü'l-âliyye fi'l-ed'iyeti'z-zehîyyeti'l-muhteteme* (Haydarâbâd 1323) adlı eserlerini kaleme almışlardır.

Müteahhir dönemlerdeki bazı muhaddisler âlî isnadlı rivayetlerle kırk hadis derlemişlerdir. Kelâî'nin *el-Erba'üne's-sübâ'iyye* (bu eser müellifin *es-Sübâ'iyyâtü'l-muḥarrece min ehâdîşî Ebî 'Alî eş-Şade'fî'si* olmalıdır), Abdülmü'min b. Halef ed-Dimyâtî'nin dokuz râvîli *Kitâbü'l-Erba'ine'l-ebdâlî't-tüsâ'iyyât bi'l-Buḥârî ve Müslim* (Brockelmann, *GAL*, II, 88; *Suppl.*, II, 79), Bedreddin İbn Cemâa'nın *el-Erba'üne hadîşen tūsâ'iyye (el-Erba'üne't-tūsâ'iyyetü'l-isnâd*; bk. *DİA*, XIX, 390), Zeynüddin el-İrâkî'nin *Kütüb-i Sitte* de yer almayan sahih, hasen ve garîb derecelerindeki on râvîli kırk rivayeti bir araya getirdiği *Kitâbü'l-Erba'in el-üşâriyye* (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr, Beyrut 1413/1992, s. 101-235; eser, Affüddin Ebû'l-Ferec Muhammed b. Abdurrahman el-Mukrî'nin *Kitâbü'l-Erba'in fi'l-ciḥâd ve'l-mücâhidîn*'i ile birlikte basılmıştır) gibi eserleri bu türün örnekleridir. İbn Hacer el-Askalânî de *Şahîḥayn*'da

bulunmakla beraber Müslim'in Buhârî'ye göre bir râvî ile âlî olarak rivayet ettiği kırk hadisi derleyerek *Avâli Müslim: Erbe'üne hadîş muntekât min Şahîḥi Müslim (el-Erbe'üne'l-âliye li-Müslim 'ale'l-Buḥârî fi Şahîḥayhimâ)* adlı eserini meydana getirmiştir (nşr. Muhammed el-Meczûb, Tunus 1393/1973; nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985).

Muhaddisler, hadis tahsili için dolaştıkları çeşitli kültür merkezlerinde duyup öğrendikleri hadislerden bu beldelere göre bir seçme yaparak "böldâniyye" adlı kırk hadisler de meydana getirmişlerdir (bk. BÜLDÂNİYYE). Ebû Tâhîr es-Sileffî'nin (ö. 576/1180) kırk ayrı yerdeki kırk hocadan rivayet edilen kırk hadis geleneğini başlattığı kaydedilmektedir (İbn Nukta, s. 177). Onun talebesi Ebû'l-Kâsım İbn Asâkir de buna kırk sahâbîden kırk ayrı konuda rivayet edilme özelliğini ilâve ederek *Kitâbü'l-Erba'ine'l-böldâniyye (Erba'üne hadîşen li-erba'ine şeyḥan min erba'ine beldeten 'an erba'in min erba'in li-erba'in fi erba'in)* adlı eserini meydana getirmiştir (nşr. Mustafa Âşûr, Kahire 1409/1989; nşr. Muhammed Mutî el-Hâfîz, Beyrut - Dimaşk 1413/1992). Kelâî'nin *el-Erba'üne hadîşen 'an erba'ine şeyḥan li-erba'ine mine's-şahâbeti fi erba'ine ma'nâ* adlı eseriyle Hasan b. Muhammed b. Muhammed el-Bekrî'nin hadis tahsili için gittiği 160'tan fazla yerleşim bölgesinin nüfusu kalabalık kırk şehirden derlediği ve kırk tâbiînin kırk sahâbîden rivayet ettiği kırk hadisi de bu türdendir. İbn Hacer el-Askalânî bu türde, oldukça güç bir yöntemle kendisinin semâ yoluyla ve âlî isnadla kırk ayrı hocasından duyduğu, onların da kırk ayrı sahâbîden rivayet ettikleri kırk beş hadisi derlemiş, *el-İmtâ' bi'l-erba'ine'l-mütebâyineti (bi-şartî's-semâ'* adını verdiği kitabına önce âdet olduğu üzere müsel sel bir rivayetle başlamış, ardından aşere-i mübeşşerenin, sonra da alfabetik olarak diğer sahâbîlerin rivayetlerini sıralamış, ayrıca bu hadislerin *Kütüb-i Sitte*'de ve dört mezhep imamının eserlerinde bulunması gibi şartları da gözeterek hadislerin sağlamlık derecesini belirtmiş, ardından hadislerin muhtelif tariklerinden sadece birini zikretmek suretiyle eserini ihtisar etmiştir (nşr. Selâhaddîn Makbûl Ahmed, Küveyt 1408/1998; nşr. Muhammed Şekûr el-Meyâdîni, Devha 1409/1989; Mecdî es-Seyyid İbrâhîm, Kahire, ts., nşr. Ebû Abdullah Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, Beyrut 1418/1997). Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Abdülvâhid el-Gâfîkî el-Mellâhî'nin de gü-

nümûze ulaşip ulaşmadığı bilinmeyen kırk hadisinde bu türden oldukça zor ve karmaşık bir yöntemi denediği anlaşılmaktadır (Abdülhay el-Kettânî, I, 110-111). Abdülatîf el-Bağdâdî'nin *Kitâbü'l-Erba'în et-Tıbbiyye el-Müstahrece min Süne-ni İbn Mâce* ve *Şerhuhâ* adlı eseri bulunmaktadır (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1405/1985). İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî'nin başta *Kütüb-i Sitte* ve dört mezhep imamı ile Tayâlîsî, Abd b. Humeyd ve Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî gibi tanınmış kırk muhaddisin *Şa-hîh*, *el-Müsned* ve *el-Muvatta'* gibi kırk ayrı kitabından birer hadis almak suretiyle derlediği *'İkdü'l-cevheri's-semîn* adlı eserini Cemâleddin el-Kâsımî *el-Faz-lû'l-mübîn 'alâ 'İkdî'l-cevheri's-semîn* adıyla şerhetmiştir (nşr. Âsim Behcet el-Baytâr, Beyrut 1403/1983).

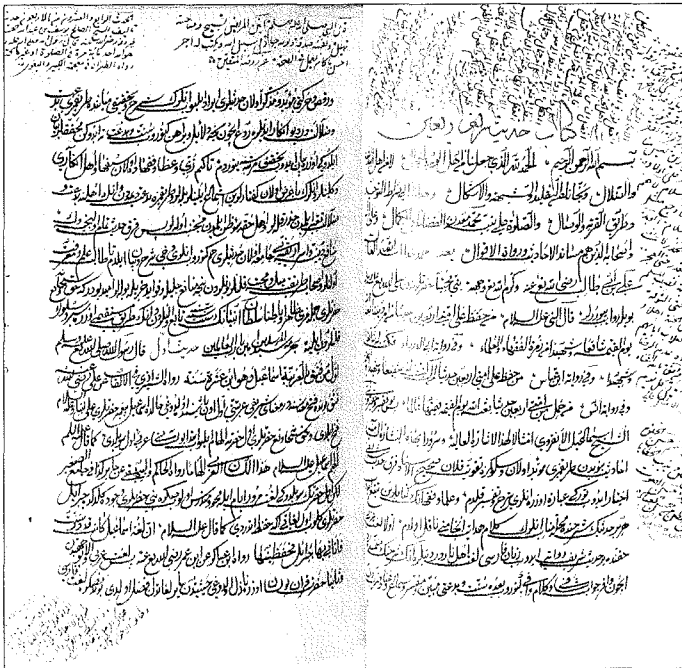
Sûfimeşrep bazı âlimler de genellikle tasavvufî mahiyette kırk hadis derlemişlerdir. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'nin *Kitâbü'l-Erba'în fi ahlâ-kı's-şüfiyye'si* (Dârü'l-kütübî'z-Zâhiriyye, Mecmua, nr. 27, vr. 143-146), Mâlinî'nin kırk sûfiden derlediği *Kitâbü'l-Erba'în fi şüyûhi's-şüfiyye* adlı eseri (Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, s. 302-325; Sezgin, II, 674), Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin tasavvuf ehlinin ahlâk ve davranışlarına esas teşkil eden *Kitâbü'l-Erba'în 'alâ mezhebi'l-mütehaqqikîn mine's-şüfiyye'si* (nşr. Bedr Abdullah el-Bedr, Beyrut 1414/1993), Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *el-Erba'ûn* (Süleymaniye Ktp., Fâ-

ti, nr. 532, vr. 66^b-70^a) ve *el-Erba'ûne't-tivâl'i* (Süleymaniye Ktp., İzmirli, nr. 3690/9), yine onun 101 kutsî rivayeti ihtiva eden *Mişkâtü'l-envâr'ı* (*fimâ ruviye 'anillâhi sühbânehû mine'l-aşbâr*, [trc. Mehmet Demirci, NurlarHazinesi, İstanbul 1990]), Sadreddin Konevî'nin yirmi dokuz hadisi içeren *Şerhu hadîsi erba'în'i* (nşr. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul 1990), Somuncu Baba'nın tasavvufî yönü bulunmayan güvenilir rivayetlerden bir araya getirdiği *Tuḥfetü'l-iḥvân'ı* (trc. M. Şeyhmus Alkaç [baskı yeri ve tarihi yok]), Cemâl-i Halvetî'nin derlediği hadisleri tasavvufî bir üslûpla kısaca şerh ve te'vil ettiği *el-Eḥâdisü'l-kudsiyye ve'l-âşârü'l-Muştafaviyye'si* (*Şerhu erba'îne hadîşen kudsiyyen, Şerhu eḥâdisi erba'în el-kudsiyye* [Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 314/1, vr 1^b-10^b, nr. 1683/6, 1694/21; Lâleli nr. 3669/4, 3733/9]), *Meşnevî şârihi* Ankaravî İsmâil Rusûhî'nin tasavvufî mahiyette gördüğü kırk hadisi yorumladığı *Şerhu hadîsi erba'în'i* (Süleymaniye Ktp., Antalya-Tekelioğlu, nr. 148) bu türün örnekleridir.

Hadis uydurmakla tanınıp bunu sevap kazanmak için yaptığını itiraf eden Meysera b. Abdürabbih el-Fârisî Kazvinî'nin faziletine dair kırk hadis uydurmuştur (İbn Ebû Hâtim, VIII, 254). Muhaddis ve kadı İbn Ved'ân tarafından rivayet edildiği için ona nisbet edilen uydurma rivayetlerle dolu *el-Erba'ûne'l-Ved'âniyye*'nin Hz. Peygamber'in zühd ve ahlâka dair konuşmalarından derlendiği iddia edilmekte,

bu sebeple *Ḥuṭabü'l-erba'în* (*Erba'ûne ḥadîş fi ḥuṭab ve'l-mev'îza*) diye de anılmaktadır (nşr. Ali Hasan Ali Abdülhamîd, Beyrut 1407/1987; geniş bilgi için bk. *DİA*, XX, 440-441). Hadis rivayetinde yalancılığı ile tanınan Ebû'l-Hayr Zeyd b. Rifâa el-Hâşimî, *el-Erba'ûne'l-Ved'âniyye*'den derlediği rivayetlerle çoğu "eyyühe'n-nâs" diye başlayan *Erba'ûn*'unu meydana getirmiştir. 632'de (1234) öldüğü halde sahâbî olduğunu ileri sürerek Hz. Peygamber'den sözde hadisler rivayet eden Raten b. Nasr'ın *el-Erba'ûne'r-Reteniyye* (*er-Reteniyât*) adlı kırk hadisi de (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 626) bunlar arasında sayılabilir.

Kırk hadis türünün önemseyip çeşitli konularda ve değişik türde pek çok kırk hadis kaleme alan başka âlimler de vardır. Tüccibî vaaz, kadılık ve değeri, Allah sevgisi, Resûlullah'a salavat getirme konularında muhtelif kırk hadisler meydana getirmiştir (Zehebi, *Tezkiretül-huffâz*, IV, 1395). İbn Hacer el-Askalânî'nin çoğu âlî isnadlı rivayetlerden meydana getirdiği on bir adet kırk hadisi (bunlardan sekizi için bk. *DİA*, XIX, 522-523), Ali el-Kârî'nin (nüshaları için bk. Kettânî, s. 207) ve Süyûtî'nin (Ahmed eş-Şerkavî İkbâl, s. 59-61) çeşitli kırk hadisleri anılabilir. Son devir âlimlerinden Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, Münzirî'nin *et-Terğîb ve't-terhib'i*, Nevvî'nin *Riyâzü's-sâlihîn'i*, Hatîb et-Teb-rizî'nin *Mişkâtü'l-Meşâbih'i*, İbnü'd-Deyba'nın *Teysîrü'l-vuşûl'u* ve Süyûtî'nin *el-Câmi'u's-sagîr'i* gibi eserlerden faydalanarak birincisi kutsî, diğerleri nebevî hadislerden oluşan Allah'a övgü, Kur'an, iman ve İslâm, Allah'ı zikir, dua, Peygamber sevgisi, Peygamber'in şefaati, mucizeleri, ahlâkı, namaz, oruç, zekât, Medine'nin fazileti gibi kırk konuda kırk adet kırk hadis meydana getirmiş ve çalışmasına *el-Erba'îne erba'în min eḥâdisi seyyidi'l-mürselîn* adını vermiştir (Kahire 1372/1952, 2. baskı). Nebhânî bu kırk hadislerden otuz beşini adı geçen kaynaklardan bizzat seçip hazırlayarak, beşini de ünlü muhaddislerin kırk hadislerini aynen ictibas ederek meydana getirmiştir. Bu beş eser Mâlinî'nin tanınmış kırk sûfiden derlediği kırk hadisi, İbn Ved'ân'ın *el-Erba'ûne'l-Ved'âniyye'si*, Münzirî'nin *Erba'ûn*'u (yk. bk.), İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-Erba'ûn fi red'i'l-mücrim 'an sebbi'l-müslim'i*, İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî'nin *'İkdü'l-cevheri's-semîn'i*dir. Ancak 360'tan fazla kırk hadisiyle Şemseddin İbn Tolun'un bu sahada önde geldiği anlaşılmaktadır (Abdülhay el-Ket-



İsmâil
Rusûhî
Ankaravî'nin
Hadis-i Erba'în
Şerh'i'nin
ilk iki sayfası
(Süleymaniye Ktp.,
Resûl-küttâb
Mustafa Efendi,
nr. 1182)

tânî bunlardan bir kısmını zikretmektedir, I, 473-474).

Şii âlimleri de, "Hadislerimizden kırk hadisi kim ezberlerse" (Küleynî, I, 49) veya, "Yâ Ali! Ümmetimden kim kırk hadis ezberlerse", "Taraftarlarımızdan (şîamızdan) kim kırk hadis ezberlerse" gibi ifadelerle başlayan (Hür el-Âmilî, XVIII, 65, 68, 70) yahut Sünnî kaynaklarındaki rivayetleri andıran ve kırk hadis öğrenip nakletmeye teşvik eden, hatta bu kırk hadisi birer birer sayan (İbn Bâbeveyh, s. 541-544) rivayetlerden aldıkları ilhamla Hz. Ali'nin, Hz. Fâtıma'nın, Ehl-i beyt'in, on iki imamin, fakir ve sâlih kişilerin menâkıbı, Resûl-i Ekrem'in Hz. Ali'ye vasiyeti, ayaklara mesh, imâmet, ahkâm, ahlâk ve ilim gibi konularda *Erba'ûn hadîs* veya *Çihil hadîs* adıyla manzum ve mensur pek çok eser meydana getirmiş, bunların bir kısmını şerhetmişlerdir. Bunlar arasında Hz. Ali'nin faziletiyle ilgili olanlar önemli bir yekûn tutmaktadır (Âgâ Büzürg-i Tahrânî, I, 409-434; V, 315). Son devir âlimlerinden Âyetullah Humeynî'nin kırk ayrı konuda seçip şerhettiği oldukça hacimli *el-Erba'ûne hadîsen* adlı eseri de (Beyrut 1416/1996) bu tür çalışmalardandır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hasan b. Süfyan, *Kitâbü'l-Erba'în* (nşr. Muhammed b. Nâsir el-Acemî), Beyrut 1414/1993, s. 86; İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, VIII, 254; Küleynî, *el-Uşûl mine'l-Kâfî* (nşr. Ali Ekber el-Gaffârî), Beyrut 1401, I, 49; Râmhürmüzî, *el-Muhaddisû'l-fâsil* (nşr. M. Accâcel-Hatîb), Beyrut 1391/1971, s. 173-174; Âcurrî, *Kitâbü'l-Erba'îne hadîsen* (nşr. Bedr b. Abdullah el-Bedr), Küveyt 1408/1987, s. 134-135; İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 324; İbn Bâbeveyh, *el-Hîşâl*, Kum 1403, s. 541-544; Ebû Nuaym, *Hilye*, IV, 189; İbn Abdülber en-Nemerî, *Câmi'ü beyânî'l-ilm* (nşr. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî), Demmâm 1414/1994, I, 192-199; İbn Asâkir, *el-Erba'ûn fi'l-haşşî 'ale'l-cihâd* (nşr. Abdullah b. Yûsuf), Küveyt 1404/1984, s. 9-33; İbnü'l-Cevzî, *el-İlelû'l-mütenâhiye fi'l-eḥādîş-i'l-vâhiye* (nşr. Halîl Meys), Beyrut 1413/1983, I, 119-129; İbn Nukta, *el-Takyîd li-ma'rîfeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd* (nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrut 1408/1988, s. 177; Nevevî, *el-Erba'ûn* (nşr. Hâşim b. Muhammed eş-Şehhât eş-Şerkâvî), Kahire 1359/1940, s. 6-11; Zehebî, *Tezkiretû'l-huffâz*, IV, 1394; a.mlf., *A'lâmü'n-nübela'*, XXI, 447; XXIII, 328; İbn Hacer el-Askalânî, *Telḥîşü'l-habîr* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1419/1998, III, 207-208; a.mlf., *el-Mecma'u'l-mû'es-ses li'l-Mu'cemi'l-müfrehes* (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşîlî), Beyrut 1415/1994, III, 117-121 (fihrist); Münâvî, *Feyzû'l-kadîr*, VI, 119; *Keşfü'z-zunûn*, I, 52-61; II, 1036-1039; Rûdânî, *Şilatû'l-halef bi-mevsûlî's-selef* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1408/1988, s. 72-92; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ', I, 33; II, 340-341; Hür el-Âmilî, Vesâ'ilü's-Şî'a* (nşr. Muhammed er-Râzî), Beyrut 1412/1991, XVIII, 65, 68, 70; Ahlwardt, *Verzeichnıs*, II, 206-246; Kettânî, *er-Risâletü'l-*

müstetrafe (Özbek), s. 193-212; Abdülhay el-Kettânî, *Fihrisü'l-feḥâris*, I, 110-112, 473-474; II, 884-885; Brockelmann, *GAL*, II, 88; *Suppl.*, I, 626; II, 79; *İzâhu'l-meknûn*, I, 53-56; Yûsuf b. İsmâil en-Nebhânî, *Mecmû'u'l-Erba'îne erba'in min eḥādîşi seyyidi'l-mürselin*, Kahire 1372/1952; Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, İstanbul 1954; M. Tayyib Okçu, *Bazı Hadis Meseleleri Üzerinde Tetkikler*, İstanbul 1959, s. 160-166; Sezgin, *GAS*, II, 674; Ahmed eş-Şerkâvî İkbâl, *Mektebetü'l-Celâl es-Süyûḫî*, Rabat 1397/1977, s. 59-61; *A'yânü's-Şî'a*, I, 148; Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zer'â ilâ teşânîfi's-Şî'a*, Beyrut 1403/1983, I, 409-434; V, 315; Südd b. Abdullah Füneysan, *el-Erba'ûne'l-büldâniyye fi'l-eḥādîş-i'n-Necdiyye*, Riyad, ts. (Mektebetü'r-Rüşd), s. 5-36; *el-Fihrisü's-şâmil: el-Hadîş* (nşr. el-Mecmau'l-meleki), Amman 1991; Selahattin Yıldırım, *Osmanlı'da Kırk Hadis Çalışmaları-I*, İstanbul 2000; Eric F. F. Bishop, "Form-Criticism and the Forty-Two Traditions of an-Navavî", *MW*, XXX (1940), s. 253-261; Fikrî Yâsîn, "Cem'ü'l-erba'îniyyât fi'l-hadîş", *ME*, XX (1949), 215-220; Khalid Alavi, "The Concept of Arba'in and its Basis in the Islamic Tradition", *IS*, XXII/3, (1983), s. 71-93; Adnan Karaismailoğlu, "Hüseyn Vâiz-i Kâşîfî", a.e., XIX, 17-18; "Erba'in", *DMBİ*, VII, 430-431.



M. YAŞAR KANDEMİR

□ TÜRK EDEBİYATI. İlk örnekleri basit derlemeler halinde II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan kırk hadisler bir yönüyle dinî, diğer bir yönüyle edebî, ahlâkî ve içtimai özelliklere sahip olduğundan zamanla İslâm edebiyat ve tefekkürünün temel türlerinden biri haline gelmiştir. Arap edebiyatında ilk örneği Abdullah b. Mübârek'in *Erba'ûn hadîş* ile görülen bu tür uzun süre başladığı gibi mensur olarak kaleme alınmış, İran ve Türk edebiyatlarında önce nazım-nesir karışık telif edilmiş ve giderek tamamen manzum kırk hadisler ortaya çıkmıştır. Arap edebiyatında manzum kırk hadislerin daha az bulunmasının en önemli sebebi ediplerden ziyade ulemâ ve meşâyih tarafından kaleme alınması, edebî bir üslûptan çok ilmi ve telkinî bir amaç güdülmesi olmuştur. İran edebiyatında bütünüyle manzum olan kırk hadisler nazım-nesir karışık örneklerle göre oldukça fazladır. Bunun sebebi İranlı edip ve şairlerin de bu türe ilgi göstermiş olmasıdır. Türkçe'de ise ilmiye sınıfına mensup olanlar daha ziyade Arapça, şairler Farsça kırk hadis tertip etmiş, bazan da bunları aynen tercüme etmişlerdir. Arap dilinde tamamen manzum kırk hadislerle rastlanmakla beraber Farsça ve özellikle Türkçe'de manzum kırk hadisler önemli bir yer tutar. Müslüman milletlerin hiçbirinde Türkçe'de olduğu kadar manzum kırk hadis yazılmamıştır. Ali Şir

Nevâî'den Fuzûlî ve Nâbî'ye kadar birçok Türk şairi Câmî'nin kaleme aldığı kırk hadisin kıtalar halinde tercümesini yapmıştır. Hâzinî ve Hâkânî Mehmed Bey gibi güçlü şairlerin tercümeleri ise mesnevi şeklindedir.

Muhteva bakımından yalnız hadis metinlerinden oluşanların yanı sıra kısa açıklamalarla yetinilen veya tercüme ve şerhlerin yer aldığı kırk hadisler de önemli bir yekûn tutmaktadır. Kırk hadis tercümelerinin bir kısmı âyet ve hadislerle, öğüt ve hikâyelerle desteklenmiştir. Yalnız hadîs-i kudsilardan oluşanları yanında Hz. Peygamber'in hutbelerinden, aynı râvinin rivayetlerinden veya aynı konuda seçilen kırk hadisler bulunduğu gibi yedi, on vb. bazı rakamlarla ilgili hadislerden yahut noktasız harflerden seçilenler de vardır. Muhtevası çeşitli olan kırk hadislerin çoğunu Kur'an'ın faziletleri, İslâm'ın şartları, zühd ve takvâ, dünyevî meşgaleler, ilim ve âlim, siyaset ve hukuk, içtimai ve ahlâkî hayat, bir kavim, bölge veya şehrin fazileti, tıp, hüsn-i hat gibi ilim ve sanat dallarıyla ilgili konular oluşturmuştur.

Türk edebiyatında siyer, hilye, mevlid, maktel gibi dinî türler içerisinde en fazla işlenen tür kırk hadistir. Arapça'da 250'nin üstünde, Farsça'da elliye yakın kırk hadis olduğu tesbit edilmiştir. Osmanlı toplumunda her seviyedeki insana hitap eden kırk hadislerin sayıca diğer milletlerinkinden fazla oluşu ve nazım dilinin üstün estetik özelliklerle zenginleşmesi bu eserlerin yüzyıllarca büyük ilgi görmesinin sonucudur. Türk yazar ve şairleri Arapça bir kısa metni nazım diline aktarırken tercüme güçlerini olduğu kadar ana dillerindeki ustalıklarını da gösterme imkânı bulmuşlardır. Böylece zengin bir dinî edebiyat türü ortaya çıkmış ve gelişmiştir. Türkler'in kırk hadis türündeki çalışmalarının bir kısmı sadece hadis metinlerini derleme şeklinde olmuştur. Bunların çoğu din eğitimi ve öğretimiyle ilgilidir. Cemâleddin Aksarâyî, Kemalpaşazâde, Lutfi Paşa, Taşköprizâde, Bursalı İsmail Hakkı gibi âlimlerin kırk hadisleri bu derlemelere örnektir. İdrîs-i Bitlisî, Uzun Firdevsî, Özbek Veliyyüddin Abdülveli gibi şahsiyetler ise Türk oldukları halde Farsça kırk hadis tercümeleri yazmışlardır. Türkçe kırk hadisler genellikle hadisin metni, tercümesi, bazan da kısa izahı şeklinde düzenlenmiş, tercüme ve izah bölümleri tamamen mensur olan az sayıdaki kırk hadis dışında daha çok manzum olarak kaleme alınmıştır. Bazı kırk hadislerde râvî senedi de yer almıştır. Türk edebiyatın-

daki kırk hadisler şekil bakımından mensur, manzum ve mensur-manzum olmak üzere yazılmıştır. Az sayıdaki mensur kırk hadislerin bir kısmı hem tercüme hem şerhten oluşur. Çoğu kıta nazım şekliyle yapılan manzum tercümelerde hadisin metni kıtanın önünde veya sonunda verilir. Bazılarında bir kıta içinde hem tercüme hem metin beraberce verilmiştir. Bu durumda hadis metninin vezni bozmayacak bir şekilde yerleştirilmesi gerekmektedir (Aksoy, *Mustafa Âli'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri*, s. 3, 45-53, 59-68).

Türkçe'de ilk kırk hadis tercümesi, 759'da (1358) kaleme alınan Mahmûd b. Ali'nin her biri on hadisten oluşan dört babdan müteşekkil *Nehcü'l-İerâdis*'idir. Filoloji bakımından büyük önem taşıyan eserin beş yazma nüshası tesbit edilmiş, bunlardan Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın (Yenicami, nr. 879) bir önsözle birlikte tıpkı basımı yapılmıştır (J. Eckmann, Ankara 1956; ayrıca bk. NEHCÜ'İ-FERÂDİS).

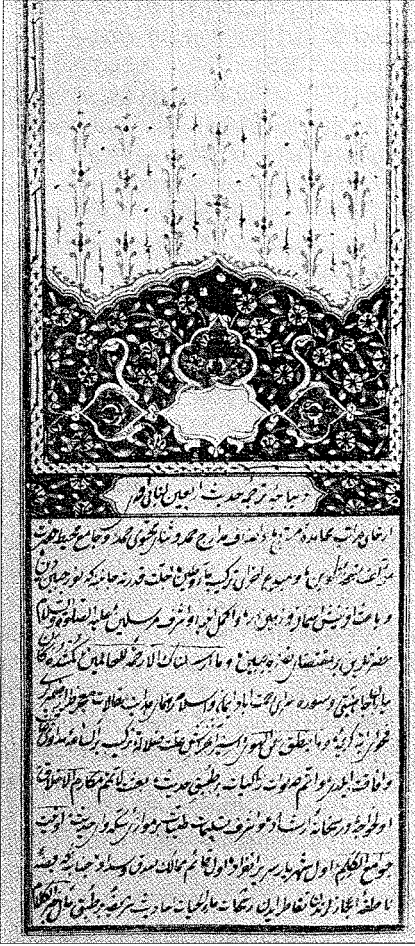
XV. yüzyılda Kemal Ümmî'nin *Kırk Armağan*'ı bu türün orijinal örneklerinden biridir. Bu yüzyılda tercüme edilen diğer bir kırk hadis de Nevâî'ye aittir. Câmî'nin *Çihil Hadis* adlı eserinden aynı adla ve dörder mısralık kıtalar halinde 886'da (1481) çevrilen eser Necip Âsim Yazıksız tarafından "Erbaîn Hadis Tercümeleri" başlığı altında yayımlanmıştır (MTM, nr. 4 [1331], s. 149-155).

XVI. yüzyıl, bu türdeki eserlerin hem halkın hem aydınların ilgisine mazhar olması sonucunda yalnız Türkçe ile değil Arapça ve Farsça ile de öncekilere göre daha çok kırk hadis kaleme alınan bir dönemdir. Hâzinî'nin manzum *Şerh-i Hadis-i Erbaîn*'i türün bu yüzyıldaki önemli örneklerinden biridir. İsmail Saib Sencer yazmaları ile (DTCF Ktp., nr. 738) Bursa Eski Yazma ve Basma Eserler Kütüphanesi'nde (Orhan Gazi, nr. 328 [yeni nr. 85]) iki nüshası bulunan eser 3800 beyit olup 930 (1524) yılında aruzun "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbıyla ve mesnevi nazım biçimiyle yazılmıştır; nazım tekniği ve tercüme bakımından oldukça başarılıdır. XVI. yüzyılda kırk hadis tercümesi yapan bir diğer isim de Usûlî'dir. Divanının baş tarafında "Manzûme-i Hadîs-i Erbaîn" adıyla yer alan manzum kıtalarda seksen hadis tercüme edilmiştir. Türk ve İran edebiyatında 80 (2 × 40) veya 120 (3 × 40) hadisi nazma çekenler yahut 100 hadisi kırk hadis niyetine tercüme ve şerheden-

ler de görülmekte ve Usûlî bunlar arasında yer almaktadır. Genellikle Türk ve İran şairleri kıtalarla tercüme ve şerhettikleri kırk hadislerde "feilâtün mefâilün feilün" veznini tercih ettikleri halde Usûlî, "fâilâtün fâilâtün fâilâtün fâilün" veznini kullanmıştır. XVI. yüzyılda kırk hadis tercümesi yapan diğer şahsiyetler şöyle sıralanabilir: Emîr Muhaddis Mukaddes'in çevirisi 951'de (1544) yazılmış, *Hadis-i Erbaîn-i Kudsi* adıyla iki formalık bir eserdir. Bozuk bir Türkçe ile kaleme alınan bu risâle edebî değerden uzaktır. 960 (1553) tarihli *Melâmî Dede Tercümesi* yirmi sayfa hacminde ve nazım-nesir karışık olup yazarının adı Abdülkerim Hüseyinî'dir. Fuzûlî'nin Molla Câmî'den çevirdiği *Tercüme-i Hadis-i Erbaîn* Türkçe tercümelerin en başarılı örneklerinden biridir. Hadisler, Câmî ve Nevâî'de olduğu gibi kıtalar halinde ve aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla çevrilmiştir. Merdûmî'nin *Tuhfetü'l-İslâm*'ının biri Millet (Manzum, nr. 808), diğeri Hacı Selim Ağa (Kemankeş Emîr Hoca, nr. 222/5) kütüphanelerinde olmak üzere iki nüshası tesbit edilmiştir (Aksoy, *Mustafa Âli'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri*, s. 7). Nevî'nin 977'de (1569) nazmettiği, tek yazması bilinen (Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Emîr Hoca, nr. 50, vr. 5^a-10^a) *Kırk Hadis Tercümesi* bir mecmuanın içinde olup dört bölümden ve her bölüm aynı konuda söylenmiş on hadisten oluşmaktadır. Bu risâlenin mensur mukaddimesi Arapça'dır; hadisler ise aruzun "feilâtün feilâtün feilâtün feilün" kalıbıyla ve kıtalar halinde Türkçe'ye aktarılmıştır. Abdülmecid b. Şeyh Nasûh'un *Arafâtü'l-Ârifin* adını taşıyan kırk hadisi Cemâziyelevvel 978'de (Ekim 1570) yazılmış olup hadislerden sonra konuya uygun hikâyelere de yer verilmiştir. Kemalpaşazâde'nin Arapça olarak açıkladığı *Şerh-i Hadis-i Erbaîn*'inden 979'da (1571) Âşık Nettâî'nin (Âşık Çelebi) yaptığı bu tercüme, mukaddimesi ve dilinin sade oluşu dışında müterciminin şöhretine uygun özelliklere sahip değildir. Eser *Hadis-i Erbaîn Tercümesi* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1316). Selâmî Mustafa Efendi'nin de *Hadis-i Erbaîn Şerhi* adlı bir eseri olduğunu Bursalı Mehmed Tâhir haber vermekle beraber (*Osmanlı Müellifleri*, I, 81) bu risâleye henüz rastlanmamıştır. Ayrıca Mecdî'nin bir kırk hadis tercümesi bulunduğunu Hammer kaydetmiş (*Devlet-i Osmâniyye Tarihi* [trc. Mehmed Atâ], VI, İstanbul 1332, 34. kitap, s. 320, not 7), fakat bunun da herhangi bir nüshası bulunamamıştır. Âli

Mustafa Efendi *Çihil Hadis* olarak adlandırdığı iki ayrı eser kaleme almış, bunlardan ilkinin 1005'te (1597), ikincisini 1005-1008 (1597-1600) yıllarında tamamlamıştır. Bu eserler, Hasan Aksoy tarafından *Mustafa Âli'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri* adıyla yayımlanmıştır (İstanbul 1991). Âli Mustafa, hadisleri aruz kalıplarına uyacak şekilde manzum parçaların içinde zikretmek gibi uygulanması güç yeni bir tarz geliştirmiştir. Ali b. Hacı Mustafa'nın *Amâil-i Fezâil-i Cihâd*'ı Türkçe kırk hadis tercümeleri arasında özel bir yere sahiptir. Tek yazması Raif Yelkenci'de görülen kırk beş varaklık eserin gazilerin hayır duasını almak amacıyla yazıldığı belirtilmektedir. Konusu cihad ağırlıklı olan kitapta Arapça hadis metinleri, bunların nesir halinde Türkçe çevirileri, daha sonra da "fâilâtün fâilâtün fâilün" kalıbı ve mesnevi nazım şekliyle tercümeleri yer almaktadır. Bu yüzyılda iki kırk hadis tercümesi nazmeden şairlerden Fevrî'nin eserlerinden birinin adı *Kühli-Dide-i A'yan*'dır (bk. Aksoy, *MÜLFD*, sy. 13-15 [1997], s. 121-130). Rihletî'nin *Derişlerin Ahvaline Dair Kırk Hadis*'i ile Abdurrahman-ı Câmî'nin *Terceme-i Hadis-i Erbaîn*'inin Türkçe'ye nakli olan risâlesi XVI. yüzyılda kaleme alınan diğer önemli kırk hadis tercümeleridir.

Hâkânî'nin İstanbul ve Anadolu kütüphanelerinde pek çok yazması bulunan hacimli kırk hadis tercümesi XVII. yüzyılda yazılan manzum kırk hadis tercümeleri içinde önemli bir yere sahiptir (bulunan yeni nüshaları için bk. Aksoy, *Mustafa Âli'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri*, s. 8). Aruzun "müfteilün müfteilün fâilün" kalıbıyla yazılan ve bazı kaynaklarda *Miftâh-ı Fütûhât* olarak adlandırılan eseri Hâkânî yedi aylık bir çalışma sonunda Rebîülevvel 1012'de (Ağustos 1603) Resûl-i Ekrem'in doğum gecesinde bitirmiştir. Seyyid Kadri'ye ait olduğu sanılan Süleymaniye Kütüphanesi'nde kayıtlı (Hamidiye, nr. 1055) *Tuhte-i Atebe-i Aliyye* adındaki kırk hadis tercümesinin mütercimi hakkında fazla bilgi yoktur. Feyzî-i Kefevî'nin manzum iki kırk hadisi bulunmaktadır. Kırk kıtadan oluşan birinci tercümede (Manisa İl Halk Ktp., nr. 4480, vr. 200^b-207^b) değişik on beş aruz kalıbı kullanılmıştır. Muhteva bakımından daha değerli bulunan *Ravzatü'l-ubbâd* ise (Millet Ktp., nr. 137; İÜ Ktp., TY, nr. 4097, vr. 100^b-119^b) aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbı ve mesnevi nazım biçimiyle yazılmıştır (a.g.e., s. 8). Taşköprizâde Kemâleddin Mehmed Efendi, I. Ahmed'in



Nâbî'nin Molla Câmi'den çevirdiği *Tercüme-i Hadis-i Erbaîn*'in ilk sayfası (Abdülkadir Karahan özel kitaplığı)

emriyle 1021'de (1612) dört "devha"dan oluşan bir kırk hadis tercümesi kaleme almıştır. Hadisler ve şerhleri daha çok dörder mısra, bazan da ikişer mısra ile "feilâtün mefâilün feilün" vezni kullanılarak tercüme edilmiş, bu kısa çevirileri mensur açıklamalar takip etmiştir. Okçuzâde Mehmed Şâhî'nin *Ahsenü'l-hadis* adlı tercümesinin değişik kütüphanelerde birçok yazmasıyla (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 199; Lala İsmâil, nr. 34; Fâtih, nr. 194) 1311 (1893) ve 1313'te (1895) İstanbul'da yapılmış baskıları vardır. Tanınmış bir Mevlevî ve *Meşnevî* şârihi olan Ankaravî İsmâil Rusûhî ise kırk hadis tercümesinde Mevlevî tarikatındaki âdâb ve erkânı müdafaaya girişmiştir. Bursalı Mehmed Tâhir *Osmanlı Müellifleri*'nde Sehî Mehmed Çelebi'nin manzum bir *Hadis-i Erbaîn Tercümesi* (II, 229), Hibri Ali Efendi'nin bir *Şerh-i Hadis-i Er-*

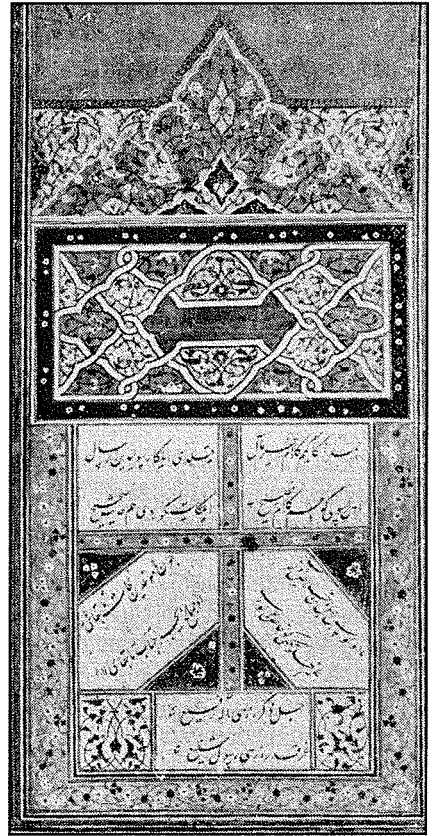
baîn'i (I, 279), Abdülkerim Celvetî'ye ait *Hadis-i Erbaîn fi fezâilî zikrillah* ve *Hadis-i Erbaîn fi fezâilî's-salât ale'n-nebî* adlarında iki kırk hadis tercümesi (I, 124) olduğunu, Süleyman Efendi adında bir zatın da hadis-i erbaîn şerhine hâşiyele yazdığını (I, 231) söylemekle beraber bu eserlerin nüshalarına henüz rastlanmamıştır. Abdurrahman Hibri, Hüseyin Vâiz-i Kâşîfî'nin *Risâletü'l-'aliyye fi'l-ahâdisi'n-nebeviyye*'sini *Riyâzü'l-'ârifîn fi'l-ahâdisi'l-erbaîn* adıyla Türkçe'ye çevirmiştir (İÜ Ktp., TY, nr. 601; Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, nr. 611). Eser eksik olup otuz altıncı hadisin şerhinde kalmıştır. Nâbî de Câmi'nin kırk hadisini Türkçe'ye oldukça başarılı bir şekilde tercüme etmiş ve bu tercüme *Milli Tettebular Mecmuası*'nda neşredilmiştir (nşr. Necip Âsım, II/4 [İstanbul 1331], s. 155 vd.). XVII. yüzyılda bu türde eser yazdığı bilinen son isim, elli bir hadisin yer aldığı *Tercüme-i Hadis-i Hamsîn* adlı kitabıyla (İÜ Ktp., TY, nr. 3758; Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 608/8; bk. Aksoy, *Mustafa Âli'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri*, s. 8) Fethî-i Karamânî'dir.

XVIII. yüzyılın birinci yarısı ve özellikle III. Ahmed dönemi kırk hadis tercümeleri bakımından oldukça zengindir. Abdullah b. Mehmed'in 1115 (1703) yılında III. Ahmed'e ithafen yazdığı *Ahsenü'l-haber*'i tamamen mensurdur (tek nüshası DTCF, İsmail Saib Sencer, nr. 3762'de bulunmaktadır). Hikmetî adlı bir müellifin muhtemelen yine III. Ahmed dönemine ait kırk hadis tercümesi Farsça bazı manzum parçalar dışında mensurdur (Millet Ktp., Reşid Efendi, nr. 135). III. Ahmed devrinin "reis-i şâirân"ı Osmanzâde Ahmed Tâib'in 1120 (1708) yılında kaleme aldığı *Sıhhatâbâd* adlı kırk hadis tercümesi, bir ara hastalanan padişaha iyileşmesi için adanmış bir risâle olup hadisler önce nesir halinde Türkçe'ye çevrilerek açıklanmış, ardından birer kıta ile nazma çekilmiştir (Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 229, 230, 248) Eser Ali Canip (Yöntem) tarafından incelenmiştir (TM, II, 103-129). İshak Hocası Ahmed Efendi'nin 1120'de (1708) tercüme ettiği *Şerh-i Hadis-i Erbaîn*'i tamamen mensurdur. Nevevî *Erbaîn*'inin geniş bir şerhi olup kırk hadis tercümelerinin en önemlilerinden olan Bursalı İsmail Hakkı'nın eseri 1137'de (1725) yazılmış ve üç defa basılmıştır (İstanbul 1253, 1313, 1317). Mütercim bu şerhte her hadisin metnini parça parça ele almış, önce sarf, nahiv, lügat, iştikak gibi yönlerden kelime ve tabirler üzerin-

de durmuş, gerekli gördüğü yerlerde başka âyet ve hadislerle veya müteber kitaplardan misallerle hadisleri şerhetmiştir. Daha çok öğretici mahiyette olan eser edebî yönden zayıftır. Câmi'nin *Terceme-i Hadis-i Erbaîn*'inin Osmanlı edebiyatında tesbit edilen son çevirisini 1146'da (1733) Münif gerçekleştirmiştir. Kıtalarla ve aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yapılan bu tercüme basılmıştır (nşr. Necip Âsım, "Hadis-i Erbaîn Tercümeleri", MTM, sy. 4, [İstanbul 1331], s. 161 vd.). XVIII. yüzyılda Hasan b. Ali, Süleyman Efendi, Vahdeti Osman Efendi, Abdülgaffâr Kırımı, Nüzhet Ömer Efendi ve Turhal Şeyhi Mustafa da kırk hadis tercümesi türünde eserler vermiştir (geniş bilgi için bk. Karahan, *İslâm Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, s. 254-267).

Türkçe kırk hadis tercümelerinde XVIII. yüzyılın ikinci yarısından itibaren görülen duraklama XIX. yüzyılda da devam eder. Bazı başarılı örnekleri bulunsan bile günümüze kadar bu türdeki eserler önceki

Ali Şir Nevâî'nin Molla Câmi'den çevirdiği *Hadis-i Erbaîn Tercümesi*'nin ilk sayfası (Nuruosmaniye Ktp., nr. 4986/1)





Fuzûlî'nin Molla Câmi'den çevirdiği *Tercüme-i Hadis-i Erbaîn*'in ilk sayfası (Süleymaniye Ktp., Hekimoğlu Ali Paşa, nr. 168/1)

yüzyıllardaki verimliliğine ve edebî seviyesine ulaşamamıştır. İstanbullu İsmâil Müfid Efendi tarafından meydana getirildiği bildirilen (*Osmanlı Müellifleri*, I, 243) Câmi'nin tercümesinin çeşitli nüshaları tesbit edilmiştir (Aksoy, *Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri*, s. 9). Hanîf İbrâhîm Efendi, *Sehmü'l-isâbe fî fezâilî'r-remy ve's-sihâm* adlı risâlesinde (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 311/2, müellif hattı) ok atma, yay kullanma vb. konulardaki hadislerin tercümelerine yer vermiştir. Türkçe manzum kırk hadis tercümelerinin en başarılı örneklerinden birini bu yüzyılda Köstendilli Şeyhî kaleme almıştır. Bilinen tek nüshası İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde bulunan eser (TY, nr. 822, vr. 1^b-6^b) yalnız otuz beş hadisle bunların manzum tercümelerinden oluşmaktadır. "Feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yazılan kitapta daha çok din, ahlâk ve sosyal hayatla ilgili hadislerin Arapça metinleri ve kıtalar halinde tercümeleri yer almaktadır. XIX. yüzyılda kırk hadis tercümesi türünde eser veren diğer şahsiyetler Abdullah b. İsmâil (trc. 1818), Hikmet (trc. 1828), Abdülaziz Ahmed Efendi, Sâdık Efendi, Mustafa Cemî

(trc. 1874) ve Hüseyin Remzi'dir (*Tıbb-ı Nebvî*, İstanbul 1309).

XX. yüzyılda ortaya konan başlıca kırk hadis tercümeleri şunlardır: Âlimcan Barudî'nin *Erbaîniyyât-ı Mütesselsile*'nin ikinci kitabı biri kırk iki, diğeri kırk hadisten oluşan iki bölümdür. Hz. Peygamber'den hadis rivayet eden sahâbîlerin hal tercümelerinin de yer aldığı eser, Arapça'ya başlayan talebenin bu dili kolayca öğrenebilmesi amacıyla kaleme alınmıştır. İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*'nde (I, 39) Cebbazâde Mehmed Ârif'in beş ciltlik bir *Hadis-i Erbaîn Şerhi*'nin bulunduğunu kaydeder. Nevevî'nin kırk hadisinin en güzel çevirilerinden biri Babanzâde Ahmed Naim tarafından yapılmıştır (İstanbul 1343/1925). Harput müftüsü Kemâleddin'in basılmamış bir *Hadis-i Erbaîn*'i bulunduğunu yine İbnülemin Mahmud Kemal haber vermektedir (a.g.e., II, 854). Hasan Basri Çantay'ın da her birinde on adet kırk hadis bulunan *Kırk Hadis ve Meâlleri* adlı bir eseri vardır (I-III, İstanbul 1956-1962). Ahmed Hamdi Akseki'nin *Peygamberimizin Vecizeleri* adlı kitabı (İstanbul 1945) otuz beş hadis tercümesinden oluşmakla beraber bu tür içinde değerlendirilebilir. Ahmed Nazım Arıkan'ın *Kırk Hadis-i Şerif*'i (İstanbul 1955), Ahmet Hamdi Kaçar'ın *Ahlâk Öğütleri ve Kırk Hadis-i Şerif* (İzmir 1961), Sadık Yılmaz'ın *İzahlı Kırk Hadis Mealî* (Eskişehir 1962), Halil Gönenç'in İmam Nevevî'den çevirip açıkladığı *Kırk Hadisle İslâm Yolu* (İstanbul 1976), Abdülkadir Karahan'ın *Kırk Hadis-i* (İstanbul 1977), Abdülkadir Akçiçek'in *Hadis-i Erbaîn (Kırk Hadis) -Aslı, Tercümesi, Şerhi-* (İstanbul 1980), Fikri Yavuz'un *Kırk Hadis-i Şerif (Metin ve Meâl)*, (İstanbul 1983), Harun Ünal'ın *Tasavvufî Yorumlarıyla Kırk Hadis* (İstanbul 1984, Sadreddin Konevî'den tercüme), Yusuf Tavassıl'nın *40 Hadis-i Şerif (Meal ve Açıklamaları)* (İstanbul 1987), Durak Pusmaz'ın *Kur'ân-ı Kerim'in Fazileti Hakkında Kırk Hadis* (İstanbul 1988, Ali el-Kârî'den tercüme ve şerh) ve Ali Rıza Temel'in *İnsanlara İyilik Hakkında Kırk Hadis* (İstanbul 1988, Hâfız el-Münzirî'den tercüme ve şerh) adlı eserleri bu türün son örnekleridir.

Bunların dışında dönemleri tesbit edilemeyen ve anonim olan birçok kırk hadis tercümesi de vardır (geniş bilgi için bk. Karahan, *İslam Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, s. 290-309; ayrıca bk. Aksoy, *Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri*, s. 12-15). *İslam Türk Edebiyatında*

Kırk Hadis adlı eserde (s. 278-279) bu gruptan olduğu ileri sürülen İlahî'ye ait kırk hadis aslında Abdullah-ı İlahî'ye (ö. 896/1491) nisbet edilmektedir (Aksoy, *Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri*, s. 5). Selâhattin Yıldırım, *Osmanlıda Kırk Hadis Çalışmaları I* adlı eserinde (İstanbul 2000) konuyu daha çok hadis ilmi açısından incelemiştir.

Türk edebiyatında kırk hadis tercümeleri yanında az sayıda 100 hadis tercümesi de vardır. Latîf Abdüllatif Çelebi'nin (ö. 990/1582) *Subhatü'l-uşşâk*'ı bu türde bir tercümedir. Aruzun "feilâtün mefâilün feilün" kalıbıyla yazılan eserin bir nüshası Nuruosmaniye Kütüphanesi'nde kayıtlıdır (nr. 4897). Türk edebiyatında "gül-i sad-berk" olarak da adlandırılan 100 hadis tercüme ve şerhleri mevcut olduğu halde (bk. GÜL-i SAD-BERK) 1000 hadis türünün örneklerine rastlanmamıştır. Necip Fazıl Kısakürek'in de çeşitli konular altında toplayarak ikişer mısra ile tercüme ettiği *101 Hadis* adlı bir eseri vardır (İstanbul 1951; farklı bir teriple *Esselâm* [İstanbul 1973] içinde, s. 114-127).

BİBLİYOGRAFYA :

Fuzûlî, *Kırk Hadis Tercümesi* (nşr. Abdülkadir Karahan, *Selâmet Mecmuası*, sy. 57, 59, 61, 63, 64, 66, İstanbul 1948 içinde); a.e. (nşr. Kemal Edip Kürkçüoğlu), İstanbul 1951; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 246; Müstakimzâde, *Risâle-i Asâr-ı Adide*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 614; Hammer (Atâ Bey), VI, 320; *Osmanlı Müellifleri*, I, 81, 124, 231, 243, 279; II, 229; Abdullah b. İsmâil, *Hadis-i Erbaîn der Hakk-ı Fezâil-i Tır ü Kemân*, İÜ Ktp., nr. 3826; Hüseyin Remzi, *Tıbb-ı Nebvî*, İstanbul 1309; İbnülemin, *Son Asır Türk Şairleri*, I, 39; II, 854; Ahmed Hamdi Akseki, *Peygamberimizin Vecizeleri*, İstanbul 1945; Abdülkadir Karahan, *Cami'nin Erbaîn'i ve Türkçe Tercümeleri*, İstanbul 1952; a.mlf., *Türk Edebiyatında Arapça'dan Nakledilmiş Kırk Hadis Tercüme ve Şerhleri*, İstanbul 1954; a.mlf., *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, İstanbul 1954 (gözden geçirilmiş ve eklerle zenginleştirilmiş yeni baskı, Ankara 1991); a.mlf., *İman, İbadet, Ahlâk ve Fazilet Konularında Kırk Armağan*, İstanbul 1980; a.mlf., *Kırk Hadis* (Hamit Aytaç hattı, hadislerin Alm., Fr., İng. çevirileri ve tezhipli dördüncü baskı), Ankara 1986; a.mlf., *Kırk Altın Küpe*, İstanbul, ts. (Güneş Gazetesi); a.mlf., "el-Erba'üne hadîsen ve şürûhuha'l-'Arabiyye", *el-Meşrik*, XLVII, Beyrut 1953, s. 764-773; a.mlf., "Aperçu général sur les quarante hadiths dans la littérature islamique", *St.I*, IV (1955), s. 39-55; Hasan Aksoy, *Mustafa Âlî'nin Manzum Kırk Hadis Tercümeleri*, İstanbul 1991, tür.yer.; a.mlf., "Fevri'nin Manzum Kırk Hadis Tercümesi", *MÜİFD*, sy. 13-15 (1997), s. 121-130; Necip Âsım, "Hadis-i Erbaîn Tercümeleri", *MTM*, II/4 (1331), s. 143-165.



ABDÜLKADİR KARAHAN

KIRK HAL

Ashâbü'l-ferâiz denilen
mirastaki belirli pay sahiplerinin
hisseleriyle ilgili değişik durumları
ifade eden terim
(bk. ASHÂBÜ'L-FERÂİZ).

KIRK VEZİR

Doğu-İslâm dünyasının
ortak hikâyeler külliyyatından biri.

Bir çerçeve hikâye ile buna bağlı değişik hikâye ve masallardan oluşan kırk vezir hikâyeleri Doğu edebiyatının hikâyecilik geleneği içinde önemli bir yere sahiptir. Şekil ve muhteva özellikleriyle Hint, İran ve Arap kaynaklarında örneklerine rastlanan kırk vezir hikâyelerinin menşei belli olmamakla beraber çatısını çok eski bir hikâyeler mecmuası olan *Sindbâdnâme*'nin oluşturduğu belirtilmiştir (İA, X, 679).

Türk edebiyatında kırk vezir hikâyelerinin ilk örnekleri XV. yüzyılda görülür. Ahmed-i Mısırî tarafından 850'de (1446) Arapça'dan Türkçe'ye çevrilerek II. Murad'a, Şeyhzâde tarafından bazı eklemelerle yeniden düzenlenip hem II. Murad'a hem de Fâtih Sultan Mehmed'e sunulan kitaplar bunlardandır. Ahmed-i Mısırî ve Şeyhzâde hakkında bugüne kadar herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Hikâyelerin açık saçık bölümler ihtiva etmesi, sade nesir özelliği taşıması ve çerçeve hikâyeye bağlı derleme hikâyelerden oluşması sebebiyle o dönemde başarılı bir sanat eseri olarak kabul edilmeyeceği kaygısıyla Ahmed-i Mısırî ve Şeyhzâde'nin gerçek adlarını gizleyip takma adlar kullandıkları düşünülebilir.

Bazı nüshalarının başında bir de mukaddime bulunan eser yazılış amacını açıklayan şu hikâye ile başlar: Bir gün Gazneli Sultan Mahmud'un meclisinde önceki padişahlardan söz açılır. Vezirler çoğunun adının unutulduğunu söyleyince sultan onlardan kendi adını kıyamete kadar yaşatacak bir yol bulmalarını ister. Tekliflerin hiçbirini beğenmeyen hükümdar yalnız Has Ayas'ın ileri sürdüğü, şahın Firdevsî-i Tûsî'ye *Şâhnâme*'yi kendi adına telif ettirmesi önerisini kabul eder.

Eserin çerçeve hikâyesinin konusu şöyledir: Acem ülkesinin padişahı Şâh-ı Hâfıkayn'a Allah güzel bir oğul verir. Oğluna hendese, hey'et, hikmet gibi bilgileri öğ-

retmesi için bir hoca tayin eden şah, karısı ölünce bir sultanın genç kızıyla evlenir. Saraya gelen genç kadın şehzâdeye âşık olur. Bir gün şehzadenin talihine bakan hocası, kırk gün sürecek bir uğursuzluk dönemi gördüğünden ona bu süre içinde konuşmamasını öğütler. Şah, hiç konuşmayan oğlunun bir derdi olduğunu düşünerek teselli etmesi için genç hatunun onunla ilgilenmesini ister. Hatun, şehzâdeye olan aşkını ve şahı zehirleyip öldürerek ona kavuşmak için yaptığı planı açıklar. Şehzade hiçbir cevap vermez ve onun isteklerini de karşılıksız bırakır. Öfkelenen hatun üstünü başını paralayıp şaha gider, şehzadenin saldırısına uğradığını söyleyerek oğlunu öldürtmesi için onu ikna eder. Şahın bu kararını duyan kırk veziri şehzâdeyi bağışlatmak için her gün sırayla kadınların düzenbaz olduklarını, onlara güvenilmemesi gerektiğini telkin ederken hatun da oğlunu öldürtmesi için kırk gece boyunca ona güvenmenin büyük bir hata olacağını hikâyelerle ispatlamaya çalışır. Kırkıncı gün hocası tehlikenin geçtiğini haber verince şehzade başına gelenleri babasına anlatır. Olup biteni gören câriyelerin de şahitliğiyle oğlunun mâsum olduğu anlaşılır. Saçlarından bir aygırın kuyruğuna bağlanıp çöle salınan hatun parçalanarak ölür. Şah tahtını oğluna bırakır ve ikisi beraberce ölünceye kadar mutlu bir hayat sürerler.

Bu kurgu içinde sabah ve akşam tasvirleri, öğüt bölümleri aracılığıyla çerçeve hikâyeye bağlanan hikâye ve masallar yer almaktadır. Sabah tasvirinden sonra sırası gelen vezir şaha öğüt verip ondan hikâye anlatmak için izin ister; hikâye bitince yine öğüt verir. Bunlardan etkilenen şah oğlunun ölüm cezasını erteler. Akşam tasvirini, hatunun şaha öğütleri ve şahın hikâyeye anlatmak için izin istemesi izler. Hikâyesini bitirince hatun da şaha öğüt verir. Bunun üzerine şah oğlunu öldürteceğini söyler. Pendnâme ve siyasetnâmelerin küçük birer örneğini andıran öğütler, vezirlerin ve hatunun bakış açısıyla baba ve eş olarak bir şahın sorumluluklarıyla ilgilidir.

Eserde vezirler kırk gün, hatun da kırk gece boyunca olmak üzere seksen hikâye anlatılmıştır. Ayrıca öğüt bölümlerinde vezirlerin ya da hatunun iddiasını güçlendirici küçük hikâyeler, Arapça, Farsça ve Türkçe şiirlerle âyetler, hadisler, düşler ve bunların yorumları yer almıştır. Eser, içindeki dini hikâyeler, pey-

gamber kıssaları, gerçek hikâyeler ve hayvan masallarıyla okuyucuyu eğlendirirken öğüt bölümleriyle de dinî-ahlâkî telkinlerde bulunmaktadır. Bir kısım nüshalarda hikâyeler daha kısa veya değişik olup bazılarında ise bütünüyle farklıdır.

Kırk vezir hikâyelerinin Türkiye kütüphanelerinde on üç, yurt dışında elli dokuz olmak üzere aralarında önemli farklar bulunan toplam yetmiş iki nüshası tesbit edilmiştir (Kızıltan, I, s. XVIII-XXII). Bunlardan İstanbul Üniversitesi ile (TY, nr. 7415) Uppsala Üniversitesi (nr. 111) kütüphanelerinde kayıtlı iki nüsha minyatürlüdür (J. Carl Tornberg, *Codices arabici, Persici et Turcici Bibliothecae Regiae Universitatis Upsaliensis*, Uppsala 1849, s. 63). Eser gerek metinlerde gerekse kataloglarda değişik şekillerde adlandırılmıştır: *Erba'in Şabâh u Mesâ', Hikâyât-ı Şâh, Kitâb-ı Kırk Vezir, Kitâb-ı Sindbâd, Kitâb-ı Şâh-ı Hâfıkayn ve Vezirler, Hikâye-i Erba'in Sabâh ve Erba'in Mesâ, Hikâye-i Şâhnâme, Kırk Vezir Kitabı veya Şâhnâme-i Türki, Kırk Vezir-Şâhnâme, Kısasat-ı Vüzerâ-yi Erba'in, Kitâb-ı Vüzerâ-yi Çihil, Maârifü'l-esrâr, Menkıbe-i Kırk Vezir*. İstanbul (1280, 1283, 1285, 1303, 1325, 1326 ve iki defa tarihsiz olarak) ve Mısır'da (1812) basılan eser Kayyûm Nâsirî tarafından Kazan Türkçesi'ne çevrilmiştir (Kazan 1883, 1896).

Kırk vezir hikâyeleri Pétis de la Croix tarafından *L'histoire de la sultane de Perse et des vizirs* adıyla Fransızca'ya çevrilmiştir (Paris 1722). Bu çeviri çerçeve hikâyeye, vezire ait on ve hatuna ait dokuz hikâyeye ihtiva eder. Napolyon'un Mısır seferine katılan M. Belletête, Mısır'dan götürdüğü sanılan bir yazma nüshadan eseri Fransızca'ya tercüme etmiştir. *Contes turcs en langue turque extraits du roman intitulé les Quarante vizirs* (Paris 1812) adlı bu çeviride mukaddime, Sultan Mahmud hikâyesi, çerçeve hikâyeye, yirmisi vezire, yirmisi hatuna ait olmak üzere kırk hikâyeye yer alır. Adolf Walter Fr. Behrnauer de eseri *Die Vierzig Veziere oder weisen Meister ein Altmorgenländischer Sittenromen aus dem Türkischen Übertragen* adıyla Almanca'ya çevirmiştir (Leipzig 1851). Dresden Kraliyet Kütüphanesi'ndeki (nr. 149; Heinrich L. Fleischer, *Catalogus Codicum Maniscriptorum Orientalium Bibliothecae Regiae Dresdensis*, 1831, s. 22) yazma nüshaya dayanan çeviride mukaddime,

Sultan Mahmud hikâyesi, çerçeve hikâye, kırkı vezirlere kırkı da hatuna ait olmak üzere seksen hikâye vardır. Elias John W. Gibb'in *The History of the Forty Vezirs or the Story of the Forty Morns and Eves Written in Türkisch by Sheykh-zade* adlı çevrisi (London 1886), eserin seksen hikâyeden oluşan ve *Târîh-i Kırk Vezir* adıyla yapılan baskısına (Matbaa-i Ebüzzîyâ, İstanbul 1326) dayanmaktadır. Gibb, tercümesine bu baskının mukaddimesini almamış, onun yerine Belletête çevirisindeki mukaddimeyi koymuştur. Eserinin sonuna Belletête çevirisinden dört, Behrnauer çevirisinden altı, The Library of India Office nüshasından yirmi ve Mr. Quaritch nüshasından iki olmak üzere toplam otuz iki hikâyeyi de eklemiş, böylece hikâye sayısı 112'ye çıkmıştır (eserin diğer dillere yapılmış çevrileri için Chauvin, bk. bibl.).

Tietze, Aziz Ali Efendi'nin *Muhayye-lât'ı* ile kırk vezir hikâyeleri arasındaki bazı benzerliklere dikkat çekerek *Muhayyelât* yazarının bu hikâyelerden faydalanmış olabileceğini ileri sürmüştür. Kırk vezir hikâyelerinin meddahlar tarafından anlatıldığı veya meddah hikâyelerine bunlardan birtakım motif veya epizotların girdiği bilinmektedir (Nutku, bk. bibl.). Mübcecel Kızıltan eser üzerinde bir doktora çalışması yapmıştır (bk. bibl.).

BİBLİYOGRAFYA :

Pétis de la Croix, *L'histoire de la sultane de Perse et des vizirs*, Paris 1722; A. W. Fr. Behrnauer, *Die Vierzig Vezire oder weisen Meister ein Altmorgenländischer Sittenroman aus dem Türkischen Übertragen*, Leipzig 1851; Rieu, *Catalogue*, s. 216-219; W. Pertsch, *Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin 1889, s. 433-435, 446-447, 456; E. J. W. Gibb, *The History of the Forty Vezirs or the Story of the Forty Morns and Eves*, London 1886; V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, Liege 1904, VIII, 18-21, 112-118; Köprülü, *Türk Edebiyatı Tarihi* (İstanbul 1919), İstanbul 1981, s. 357; Mustafa Nihat Özön, *Edebiyat ve Tenkid Sözlüğü*, İstanbul 1954, s. 160-161; I. Goldziher, *Gesammelte Schriften* (nşr. Joseph Desomogiy), Hildesheim 1970, IV, 1-25; Özdemir Nutku, *Meddahlar ve Meddah Hikâyeleri*, Ankara 1977, s. 91; H. Duda, *Die Sprache der Qırq Vezir-Erzählungen*, Verlag von Edward Preiffer, Leipzig 1980, tür.yer.; Güner Gülsevin, "Kırk Vezir Hikâyeleri", *Beşinci Milletler Arası Türkoloji Kongresi, Tebliğler I. Türk Dili*, İstanbul 1985, I, 117-126; Mübcecel Kızıltan, *Kırk Vezir Hikâyeleri* (doktora tezi, 1991), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, I-II, tür.yer.; A. Tietze, "Aziz Efendis Muhayyelât", *Oriens*, I (1948), s. 266, 281, 285; Ahmet Ateş, "Sindbâd-nâme", *İA*, X, 679; B. Carra de Vaux, "Sindbâd-nâme", *El (Fr.)*, IV, 454; Nuri Akba-yar, "Kırk Vezir Hikâyesi", *TDEA*, V, 325-326.



MÜBCECEL KIZILTAN

KIRKA

Hırvatistan'da
eski bir Osmanlı sancağı.

Önceleri Klis (Kilis) sancağı sınırları içinde iken bu sancaktan ayrılan Kuzey Dalmatya'yı (Lika arazisi de denir) içine alarak 1580'de yeni bir sancak olarak kurulmuştur. Krka (Kırka) çayı çevresindeki toprakları kapsadığından sancağa Kırka adı verilmiştir. Merkezi, Kırka çayının yukarı kesiminde bulunan Knin şehriydi. Osmanlılar'ın bölgeyle ilgili stratejik ilgileri XV. yüzyıl sonlarında başlamış, İtalya yolunu açmak ve Adriyatik'te bir deniz üssü elde etmek için Bosna'dan akıncı saldırıları gerçekleştirilmiştir. Bu akıncıları durdurmak isteyen Hırvatlar ile Bosna sancak beyi Hadım Yâkub Paşa kumandasındaki askerler arasında Udbina yakınlarında Krbava ovasında yapılan savaşı (1493) Osmanlılar kazanmıştı (Yâkub Paşa bu savaşla ilgili yazdığı bir fahriyyede Krbava'yı "Kır bu ovada" şeklinde ilâhî bir emir olarak yorumlamıştır). Osmanlılar'ın bölgeyle ilgili bu arzuları, 1527'de Zadar'dan 30 km. kadar kuzeydoğudaki denize açılan stratejik ve zengin ormancılık kaynakları bulunan Obrovac'ı alarak gerçekleşti. Burası daha sonra, özellikle Senj'de üslenmiş Uskoklar'ın akınlarına karşı Osmanlılar'ın kara ve deniz savunmasında ve Venedikliler'le ticarette önemli rol oynadı. Etimolojik olarak Osmanlılar'dan bin yıl kadar önce buraya gelen Avar Türkleri'ne izâfet taşıyan Obrovac savaşta ve ticarette oynadığı rol kadar burada inşa edilen tersaneden dolayı Peçuyul'yu, Kuzey Dalmatya ve Lika'yı içine alan sancağın Obrovac merkezli olarak daha 1527'de kurulduğu kanaatine götürmüştür.

XV. yüzyılda meydana gelen tahribatlar ve Hırvatlar'ın başka yerlere göç etmesiyle bölgenin tarım kapasitesi düştü. Gidenlerin yerine genellikle Ulahlar (Vlach) yerleştirildi, ayrıca müslümanlar da kasa-ba merkezlerine iskân edildi. Dolayısıyla ihtiyaç duyulan ziraî ürünlerin Ulahlar ve müslümanlar tarafından yetiştirilmesi teşvik gördü. Özellikle Zadar ve Şibenik arasında Sokullu Ferhad Paşa ve Gazi Hüsrev Bey vakıflarına ait köyler tahıl üretiminde epey ileri gitmişlerdi. Bu durum, bütün olumsuz şartlara rağmen Venedik kolonilerinin ticarî ihtiyaçlarını da karşılayacak boyutlara ulaştı ve aynı zamanda kârlı bir faaliyet imkânı hazırladı. Osmanlılar buna karşılık kendi üretimle-

ri yetmediğinden Kırka ve Bosna için Venedik tuzuna ihtiyaç duyuyorlardı.

Bölgenin güvenliği zaman zaman Uskok saldırıları, Ulah isyanları ve savaşlarla tehdit ediliyordu. Bu sıkıntılar arasında Memibeyoğulları ailesinden Halil Bey'in sebebiyet verdikleri özellikle dikkat çeker. Bu aile sancağı yaklaşık yüzyıl idare etti. Halil Bey kendi ailesine ocaklık şeklinde verilmesini sağladığı sancakta elli yıl kadar idarecilik yaptı. Zaman zaman Bâbrâli, Venedik, Ulahlar ve mahallî müslüman eşrafla silâhlı çatışmalar içine giren Halil Bey nihayet Venedikliler'e esir düştü ve 1654'te Venedik'te öldü.

Kırka sancağında Osmanlı dönemine ait sanat ve mimari eserlerin çoğu, zaman içinde kaybolmuş, sadece Vrana'da Yûsuf Paşa Hanı günümüze ulaşabilmiştir. Osmanlı döneminin serhat hayatı özellikleriyle oluşan kültürü halk hikâyeleri ve kahramanlık şiirlerinin gelişmesi-ne önemli katkı sağlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 533, TK, TD, nr. 475; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 458-472, 480-495; Aleolesnicki, "Bošnjak Hadum Jakub, pobjednik na Krbavskom polju g. 1493", *Rad JAZU* 264, Zagreb 1938, s. 153; A. Muftić, *Moschee und Stiftung Ferhad-Paşa's in Banja Luka*, Leipzig 1941; I. Petricoli, "Han Jusufa Maškovića", *Povijest Vrane*, Zadar 1971, s. 379-388; S. Trajlić, "Vrana i njezini gospodari u doba turske vladavine", a.e., s. 343-377; a.mlf., "Izvoz drva preko Obrovca krajem XVI stoljeća", *Radovi Instituta JAZU u Zadru*, 21, Zadar 1974, s. 261-269; N. Moaçanin, "Naseljenost like i izvori feudalne rente početkom 17. stoljeća pod turskom vlašću", *HZB.*, XLVI/1, Zagreb 1994, s. 61-65; Dragoljub Joksimović, "Klis", *Enciklopedija Jugoslavije*, Zagreb 1962, V, 256-257; Nada Klaić v.dğr., "Lika", a.e., V, 528-532; "Klis", *Hrvatski Leksikon*, Zagreb 1996, I, 600.



NENAD MOAČANIN

KIRKANBAR

Ahmed Midhat Efendi'nin
1873-1876 yılları arasında çıkardığı
popüler kültür dergisi.

Ahmed Midhat Efendi'nin kısa ömürlü *Devir* (1872, bir sayı) ve *Bedir* (1873, on üç sayı) gazetelerinin "şiddet-i lisân" sebebiyle kapatılması üzerine çıkardığı *Dağarcık* (1873, on dört sayı) dergisinin yayımı da "neşriyyât-ı muzır"dan dolayı durdurulmuştu. Rodos'a sürgün edilen Ahmed Midhat, orada geçirdiği otuz sekiz ay içinde bir kısım kitaplarını yazma imkânı bulduğu gibi *Kırkanbar* adlı dergi-

sini de İstanbul'da bulunan yeğeni Mehmed Cevdet'in adıyla yayımlamayı başarmıştır. Bazı sayılarının kapağındaki basım tarihlerine ve üzerindeki kayda göre 1873 Eylülü ile 1876 Haziranı arasında otuz dört sayı çıkan derginin "on beş-yirmi günde bir" yayımlanması planlanmışsa da zaman zaman vuku bulan aksaklıklar sebebiyle ortalama ayda bir çıkabilmiştir. Kapağı dışında, düzenli olarak çift sütun üzerine otuz iki sayfa halinde yayımlanan *Kırkanbar*'da sayfa numaraları devam etmiş ve otuz iki sayda 1088 sayfa olarak tamamlanmıştır. On sayı bir cilt olduğundan 10, 20 ve 30. sayılarda birer genel fihrist bulunmaktadır. İnsan beyninin şemasıyla ayrı birer tablo halinde verilen hazım cihazı ve göz şemaları dışında dergi tamamen resimsizdir.

Daha önce önemli bir ihtiyacı karşılamış ve birkaç yıldır yayımı durmuş olan *Mecmûa-i Fünûn*'u örnek alan, ancak oradaki yazılar sadece erbabını memnun edebildiğinden, halbuki halkı fennî konulara ısındırmak için "mebâhis-i fünûn"u eğlence tarzına koymak lâzım geldiğinden *Dağarcık*'ı çıkaran Ahmed Midhat *Kırkanbar*'da da aynı yayın siyasetini devam ettirmiştir. Böylece tarih, coğrafya, din, felsefe, psikoloji, pedagoji, edebiyat, fizik, tıp, tabii olaylar gibi birbirinden farklı alanlarla ilgili pek çok telif ve tercüme yazı, müellifin bütün eserlerinde olduğu gibi hikâye ve latifelerle süslenerek okuyucularla diyalog halinde derginin sayfalarında yer almıştır. Hiçbir yazının altında imza bulunmamaktaysa da gerek üslûptan gerekse bu yazılarda işaret edilen eser adlarından hemen hepsinin Ahmed Midhat tarafından kaleme alındığı anlaşılmaktadır. Çeşitli alanlarla ilgili yazı dizilerinden ve hacimli makalelerden başlıcaları şunlardır: "Yunânîler'in Akâid-i Acîbe ve Ma'lûmât-ı Garîbesi" (*Odise ve İlyada*'ya göre), "Akıncılar" (Osmanlı akıncılarının tarihi), "Amazonlar Yani Cengâverân-ı Zenân", "Laponya Seyahatnâmesi", "Bundan Üç Bin Sene Sonra Dünya Ne Hale Girecek", "Nevresîdegân-ı Etfâl". Bunlardan başka İslâm dünyasından İmâm-ı Âzam, İmâm Yûsuf, Sa'dî-i Şîrâzî, Hâfız-ı Şîrâzî, İbn Rüşd, Barbaros kardeşler; Batılı yazarlardan Aristo, Schiller, Schelling'in biyografileri; Paris, Londra, Berlin, Viyana gibi büyük Avrupa şehirleriyle Fas coğrafyası hakkında bilgiler bulunmaktadır. Edebiyata fazla yer verilme-yen dergide Hâce-i Cihân, İbn Bessâm, İbnüzzeyn ve Fahreddin er-Râzî'nin Arapça,

Sultan Veled'in Farsça bazı beyit ve kıtalarının tercüme ve şerhleri vardır. Mehmed Zihni Efendi'nin Abdullah et-Tercümân'dan çevirdiği *Tuhfetü'l-erîb fi'r-red-di alâ ehli's-salib*'in (İstanbul 1291) yayımı vesilesiyle konuyla ilgili olarak Ahmed Midhat Efendi'nin esere yaptığı katkılar da önemli bir yazı dizisi oluşturur (beş sayıda elli sayfa). Dizinin başlıca ara başlıkları şöyledir: "Nasârâ İndinde Hazret-i İshâ'nın Ulûhiyyeti Meselesi", "Katolikler'in Nazarında Papa Demek Ne Demektir", "İnciller Meselesi", "İnciller'le Tevrat Arasındaki Münasebet". Osmanlı topraklarında misyonerlerin faaliyetlerini arttırdığı yıllardaki reddiyelerden olan bu yazı dizisinde Ahmed Midhat, Voltaire'in kilise, papaz ve papalar aleyhindeki yazılarını da tercüme ederek yer yer iktibas etmiştir. Bu arada, yine misyonerlerin İncil'in muharref olduğuna dair müslümanlar arasında olan inancı cerhetmek için Protestanlar'ın kaleme aldığı *Kitâbü Mîzânî'l-hak* (eski harflerle, Londra 1861) adlı esere dair eleştiriler de bulunmaktadır. Bu yazı dizisi üzerine Nâmık Kemal bir mektubunda, "Bu yoldaki neşriyatı mazhar-ı takdir olarak Hristiyanlık hakkında yazdırılması tasavvur olunan reddiye-yi Midhat'a yazdırmayı münasip görmüşler" demektedir (*Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları*, I, 401).

Devrin yazarlarının yetişmesinde hiç değilse gençlik yıllarında rol oynamış olan *Kırkanbar*'dan ve içindeki yazılardan Fatma Aliye Hanım takdirle bahsetmiştir (Ahmed Midhat, *Fatma Aliye Hanım yahut Bir Muharrire-i Osmâniyye'nin Neş'etti*, İstanbul 1311, s. 95). Ahmet Hamdi Tanpınar da Fatma Aliye Hanım'ın sözlerinden hareketle onu devrin fikir hayatına tesir etmiş bir dergi olarak kabul eder (19. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, s. 438).

Ahmed Midhat'ın Rodos'tan dönüşü üzerine *Kırkanbar*'ın yayımı da son bulmuştur. Ancak dergiyle beraber kurulan *Kırkanbar Matbaası*'nda 1873-1899 yılları arasında çoğu kendi telifi olmak üzere pek çok kitap basılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Midhat, *Menfâ* (haz. İsmail Cüneyt Kut), İstanbul 1988, s. 68, 116; "Ahmed Midhat Efendi'nin Hayatı Üzerine İhsan Sungu'nun Konferansı", *Ahmed Midhat'ı Anıyoruz* (haz. Hakkı Tarık Us), İstanbul 1955, s. 52-53, 58; Ahmed Hamdi Tanpınar, 19. *Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1967, s. 438; *Nâmık Kemal'in Husûsî Mektupları* (haz. Fevziye Abdullah Tansel), Ankara 1967, I, 401; Cengiz Yurdanur, "Kırkanbar", *TDEA*, V, 326-327.



M. ORHAN OKAY

KIRKÇEŞME SULARI

Belgrad ormanlarından toplanarak
İstanbul'a su getiren tesislerin
genel adı.

İstanbul'un zamanla artan su ihtiyacını karşılamak amacıyla Kanûnî Sultan Süleyman devrinde Kırkçeşme tesisleri yaptırıldı. Bu tesisler, o döneme kadar inşa edilen tesislerin en mükemmeli olduğu gibi mühendislik bakımından Mimar Sinan'ın en önemli yapıları ve hacim yönünden de en büyük eseridir. Nitekim Süleymaniye Külliyesi 35 milyon akçeye, Kırkçeşme tesisleri 50 milyon akçeye mal olmuştur. Kırkçeşme tesislerinin inşasına başlanılmasıyla ilgili bilgiler *Tezkiretü'l-bünyân*'da ve Eyyûbî'nin şiirlerinde ayrıntılı olarak bulunmaktadır.

Kaynaklar arasında en güvenilir olanları, Mimar Sinan tarafından arkadaşları Sâî Mustafa Çelebi'ye yazdırılan *Tezkiretü'l-bünyân* ve *Tezkiretü'l-ebniye* ile şair Eyyûbî'nin *Menâkıb-ı Sultân Süleymân Hân* (*Risâle-i Pâdişâhnâme*) adlı eserinin Kırkçeşme tesislerine ayrılan elli sekiz sayfalık bölümüdür. Peçevî, Selânikî, Ahmed Refik gibi tarihçilerin eserlerinde de Kırkçeşme'ye ait bilgiler mevcuttur. Bu bilgilere göre Kanûnî bir gün av maksadıyla Kâğıthane civarında gezinirken eski bir suyolundan sızan suları görerek o cıvardan İstanbul'a su getirmenin mümkün olup olmadığını araştırmaya başlar. İstanbul'a eskiden suyun ne şekilde getirildiğini tesbit için komisyonlar kurup bilgiler alır ve bu suların toplanarak şehre getirilmesinin mümkün olup olmadığını incelemek üzere de Mimar Sinan'ı görevlendirir. Mimar Sinan, Belgrad ormanından gelen suları ve dereleri inceler, bunların İstanbul'a getirilmesinin mümkün olduğunu padişaha arzeder. Bunun üzerine padişah suyollarının yapımını emreder. Ancak devrin sadrazamı Rüstem Paşa ile diğer bazı kişiler bu suların İstanbul'a getirilmesine muhalefet eder; hatıta Rüstem Paşa, Sinan'ın yanında çalışan Kiriz (Gürz) Nikola adındaki bir su uzmanını hapsedirir. Rüstem Paşa, şehre bol su getirilirse devletin çeşitli yerlerinden insanların İstanbul'a geleceğini, şehrin nüfusunun artacağını, iâşesinin zorlaşacağını ileri sürerek suyun getirilmesinin doğru olmayacağını söylerse de Kanûnî Sultan Süleyman suların kendi vakfı olarak getirilmesi ve inşaaatı devam edilme-si emrini verir. İnşaaatı başlanınca bu de-

fa Sinan'ın bu işi beceremeyeceğini, paraların boşa gideceğini, yeteri kadar suyun bulunmadığını, suyun İstanbul'a gelmesinin mümkün olmadığını iddia edenler padişahı kararından vazgeçirmeye çalışırlar. Kanûnî söylenenleri bizzat tahkik ederek bunların yanlış olduğunu tesbit eder ve inşaatın sürdürülmesini tekrar emreder. Sonuçta 1554 yılında yapımına başlanan Kırkçeşme tesisleri 1563'ten önce bitirilir. 20 Eylül 1563'teki sel felâketinden yıkılan kemerler onarılarak 1564 yılında tesis tekrar hizmete girer.

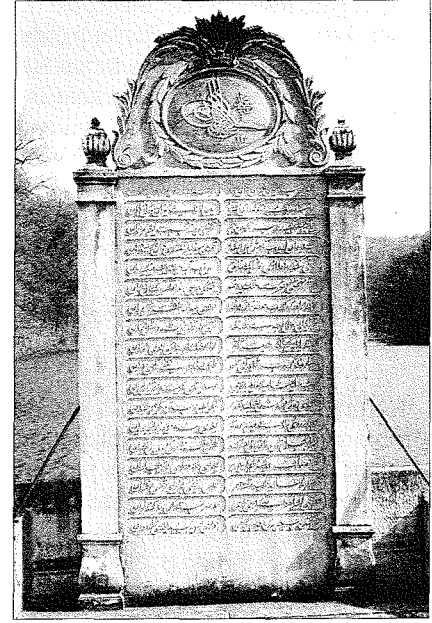
Kırkçeşme sularının İstanbul'a nasıl taşındığını gösteren bazı belgeler günümüze kadar ulaşmıştır. Bu belgeler arasında en önemlisi ve en eskisi Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nin III. Ahmed bölümünde bulunan krokidir (nr. H 1815). Krokini kimin tarafından ve hangi tarihte yapıldığı belli değilse de Sinan tarafından yapılmış olması ihtimali kuvvetlidir. Diğer belgeler *Tezkiretü'l-bünyân*, *Tezkiretü'l-ebniye*, Fransız su şirketinin yaptığı harita ile Galip Ata, Saadi Nazım Nirven ve Osman Nuri Ergin'in yazdıkları kitaplardır. Dağıtım şebekesi üzerine ise Sinan'ın tevzi defteri, 1715 tarihli dağıtım kroki, İsmail Remzi'nin yaptığı şebeke planı en önemli belgelerdir.

Kırkçeşme sularının şehre gelişi yani isâle hattı esas itibarıyla iki koldan teşekkül eder. Bunlardan suyu en bol olanı Kâğıthane deresinin kollarından Kirazlı, Topuz ve Paşa derelerinden su alan doğu kolu, diğeri yine Kâğıthane deresinin biraz daha memba tarafında bulunan Ayvat deresi, Orta dere ve Bakraç deresinden su alan batı koludur. Bu iki koldan gelen sular Kemerburgaz'ın güneybatısındaki başhavuzda birleşir ve ana isâle galerisine girerek Moğlova Kemerı yardımıyla Alibey deresini geçtikten sonra Ce-

beciköy deresinden gelen bir kolu da alıp güneye doğru devam eder. Balıklıhavuzun alt tarafında batıdan gelen bir koldan da su alır. Bu kol battaldır ve halen hiç su gelmemektedir. Isâle hattı, baştan itibaren çok sayıda büyük ve küçük kemer ve delmelerden geçerek Eğrikapı Maksemi'ne ulaşır. Isâle hattının üzeri hiçbir yerde açık olmayıp su daima üstü kapalı kanal veya galerilerden geçer. Kemerlerde de kanalın üstü çatı şeklinde sal taşlarıyla kapatılmıştır. Kırkçeşme isâle galerilerinin boyutları yer yer çok az farkla değişmektedir. Hepsinin aynı elden çıktığı, zemin cinsine göre büyük veya küçük yapıldığı, belki de bir bölümünün eski su yolu olduğu kabul edilebilir.

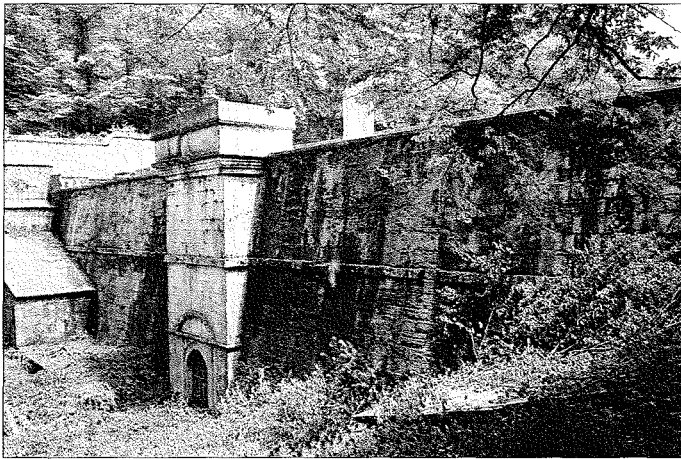
Mimar Sinan'ın Kırkçeşme isâle hattında yaptığı galeriler, normal inşa debisinin çok üzerindeki debileri de geçebilecek kapasitede inşa edilmiştir. Şahıslar tarafından sonradan bulunan membalar, teker teker veya birçok memba bir isâle kolu ile ana galeriye bağlanarak isâlenin debisi ve dolayısıyla isâle hattının toplam uzunluğu zamanla artmıştır. Bu şekilde sonradan bağlanan sulara "katma" adı verilir. Katmanın debisinden belirli bir miktarı hakk-ı mecrâ (kanal hakkı) olarak bırakılıp diğer bölümü katmayı yapan şahsın şehirdeki vakfına, evine, hamamına veya bahçesine tahsis edilirdi. 1925'te isâlenin bütün debisi 210 lüle (10.900 m³/gün) olarak verilmişse de vakıf suları defterinde tahsis edilen su miktarı 334 lüledir (17.413 m³/gün). Aradaki fark ya katmanların zamanla ortadan kalkmasından ileri gelmiştir veya 334 lülelik debi suyun daha bol olduğu dönemlere aittir.

Kırkçeşme tesislerinin isâle hatlarının surlar dışında kalan bölümü 425 yıldan beri sürekli çalışmaktadır ve yapılan onarımlar sayesinde halen oldukça iyi durum-



Kirazlı Bent'in kitabesi

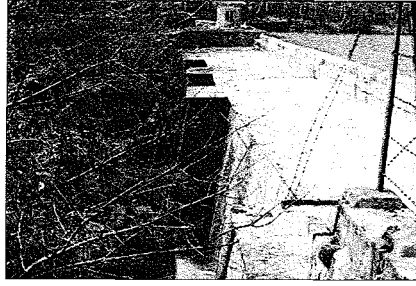
dadır. Çeşitli yıllarda yapılan tâdilât ve tamirlerle bazı yerlerinin orijinal şekli bozulmuştur. Tesis 1564'te nihai olarak çalışmaya başladıktan sonra ana galeriyle bağlanan katmalar dolayısıyla tesisin debisi çok artmış, fakat zamanla 570'ten fazla katmadan ancak birkaç tanesi çalışır durumda kalmış, diğerleri harap olmuş, çoğunun izi dahi kalmamıştır. 1620'den 1818'e kadar isâle kollarının başına toplam dört bent inşa edilerek derelerin suları yağışlı mevsimlerde toplanmış ve şehre verilen debi bu şekilde arttırılmıştır. Katmaların isâlelerinin bağlantıları hesaba katılmayacak olursa Sinan tarafından savaklara (Eğrikapı Maksemi) kadar yapılan doğu kolu galerileri 13.992 m., batı kolu galerileri 11.592 m., cebeci kolu galerileri 4490 m., başhavuzdan savaklara kadar olan galeriler ve Küçükköy'deki yahudi katması 25.300 m. olmak üzere bütün isâle galerilerinin toplam uzunluğu 55.374 metredir. Kırkçeşme tesislerinin galerileri her yerde yaklaşık 55 x 175 cm. ölçüsündedir. Galerilerin üstleri tuğla veya taşla yarım daire şeklindeki tonozlarla kapatılmıştır. 20-40 m. arasında muayene bacaları bulunmaktadır. Isâle hattında 55.374 m. uzunluğundaki galerilerin dışında 570 adet katmaya ait isâle kolları ile şehir içi galerileri ve dağıtım şebekesi bu hesaba dahil değildir.



Kirazlı Bent

Kırkçeşme tesisinde irili ufaklı otuz üç adet su kemeri yapılmıştır. Bunların çoğu küçük olup bir gözlüzdür, beş tanesi ise âbide niteliğinde yapılardır. Sonradan inşa edilen bentler doğu kolu üzerindeki Karanlık Bent, Büyük Bent ve Kirazlı Bent ile batı kolu üzerindeki Ayvat Bendi'dir. Kırkçeşme isâlesindeki âbide su kemerleri doğu kolunda Kovukkemer, Paşa Kemeri, batı kolunda Uzunkemer, iki kol birleştikten sonra, yani başhavuzdan sonra Moğlova Kemeri ile Güzelcekemer'dir (Gözlücekemer).

Tursun Bey'in, *Târîh-i Ebû'l-Feth* adlı kitabında fetihten sonra Fâtih Sultan Mehmed'in yaptırdığı su yolları hakkındaki bilgi verdiği bölümde eskiden inşa edilmiş su kemerlerinin hepsinin yıkılmış olduğu, bunların Fâtih tarafından yeniden yaptırıldığı, isâleye yeni membaların katıldığı anlatılmakta ve sonunda, "Bir büyük kemerin altında Kırkçeşme etti" diye yazılmakta, bu ifadeden Bozdoğan Kemeri'nin kuzeyinde bulunan ve Kırkçeşme adıyla anılan sıra çeşmeleri de Fâtih'in inşa ettirdiği anlaşılmaktadır. Fâtih tarafından yaptırılan ve tamir edilen isâle hattına gelince, Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde Sinan tarafından yapıldığı sanılan krokide Cebeciköy dere-sinin sağ sahilinden gelen kolun başına "Kırkçeşme başı", diğerlerine ise "Kâğıthane suyu" ve "re'sü'l-kâriz" diye yazılmıştır. *Tezkiretü'l-bünyân*'da Kırkçeşme'nin yapımına başlanmadan önce, "Stanbul'a çekilip suya kilet / Azaldı Kırkçeşme yaşı gayet" beytiyle Kırkçeşme'nin suyunun 1554 yılında aktığı anlaşılmakta, ayrıca Chester Beatty (Dublin) Kütüphanesi'nde bulunan *Süleymannâme*'deki



Karanlık Bent

(nr. 1579) Kırkçeşme krokisinde Cebeciköy ile Eğrikapı Maksemi arasında mevcut bütün su kemerlerine Kemer-i Atîk denmesi, diğerlerinin ise adlarının yazılması, Sinan'ın padişaha yarım günlük yere kadar suyollarının hazır olduğunu söylemesi, Cebeciköy ile Bozdoğan arasındaki su kemerlerinin ve galerilerinin Fâtih tarafından yeniden yaptırıldığını ispat etmektedir.

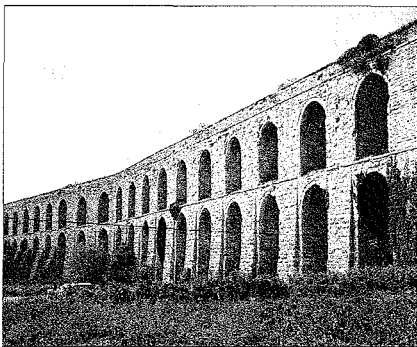
Kırkçeşme tesisleri içerisinde iki veya üç katlı, çok gözlü beş âbidevi kemer vardır. Bunların içinde gerek mühendislik gerekse mimarlık bakımından en önemlisi Moğlova Kemeri'dir (Muallakkemer) (bk. MOĞLOVA KEMERİ). İkinci olarak görülen Uzunkemer, Kırkçeşme tesislerinin batı kolu üzerinde bulunan 711 m. uzunluğunda ve iki katlı şekliyle tesisin en büyük yapısıdır. Üst katta elli, alt katta kırk yedi kemer vardır. Kemerler suyun giriş yönünden itibaren birden başlamak üzere elliye kadar numaralanmıştır. Kemer planda kırık hatlar şeklindedir. En önemli yön değiştirme yirmi üç-yirmi dördüncü kemerler arasında bulunur. Su galerisi kemerin en üstünden geçer. Gözlücekemer (Cebeciköy Kemeri), Kovukkemer de âbidevi kemerlerdendir ve bu kemerin bir bölümünün Roma devrinden kalmış olması ihtimali büyüktür.

Kırkçeşme tesislerinin en önemli dört kemerinden biri olan Kovukkemer'in adı tezkirelerde geçmez. Ancak Mimar Sinan tarafından yapıldığı bildirilen kemerler arasında, "Evvel bent kemeridir, su yolu başına karîb yerededir" denilen kemerin Kovukkemer olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan Kırkçeşme'nin isâle krokisinde Kâğıthane suyu ve re'sü'l-kâriz diye yazılan suların başı Kovukkemer kolu üzerinde olduğu gibi Geç Roma dev-

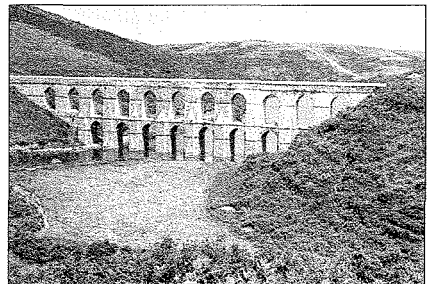
rinde Valens veya Theodosius tarafından yaptırılıp harap olan, daha sonra Fâtih Sultan Mehmed veya Kanûnî Sultan Süleyman tarafından yeniden inşa ettirildiği bildirilen, bugün Büyük Bent diye anılan bent de aynı yerededir. Kırkçeşme tesisleri arasında menşe belirlenmesinde güçlük çekilen Kemer yalnız Kovukkemer'dir. Kırkçeşme tesisinin diğer bütün bölümlerinin Osmanlı yapısı olmasına karşılık Kovukkemer'in tamamen Osmanlı eseri olduğunu iddia etmek güçtür. En alt katın bir bölümü ile orta katın çok küçük bir kısmı Geç Roma devrinden kalmıştır. İki katlı kemerlerden sonuncusu olan Paşa Kemeri'nin daha sonra inşa edildiği ve Mimar Sinan ile ilişkisi olmadığı söylenirse de Sinan tarafından 1563-64 yılında yapıldığı bulunan arşiv belgelerine göre kesindir. Bu kemerlerin dışındaki tek katlı önemli kemerler de şunlardır: Develioğlu Kemeri (195 m.), Alacahammam Kemeri (32,5 m.), Çanşığı Kemeri (44,70 m.), Karakemer (61,20 m.), Balıklıkemer (125 m.) ve Vâlide Kemeri (38,80 m.).

Şehir şebekesinin tamamlanmasından sonra günümüze kadar geçen zaman içinde bu sistemlerin çoğu ortadan kalkmış olmakla beraber ana dağıtım kubbe-leri ve şebeke arasındaki ilişki anlaşılabilir-mektedir. Bunların en önemlisi Edirnekapı Maksemi'dir. Eyüp'teki yerlere su vermek için sonradan Eyüp Kubbesi de yapılmıştır. Eğrikapı Kubbesi'ne gelen ana galerinin bir kolu Tezgâhçılar Kubbesi'ne, diğeri Sulukule Kubbesi üzerinden Haseki ve Yedikule'ye gider. Tezgâhçılar Kubbesi'nden galeri yine iki kola ayrılır; biri Tah-takale'ye, diğeri Gedikpaşa, Sultanahmet'ten Ayasofya Kubbesi'ne ulaşır. Ana galeriden ve sondaki kubbelerden künk-

Kırkçeşme tesislerine ait âbidevi kemerlerden Moğlova Kemeri - Kemberburgaz / İstanbul



Kırkçeşme tesislerinden Güzelcekemer - Kemberburgaz / İstanbul



lerle şehre su dağıtılır. Bu arada küçük taksim yerleri, su kuleleri ve kuyularla 580 çeşmeye su verilir. Mimar Sinan devrinde Kırkçeşme'den beslenen çeşmelerin sayısı 300 kadardır.

Bozdoğan Kemerî'nin Haliç tarafında ve Gazanfer Ağa Medresesi'nin karşısında buradaki su haznesinin az ötesinde bulunan kitâbesiz Kırkçeşme adı verilen çeşme binası, Atatürk Bulvarı açılırken yeniden daha geride yapılmak üzere taşları numaralanarak sökülmüş, fakat bir daha ihya edilmemiştir. Bazı yazarların bu çeşmenin Bizans devrine ait olduğunu sanmalarına yol açan, üzerinde çifte tavuskuşu kabartması olan mermer Bizans levhası ise müzeye kaldırılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Eyyübî, *Menâkıb-ı Sultân Süleymân*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2422; *Süleyman-nâme* (m. 1579), Chester Beatty Library, MS, nr. 413; Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l-Feth* (haz. Ahmet Tezbaşar), İstanbul, ts., s. 60-61; Sâî, *Tezkiretû'l-bünyân*, s. 47, 63; a.mlf., *Tezkiretû'l-ebniye*, tür.yer.; İsmail Remzi, *İstanbul Su Şebeke Planı*, İSKİ arşivi; *Mecelle-i Umûr-ı Belediyeye*, tür.yer.; Ata Galip, *İstanbul Evkaf Suları*, İstanbul 1922; Saadi Nazım Nirven, *İstanbul Suları*, İstanbul 1946; a.mlf., *İstanbul'da Fâtih II. Sultan Mehmed Devri Türk Su Medeniyeti*, İstanbul 1953; Kâzım Çeçen, *İstanbul'da Osmanlı Devrindeki Su Tesisleri*, İstanbul 1984, s. 54-112; a.mlf., "İstanbul'da XVI. yy.daki Su Tesisleri", *II. Uluslararası Türk-İslâm Bilim ve Teknoloji Tarihi Kongresi*, İstanbul 1986, III, 105-122; a.mlf., *Mimar Sinan ve Kırkçeşme Tesisleri*, İstanbul 1988; a.mlf., *İstanbul'un Osmanlı Dönemi Su Yolları*, İstanbul 1999, s. 33-117; Aptullah Kuran, *Mimar Sinan*, İstanbul 1986, s. 244, 404-405; Suphi Saatçi – Metin Sözen, *Mimar Sinan ve Tezkiretû'l-bünyân*, İstanbul 1989; R. Anhegger, "Eyyübî'nin Menâkıb-ı Sultan Süleyman'ı", *TD, I* (1949), s. 119-138.



KÂZIM ÇEÇEN

KIRKLARELİ

Marmara bölgesinin
Trakya kesiminde şehir
ve bu şehrin merkez olduğu il.

Istranca (Yıldız) dağlarının iç kenarını izleyen ve İstanbul'u Aşağı Tuna havzasına bağlayan tarihî yol (sağ yaka yolu) üzerinde bulunur. Şehir, İstanbul-Edirne-Avrupa demiryolundan Mandıra İstasyonu'nda ayrılan ve günümüzde önemini yitirmiş bulunan 47 kilometrelik bir şube hattıyla demiryolu şebekesiyle irtibat halindedir.

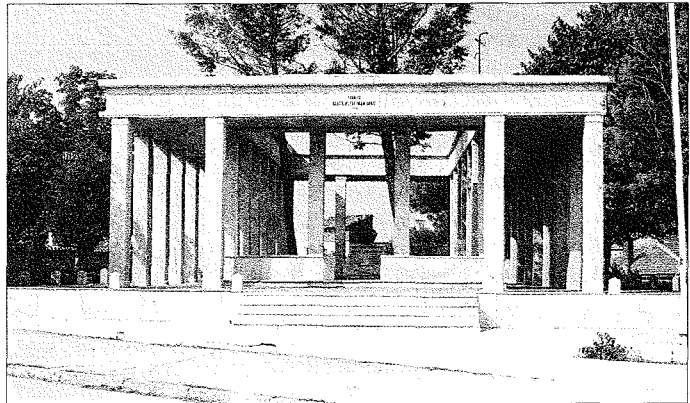
Şehrin ne zaman ve nasıl kurulduğu bilinmemektedir. Ancak civarda höyükle-

rin bulunuşu yerleşmenin oldukça eski tarihlere indiğini ortaya koyar. Yörenin tarihi Trakya'nın tarihiyle paralellik gösterir. Eskiçağlarda İskitler'in, Persler'in, Trak kavimlerinin kurduğu Odris Devleti'nin (Mansel, s. 26), Makedonya Kralı Filip'in ve Galatlar'ın hâkimiyeti altında kaldıktan sonra Roma topraklarına katıldı ve Roma'ya bağlı Trakya eyaletinin sınırları içinde yer aldı. Roma İmparatorluğu'nun ikiye ayrılmasından sonra da Bizans'ın (Doğu Roma) payına düştü. Bizans döneminde şehrin adı Saranta Ekklesies idi. Bu dönemde zaman zaman Bulgarlar'ın akınlarına uğradı. Bulgarlar şehir için Lozengrad adını kullanırlardı. Gerek Roma gerekse Bizans hâkimiyeti altında bulunduğu sıralarda Trakya ile birlikte Kırklareli çevresi de birkaç defa Got istilâsıyla karşılaştı. V. yüzyılın ilk yarısından itibaren yöreye Hun akınları başladı. Bu akınlar bir sonraki yüzyılda tekrarlandı. Ardından Avarlar'ın (VIII ve X. yüzyıl), Haçlılar'ın (XII. yüzyıl sonu) ve Latinler'in (XIII. yüzyıl başı) saldırılarına uğrayan Saranta Ekklesies'in Osmanlı idaresine hangi tarihte girdiği hakkında ilk Osmanlı kaynaklarında kesin bilgi yoktur. Genellikle buranın Edirne'nin 763'te (1361) fethinden sonra ele geçirildiği kabul edilmektedir. Ayrıca Bulgar Kralı Aleksandr'ın şehri geri aldığı ve onun ölümü üzerine baş gösteren karışıklıklar sırasında Timurtaş Paşa tarafından yeniden zapt edildiği de belirtilir. Fetih tarihi ise 768 (1366) ve 770 (1368-69) yılları olarak gösterilir. Osmanlı idaresine girdikten sonra şehrin adı eski isminin aynen tercümesi olan Kırkkilise şekline dönüştürüldü. Cumhuriyet dönemine gelinceye kadar da bu ad kullanıldı.

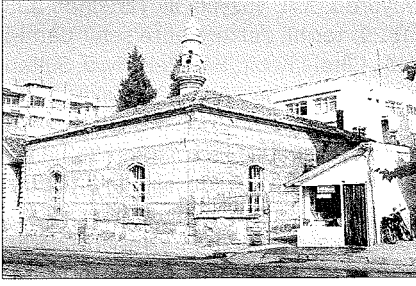
Kırkkilise, Osmanlı idaresinde Rumeli eyaletinde Vize sancağına bağlı bir kaza merkezi idi. Aynı zamanda İstanbul'u Doğu ve Orta Avrupa'ya bağlayan önemli bir konaklama merkezi durumunda bulu-

nuyordu. XVI. yüzyılın ilk yarısında 935 (1529) tarihli deftere göre şehir Câmî-i Atik, Câmî-i Kebîr, Hacı Zekeriyâ, Sultan Bayezid Han Kethüdâsı, Yapraklı ve Karaca İbrâhim adlı altı mahalleden oluşuyordu. Bu sırada toplam nüfus 283 hâne (yaklaşık 1300 kişi) dolayındaydı. Gerek şehir gerekse yöresindeki köylerde Batı Anadolu'dan getirilip yerleştirilmiş Yörük grupları bulunuyordu. Bunlar Kırkkilise Yörükleri olarak teşkilâtlandırılmış ve bölge de bir müselleme sancağı haline getirilmişti. XVII. yüzyılda Rumeli eyaletine bağlı aynı adlı sancağın merkezi durumunda olan şehri 1608'de gören Polonyalı Simeon buranın taştan yapılmış evleri olduğunu belirtirken Evliya Çelebi Kırkkilise'den kalesi olmayan, bayır dibinde yer alan, bakımlı konakları ve yemyeşil bahçeleriyle dikkati çeken bir şehir olarak söz eder. Ayrıca buradaki Eski Cami'nin adını verir (*Seyahatnâme*, V, 79-80). XVIII. yüzyılda durumunu koruduğu anlaşılan şehre 1762'de gelen Boşköviç müslüman ve hristiyanların bir arada yaşadığını belirtir. Burada ayrıca Alman kökenli yahudiler de bulunuyordu ve bunlar tereyağı ve peynir imaliyle uğraşıyorlardı.

Tanzimat'tan sonra Osmanlı idare düzeninde eyalet sisteminden vilâyet sistemine geçilince Kırkkilise, Edirne vilâyetine bağlı bir sancak merkezi durumuna geldi. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda Ruslar'ın eline geçti. Bu savaşın ardından 3 Mart 1878'de imzalanan Ayastefanos Antlaşması'nın maddelerinden birine göre Kırkkilise yeni kurulan Bulgaristan Prenslığı'na bırakıldı. Fakat aynı yılın 13 Temmuzunda imzalanan Berlin Antlaşması'na göre şehir Türkler'e iade edildi ve sancak merkezi olma özelliğini sürdürdü. XIX. yüzyılın ikinci yarısı boyunca toplam 7500-14.000 arasında değişen nüfusa sahip olan şehirde 1874'te on bir cami, üç mescid, altı kilise, bir sinagog, yirmi bir



Kırklareli
Kırksehityer
Anıtı



Karaca İbrâhim Bey (Kapan) Camii – Kırklareli

han, iki hamam, kırk dört mağaza, 721 dükkân mevcuttu.

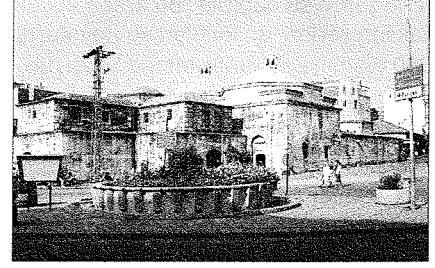
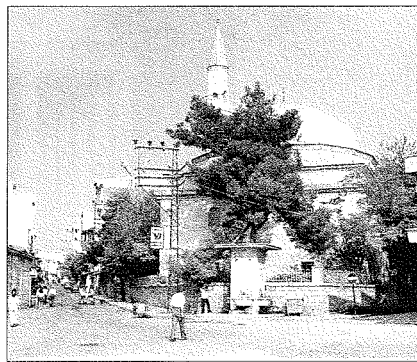
Kırkkilise, Balkan Savaşı'nın başlarında 24 Ekim 1912 tarihinde Bulgar kuvvetlerince işgal edildi. Şehir dokuz ay kadar süren bu işgalden 21 Temmuz 1913'te kurtarıldı. Kurtuluş Savaşı yıllarında 26 Temmuz 1920'de Yunan işgaline uğrayan Kırkkilise 10 Kasım 1922'de geri alındı. Yunan işgali sırasında merkezi Edirne olan Trakya umumî valiliğine bağlı sancaklardan birinin merkeziydi. Cumhuriyet'in başlarında 1924 yılında il merkezi durumuna getirildi. Aynı yılın sonlarına doğru (20 Aralık 1924) Kırkkilise adı Kırklareli'ne dönüştürüldü.

Günümüzde Kırklareli şehri, Istranca dağlarından inerek Babaeski suyuna kavuşan Bağlıca (Okluca) deresinin iki tarafına yayılmıştır. Güneyde demiryolu istasyonunun bulunduğu kesimde 200 m. civarında olan yükseklik, şehrin en eski kesimi olan Yayla ve Demirtaş mahallelerinin yerleştiği iki tepenin bulunduğu yerde 240 metreyi aşar. İki tepe ile ikisinin arasındaki boyun noktasında kurulan Kırklareli, bu yerleşme konumuyla şehircilikte "semer tipi yerleşme" olarak adlandırılan tipin en güzel örneğini oluşturur. Şehir mekân üzerinde geliştikçe bu iki tepe üzerinden aşağıdaki ovaya doğru genişlemiştir. 1970'li yılların başında yedi mahalleden ibaret olan Kırklareli'nde günümüzde (2000'li yılların başı) mahalle sayısı on biri bulmuş ve şehrin kapladığı alan da 1949'da 400 hektar iken (*Belediyeler Yılı 1949*, s. 600) 800 hektara yaklaşmıştır. Bu genişlemeye paralel olarak nüfusu da artmıştır. Cumhuriyet'in başlarında şehrin nüfusu 12.911 iken (1927 sayımı) 1935'te 20.000'i aşmış (20.891), 1940 yılında ise II. Dünya Savaşı sebebiyle Trakya'nın başka askerî merkezlerine olduğu gibi Kırklare-

li'ne de askerî kuvvetler yığılması üzerine 30.000'i de geçmiş (32.232), savaşın bitimini izleyen ilk sayımda (1945 Ekim) bu kuvvetler geri çekildiğinden nüfus 15.000'in altına düşmüştür (14.412). Bundan sonra savaş yıllarında ulaştığı nüfusu ancak otuz beş yıl sonra bulabilmiştir (1975'te 33.265 nüfus). Ardından normal artış seyrini izleyen nüfusu 1985'te 40.000'i (40.881), 2000 nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre de 50.000'i geçmiştir (53.221).

Şehrin günümüzdeki canlı iş merkezi düzlükteki Cumhuriyet Meydanı ve bunun çevresindeki kesimlerde toplanmıştır. Atatürk'ün 1930 yılında Kırklareli'ni ziyaretindeki konuşmasını Yayla mahallesinde bulunan eski hükümet konağının balkonundan yaptığı düşünülürse 1930'lu yıllarda şehrin ağırlık merkezinin günümüzde sönükleşmiş bulunan eski nüvede bulunduğu, o yıllardan daha sonra aşağıdaki Cumhuriyet Meydanı çevresinin bulunduğu anlaşılır. Bu meydan, 1948'de gerçekleşen şehrin ilk imar planının neticesi olarak şehrin çekirdeği durumundaki Hızır Bey Külliyesi ile belediye arasında açılmıştır. Şehrin Kurtuluş caddesi, Balkan caddesi, Mustafakemalpaşa Bulvarı, Namazgâh caddesi bu meydanda birleşecek biçimde, yani "ışınal cadde sistemi"nde düzenlendi. Şehrin ikinci imar planı olan 1968 planına göre de geniş çaplı kamulaştırmalarla hükümet meydanının düzenlenmesi yapıldı. Şehrin bu ikinci önemli meydanından da Fevziçakmak Bulvarı, Atatürk Bulvarı, Yüzüncüyıl caddesi ve İstiklâl caddesi gibi önemli caddeler gene ışınal olarak ayrılmaktadır.

Hızır Bey Camii – Kırklareli



Hızır Bey Arastası ve Hamamı – Kırklareli

Kırklareli önemli bir zirai merkez özelliğini sürdürmektedir. Şehirde sanayi kuruluşu olarak ana maddesini tarımsal ürünlerden alan sanayi kolları (peynir ve ayçiçek yağı imalâthaneleri, yem üretimi, mübâdeleden önceki önemini yitirmiş olan şarapçılık vb.) sayılabilir. Ticaretin gelişmesinde 1971'de açılan, Bulgaristan'la ve onun aracılığıyla Romanya ile ilişkiyi sağlayan Dereköy sınır kapısının etkisi sezilebilmektedir (bu kapıdan 1996 yılında toplam 218.816 kişi ve 25.621 araç giriş yapmış, 21.719 araç da çıkmıştır).

Şehirde başlıca tarihî eserler olarak 1383 tarihli Hızır Bey Külliyesi (cami, hamam ve arasta), Emin Ali Çelebi tarafından yaptırılan Kadı Camii (1577), Güllâbi Ahmed Paşa tarafından yaptırılan Beyazıt Camii (1593 tarihli bu cami Paşa Camii olarak da bilinir), Karakaş Hacı Mehmed Camii (1628 tarihli bu cami 1960'taki onarımından sonra orijinallliğini tamamen yitirmiştir), Karaca İbrâhim Bey'in yaptırdığı Kapan Camii ve Gümrük Hanı ile (1640) Kapan Çeşmesi (1771), Kayyumoğlu Çeşmesi (1769), Kadı Çeşmesi (1568) gibi çeşmeler sayılabilir.

Kırklareli şehrinin merkez olduğu Kırklareli ili Edirne, Tekirdağ illeri, ayrıca Bulgaristan topraklarıyla çevrilmiştir. Doğudan da Karadeniz'le sınırlanmıştır. Merkez ilçeden başka Babaeski, Demirköy, Kofçaz, Lüleburgaz, Pehlivan köyü, Pınarhisar ve Vize adlı yedi ilçeye ayrılır. 6278 km² genişliğindeki Kırklareli ilinin sınırları içinde 2000 nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre 328.461 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu da elli iki idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2001 yılı istatistiklerine göre Kırklareli'nde il ve ilçe merkezlerinde altmış bir, kasabalarda otuz iki ve köylerde 188 olmak üzere toplam 281 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı on dokuzdur.

BİBLİYOGRAFYA :

Polonyalı Simeon'un Seyahatnâmesi: 1608-1619 (trc. H. D. Andreasyan), İstanbul 1964, s. 3; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, V, 79-80; Ahmet İzzet Paşa, *Feryadım* (nşr. Süheyl İzzet Furgaç), İstanbul 1992, I, 47, 127, 154; Arif Müfid Mansel, *Trakya'nın Kültür ve Tarihi*, İstanbul 1938, s. 24, 25, 26, 30, 31, 37, 43, 45; *Belediyeler Yıllığı II*, Ankara 1949, s. 600; Gökbilgin, *Edirne ve Paşa Livâsı*, bk. İndeks; a.mlf., "Kanuni Sultan Süleyman Devri Başlarında Rumeli Eyaleti, Livâları, Şehir ve Kasabaları", *TTK Belleten*, XX/78 (1956), s. 255, 269; Nazif Karaçam, *Bütün Yönleri ile Kırklareli ve İlçeleri*, İstanbul 1970; a.mlf., *Efsaneden Gerçeğe Kırklareli*, Kırklareli 1995; Hans-Jürgen Kornumpf, *Die Territorialverwaltung im östlichen Teil der Europäischen Türkei*, Freiburg 1976, s. 153, 155, 293-294; Besim Darkot - Metin Tuncel, *Marmara Bölgesi Coğrafyası*, İstanbul 1981, s. 98, 107, 108; Tefik Biyıklıoğlu, *Trakya'da Milli Mücadele*, Ankara 1987, I, 377, 379; Oya Esin Kaymaz, *Kırklareli Şehri* (yüksek lisans tezi, 1994), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Ahmet Ardel - Erol Tümertekin, "Trakya'da Coğrafi Müşahedeler", *Türk Coğrafya Dergisi*, sy. 15-16, İstanbul 1956, s. 11-12; İsmail Eren, "Rüçer Yosif Boşkovici'nin 1762 Tarihli İstanbul-Lehistan Seyahatine Ait Hattat Defteri", *TD*, sy. 16 (1962), s. 98-99; Özcan Mert, "Kırklareli Kitabeleri", a.e., sy. 25 (1971), s. 155-162; L. İnciyan, "Osmanlı Rumelisinin Tarih ve Coğrafyası" (trc. H. D. Andreasyan), *GDAAD*, sy. 4-5 (1976), s. 136-137; Ahmet Ardel, "Kırklareli", *İA*, VI, 762-764; Cengiz Orhonlu, "Kırık Kilise", *EP* (Fr.), V, 146.



METİN TUNCEL

KIRKPINAR

Geleneksel olarak
güreş müsabakalarının yapıldığı,
Edirne yakınlarında bugün
Yunanistan sınırları içinde kalan bir yer
(bk. GÜREŞ).

KIRMA

(bk. ŞİKESTE).

KIRŞEHİR

İç Anadolu'da şehir
ve bu şehrin merkez olduğu il.

Kızılırmak'a ulaşan güney-kuzey doğrultulu Kılıçözü suyu vadisi boyunca denizden yaklaşık 990 m. yükseklikte yer alır. Selçuklular döneminden itibaren bilinen adı Kırşehir'dir. Türkçe olan bu ad şehre kurulduğu yer ve çevrenin tabii özelliğinden dolayı verilmiştir. Bu dönemlerde aynı zamanda Gülşehir adıyla da anılmıştır. Elvan Çelebi, ilim ve tasavvuf erbabı babası Âşık Paşa'nın şehre gelip yerleşmesiyle burasının âdeta bir gül bah-

çesine döndüğüne (*Menâkıbü'l-kudsîyye*, s. 102) ve dolayısıyla Gülşehir adının verilmesinde bu özelliğin rol oynadığına işaret eder. İlhanlı ve Osmanlı kaynaklarında genellikle Kırşehir adıyla geçen şehir, muhtemelen halk ağzındaki söylenişe uygun olarak Cumhuriyet döneminde Kırşehir biçimini almıştır.

Tarih. Kuruluş tarihi bilinmemekle birlikte şehrin ortasında yer alan ve "Kale" denilen yığma höyüğün mevcudiyeti buranın eski bir yerleşim yeri olduğunu gösterir. Ancak bu yığma tepede herhangi bir arkeolojik bulguya rastlanmadığından şehrin eski dönemlerine ait ileri sürülen görüşler bir faraziyeden öteye geçmemektedir. İlk Tunç çağıının (milattan önce 3300-1900/1800) izlerine rastlanan ve sırasıyla Hitit, Frig, Pers, Makedonya, Kapadokya kralları, Romalılar ve Bizanslılar'ın idaresi altına giren yörede Kırşehir'in ne zaman ortaya çıktığı ve daha sonra Türkler'in hâkimiyetine geçtiğinde var olup olmadığı hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

Şehre dair ilk bilgiler XII. yüzyılda ortaya çıkar. Bu dönemde Selçuklular ve Anadolu'daki bazı beylikler arasında birkaç defa el değiştirdi. Bir ara Dânişmendîler'in eline geçen şehir, Anadolu Selçuklu Hükümdarı II. Kılıçarslan döneminde Dânişmendî topraklarının Selçuklular'a ilhak edilmesiyle (1173) tekrar Selçuklular'ın idaresine geçti. Muhtemelen XIII. yüzyıl başlarında bir kale-şehir haline gelip siyasî önem kazandı. Nitekim 625'te (1228) Mengüçöklüler'in Erzincan-Kemah kolunu hâkimiyeti altına alan Selçuklu Sultanı I. Alâeddin Keykubad, Şebinkarahisar'ı direniş göstermeksizin teslim eden Mengüçök hânedanından Muzaferüddin Muhammed b. Behram Şah'a Kırşehir'i dirlik olarak vermişti. Muzaferüddin Muhammed aile efradıyla birlikte

Kırşehir'e geldi ve burada yaşadı. 1243 Köseadağ savaşından sonra Anadolu'nun Moğol-İlhanlı nüfuzuna girmeye başlamasının ardından Kırşehir'in daha çok Malya ovası tarafındaki kuzey bölgesiyle kuzey-batı tarafları göçebe Moğol gruplarının kışlak mahalli haline geldi. Bu arada Cacaoğlu Nûreddin Kırşehir emirliğine getirildi (659/1261). Anadolu Selçuklu Devleti'nin yavaş yavaş çözülmeye başladığı XIII. yüzyıl sonlarına doğru şehirde Moğol-İlhanlı hükümdarları adına para bastırıldı. Hamdullah Müstevfi, bu dönemlerde Kırşehir'i büyük imaretleriyle güzel bir iklime sahip bir şehir olarak nitelendirmekte ve 1336 yılında merkezî idareye giden vergi gelirini 57.000 dinar olarak vermektedir (*Nûzhetü'l-kulûb*, s. 99). XIV. yüzyıl ortalarında Eretna Beyliği'nin eline geçen şehir, Eretnaoğlu Mehmed Bey'in ölümünden (767/1366) sonraki iç karışıklıklar sırasında en fazla zarar gören yerlerden biri oldu. Ardından Sivas merkez olmak üzere bir devlet kuran Kadı Burhâneddin'in idaresine girdi (791/1389). Kadı Burhâneddin, Osmanlı ve Karamanoğulları sınır kesiminde yer alan şehrin surlarını tamir ettirdi. Timur'un Anadolu'ya ilk girişi sırasında Karamanoğulları tarafından yağma edilen şehir Kadı Burhâneddin'in ölümünden (800/1398) sonra Osmanlılar'ın eline geçti. Ankara Savaşı'nın (804/1402) ardından Timur tarafından Karamanoğulları'na verildi. Timur Anadolu'dan çekilirken başta Yozgat çevresi olmak üzere Kırşehir yöresindeki Moğol aşiret gruplarının önemli bir kısmını götürdü ve onlardan boşalan yaylak ve kışlak mahallerine Dulkadiroğulları'na mensup konar göçer Türkmen grupları gelmeye başladı. Bu durum Kırşehir'in Dulkadiroğulları'nın idaresine girmesinde önemli rol oynadı. Kırşehir'de Dulkadir hânedanı mensupları yönetici-



Kırşehir'den
bir görünüşü

lik yaptılar. Fâtih Sultan Mehmed döneminde Dulkadıroğlu Alâüddeve Bozkurt Bey Kırşehir'de bulunmaktaydı. Şehir muhtemelen Fâtih'in hükümdarlığının son yıllarında kesin olarak Osmanlı idaresine girdi. Osmanlı idaresinin ilk yıllarında Alâüddeve Bey'in hasarına dokunulmamıştı.

Kırşehir ve yöresinde Osmanlı hâkimiyeti altında önemli bir olay cereyan etmedi. Ancak XVI. yüzyılın ortalarından itibaren suhte ve Celâli hareketlerinden kısmen etkilendi. XVII. yüzyılın başlarında Tavl Ahmed adlı Celâli reisiyle kardeşi etrafına topladığı adamlarıyla şehri ve yöresini yağma etmişti. Bu olaylar sırasında halkın bir kısmı yerini terketmek zorunda kaldı. Bundan sonra ciddi bir olayın meydana gelmediği Kırşehir, Sivas ve Erzurum kongrelerinin ardından Mustafa Kemal Paşa'nın geldiği (24 Aralık 1919), büyük bir coşkuyla karşılandığı ve Millî Mücadele öncesinde önemli görüşmeler yaptığı yerlerden biri oldu.

Fizikî, Sosyoekonomik ve Kültürel Yapı. Kırşehir'de eski bir yerleşim ünitesinin işareti olarak Kale adıyla bilinen bir höyük olmasına rağmen âbide ve kitâbe-lerden buranın bir şehir halinde ortaya çıkışının Anadolu Selçuklu Devleti döneminde olduğu ve nüfus, fizikî yapı ile mimari eserler yönünden büyük bir gelişme gösterdiği anlaşılmaktadır. Bu dönemde inşa edilen zâviye, medrese, cami, mescid ve türbe gibi eserler, şehrin fizikî olarak Kılıçözü'nün meydana getirdiği düzlüğe ve Kale merkez olmak üzere doğu, kuzey ve kuzeybatı istikametine doğru yayıldığını gösterir. 670 (1272) tarihli Cacaoğlu Nüreddin'in vakfiyesinde Cemâleddin Mûsâ, Muhtesib Esed ve Haffâf Rûzbe gibi mahalle adlarına rastlanması (Temir, s. 34, 36, 112-113) ve 697 (1298) tarihli Şeyh

Süleyman Türkmânî vakfiyesinde Melik Hatun mahallesi adının geçmesi (Tarım, *Kırşehir Tarihi*, s. 697) şehrin gelişme durumu hakkında önemli ipuçları sağlar. Buna karşılık Osmanlı idaresinin ilk yılları olan 890 (1485) yılına ait tahrirde hiçbir mahalle kaydının yer almaması, şehrin Eretnaoğulları, Kadı Burhâneddin Ahmed, Karamanoğulları ile Osmanlılar arasındaki mücadelelerden nüfus yapısı ve fizikî durumu değiştirecek ölçüde etkilendiğini gösterir. Özellikle Osmanlı iskân siyaseti çerçevesinde şehirden Rumeli'ye kitleler halinde yapılan göçler de (meselâ Eski Zağra, Bolayır) bunun bir başka sebebi olmalıdır. 890'da (1485), kuruluşları Anadolu Selçuklu Devleti dönemine dayanan Ahî Evran, Âşık Paşa, Caca Bey, Şeyh Süleyman Türkmânî ve Şeyh Kaya gibi zâviye ve medreselerin kaydedilmiş olması ise fizikî bakımdan şehrin daha ziyade bu tesisler etrafında şekillendiğini düşündürür. 932 (1526) tarihli deftere göre Kırşehir'in toplam dokuz mahallesi vardı. Buradan şehrin fizikî bakımdan mahalleleşme sürecine 890'dan (1485), sonra tekrar girdiği anlaşılar. Bu mahaller Cami, Nasuh (Hacı Nasuh) Mescidi, Yâkub Dede Mescidi, Sofular, Kuşdilli, Medrese (Caca Bey Medresesi), Ahî Evran, Âşık Paşa ve Kaya Şeyh adıyla bilinmekteydi. Nüfusça en kalabalık mahalleleri Nasuh Mescidi ve Ahî Evran, en az olanı ise Kaya Şeyh mahallesi oluşturunuyordu.

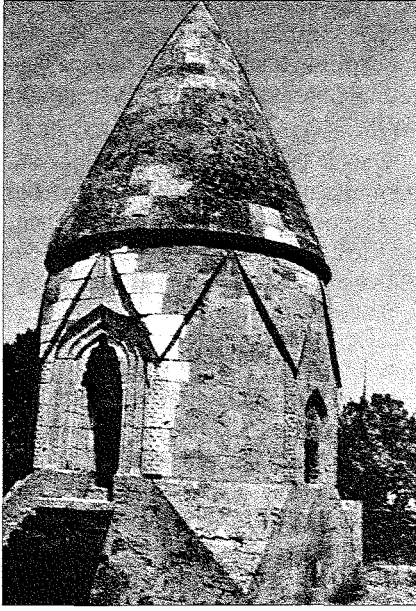
992'de (1584) şehirdeki mahalle sayısı on yediye yükseldi. Bu durum şehrin XVI. yüzyıl süresince fizikî açıdan daha da geliştiğini gösterir. 1526-1584 yılları arasında teşkil edilen yeni mahalleler Yenice, Cedîd (Kayabaşı), Cedîd (Lala Camii), Ta-bağıl, Alaybeyi, Şeyh Süleyman Sofu, Cedîd (Killik) ve Şarkıyan adını taşımaktaydı. Bu mahallelerden Kayabaşı, Lala Camii

ve Killik'in mâruf adları yanında Cedîd adıyla da bilinmesi onların 992'den (1584) biraz önce ortaya çıkmış olduğunun göstergesidir. 1584'teki mahalleler arasında nüfusça kalabalık olanları Âşık Paşa ve Ahî Evran idi. En az nüfus ise Killik mahallesindeydi. Şehirdeki mahallelerin en önemli özelliği birçoğunun zâviye, cami, mescid, medrese gibi tesislerin etrafında kurulması ve onların adıyla bilinmesidir. Kırşehir 1250'de (1834) toplam yedi mahallere sahipti (BA, *Temettüat Defteri*, nr. 795, s. 2-70). Şehrin artık temel ve merkezî yerleşim birimleri olan bu mahalleler Kayabaşı, Yenice, Kuşdilli, Âşık Paşa, Medrese, Ahî Evran ve Nasuh Dede adlarını taşımaktaydı. Bu tarihteki mahalle sayısının XVI. yüzyıl sonlarına göre bir hayli azalmasında, zamanla bazı kenar mahallelerin başka mahallelerle birleşmesinin ve XVII. yüzyıldaki Celâli hareketleriyle tabii âfetlerin rolü olduğu düşünülebilir. 1256'daki (1840) mahalle sayısı ise 1834'ten sonra teşkil edildiği anlaşılan Guldiken mahallesiyle sekize yükselmişti (a.g.e., nr. 797, s. 2-20; nr. 798, s. 1-120). Bundan sonra şehrin fizikî bakımdan çok fazla bir değişikliğe uğramadığı anlaşılmaktadır. Ancak Cumhuriyet döneminde ve özellikle 1960'lardan sonra kamu ve mülkî binaların inşasıyla şehir yeni bir fizikî değişim yaşamıştı.

Kırşehir çevresi, Türkler'in Anadolu'ya geldiği erken dönemlerden itibaren yoğun bir Türk iskânına sahne oldu. Ancak şehrin bu dönemlerdeki nüfusuna dair kesin bir bilgi mevcut değildir. *Hacı Bektaş Veli Vilâyetnâmesi*, XIII. yüzyılın ortalarından sonra Kırşehir Emîri Cacaoğlu Nüreddin döneminde şehirde 18.000 hâne halkının olduğunu belirtir (Firdevs-i Rûmî, s. 191). Bu rakam dönemi için mübalağalı da olsa şehirde önemli bir nüfus birikimine işaret eder. Osmanlı idaresinin ilk yıllarında 1485'te şehrin 1000 civarında tamamı Türkler'den oluşan nüfusu vardı. Bu sayı 1584'te yaklaşık 5000'e yükselmişti. Toplam nüfusun 550'ye yakını konar göçer Yüzdepâre ve Hoca Yörükleri ile Esbkeşan (Atçeken) oymakları teşkil etmekteydi. Nüfusun 250'ye yakını ise muhtemelen Dulkadırlı ümerâsından Osman Mirza'ya mensuptu. Bu durum, nüfus artışında daha ziyade dışarıdan şehre gelip yerleşmelerin önemli rol oynadığının işareti olmalıdır. XVII ve XVIII. yüzyıllardaki nüfus durumu hakkında herhangi bir bilgi bulunmayan şehrin 1834'te 4000 civarında nüfusu vardı. 1840'taki nüfus ise 5000'e yaklaşmıştı.



Ahî Evran
Zâviyesi
ve Türbesi ile
yakın
cevresinden
bir görünüş



Melik Gazi Kümbeti – Kırşehir

Bunun XVI. yüzyıl sonlarındaki durumla paralellik göstermesi aradan geçen 250 yıllık zaman dilimi hesaba katıldığında durgun bir süreci işaret eder. XIX. yüzyıl sonlarında ise şehrin nüfusu 8500'e ulaşmıştı.

Kırşehir, Anadolu Selçuklu Devleti döneminde Anadolu'daki şehirler arasında önemli bir ticarî ve ekonomik fonksiyona sahipti. Bunda şehrin hem Ahîliğin merkezi durumunda olmasının, hem de o dönemde doğu-batı ve güney-kuzey ana yolları üzerinde bulunmasının önemli rolü vardır. Nitekim bu faaliyetlerin bir göstergesi olarak Kırşehir emîri olan Cacaoğlu Nûreddin'in 1272 tarihli vakfiyesine yansıdığı kadarıyla şehirde bakkal, hayyât (terzi), kasap, haffâf (ayakkabıcı), neccâr (marangoz), saktâ (eskici), ketenci, helvacı, kassâr (çirpıcı), sekkâk (bıçakçı), bezzâz (bezci), ütâbî (kumaşçı, elbise), saraç gibi çeşitli meslek dallarıyla alâkalı birçok çarşıyla kuvvetli bir ihtimale göre çevredeki konar göçer Türkmenler'in gelmesiyle teşkil edilen ve Türkmenpazarı adıyla bilinen bir pazarın varlığı dikkati çeker (Temir, s. 23, 30-35, 40-41, 106-107, 111-113, 115). Ayrıca, Kırşehir'den güneye doğru o zamanki başşehir Konya'ya giden yolun Kızılırmak üzerinde muhtemelen eski ismi Tırtıklıköprü olan Kesikköprü'nün yanında Kırşehir Emîri Cacaoğlu Nûreddin ta-

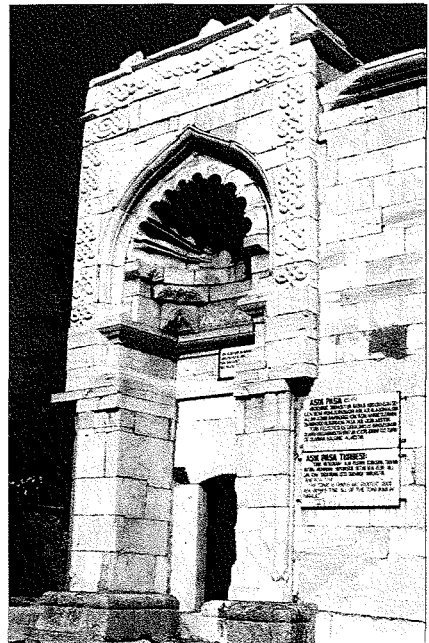
rafından 667'de (1268-69) yaptırılan ve köprüye izâfeten Kesikköprü adıyla bilinen bir han veya kervansaray mevcuttu. Şehirdeki bu ekonomik canlılığın bir göstergesi olarak 697-738 (1297-1338) yılları arasında Kırşehir Darphânesi yoğun bir faaliyet içinde bulunmaktaydı (von Zambaur, s. 192, 210). Yaklaşık 1309 yıllarında İlhanlı merkezi idaresince şehirden toplanan gelirlerden muhtelif harcama kalemlerine yapılan havalelerin yekünü 29.000 dinardı (Felek Âlâ-yı Tebrîzî, s. 39-41; Remler, XIV [1985], s. 175). Bütün bunlar, şehrin Selçuklular Devleti döneminde ve özellikle XIII. yüzyıl ortalarından sonra hareketli bir ticarî ve ekonomik faaliyet içinde olduğuna delâlet eder. Kırşehir'in Osmanlı idaresine girmesinden sonra yapılan sayımlarda ticarî ve ekonomik hareketliliğin göstergesi olan çarşı veya pazarların kaydedilmediği görülür. Bu durum, XV. yüzyıl ortalarında bir sınır şehri olması ve tahribata uğramasıyla açıklanabilir. Osmanlı idaresinin ilk yılları olan 1485'te şehir halkının içinde ziraatla uğraşanların bulunduğu, ayrıca "cemâat-i ehl-i hırfet" adı altında altmış dokuz kişiden ibaret bir esnaf zümresinin varlığı tesbit edilmektedir (BA, TD, nr. 19, s. 279). Hangi mesleklerle uğraştıkları tam olarak belirlenemeyen bu az sayıdaki esnaf zümresi şehrin Osmanlı öncesi ticarî ve ekonomik faaliyetinin bir göstergesidir. 1584 yılında şehirde bir boyahane ile bir bezirhane mevcuttu. Bu ise 1485-1584 yılları arasında çok yavaş bir gelişmenin varlığına işaret eder. Bunda doğu-batı ve güney-kuzey istikametine doğru giden ticarî yolun giderek ehemmiyetini kaybetmesinin önemli rolü olmalıdır.

Şehrin Osmanlı döneminde ticarî ve ekonomik bakımdan en önemli özelliği, Ahîlik kurumunun kurucusu olarak kabul edilen Ahî Evran'ın burada bulunması ve dolayısıyla pek çok esnaf, sanatkâr ve ticaret zümresinin burası ile geleneksel bir bağlantı içinde olmasıydı. XIX. yüzyıl ortalarına doğru şehirdeki dükkân ve iş yeri sayısı 100'ün üzerindeydi. Bu dükkân ve iş yerleri, kalenin eteğinde ve daha ziyade bugün Uzunçarşı denilen yerle daha sonra ortadan kalkan Taşhan'da yoğunlaşmıştı. Bu dükkân ve iş yerleri arasında terzi, bezzâz, çuhadar, çulha, kılıcı, boğçacı gibi adlar altında doğrudan doğruya tekstil ve dokuma sanayii ile uğraşanların sayısı fazla idi. Bunu çilingir, kalaycı, demirci, kaynakçı, nalbant, nalçacı, zincirci gibi meslek dalları takip etmekteydi. Bunun yanında saraç, kürkçü, se-

merci ve papuççu gibi deri ve dericilik dallarında uğraşanlar da vardı. Ayrıca şehirde en az dört tane bezirhane mevcuttu. Bundan başka Kırşehir'de halıcılık tarihî bir geçmişe sahipti.

Anadolu Selçuklu Devleti döneminde önemli bir kültür potansiyeline sahip olduğu anlaşılan Kırşehir'de birçok ilim adamı ve şair yaşamıştır. Bunlar arasında, özellikle Türkçe'nin Anadolu'da edebî bir dil durumuna gelmesinde önemli rol oynayan ve bu konuda eserler veren Âşık Paşa ve Gülşehrî başta gelir. Yine burada söz konusu dönemden kalma birçok tarihî eser mevcuttur. Bunların içinde en eskilerden birini, muhtemelen Mengüçlüler'den Melik Muzafferüddin Muhammed b. Behram Şah tarafından 644 (1246) yılında yaptırılan ve daha sonra ortadan kalkan Melik Gazi Medresesi teşkil etmekteydi. Bu medresenin hemen yanında Melik Gazi'nin hanımı tarafından inşa ettirilen Melik Gazi Kümbeti bulunmaktadır. Şehirde bir diğer önemli medrese, 671'de (1272-73) Kırşehir Emîri Cacaoğlu Nûreddin'in yaptırdığı Caca Bey Medresesi'dir. Melik Gazi Kümbeti ile Caca Bey Medresesi arasında ne zaman inşa edildiği kesin olarak bilinmeyen ve İlhanlılar zamanında darphâne olarak kullanılan Lala (Lâle) Camii mevcuttur. Şehirde

Âşık Paşa Türbesi'nin taçkapısı



sanat tarihi yönü ağır basan ve daha önce bir zâviye müstemilâtına sahip olduğu anlaşılan eserlerden biri Âşık Paşa Türbesi'dir. Aynı şekilde Osmanlı döneminde bir zâviye müstemilâtına sahip olan ve çeşitli tarihlerde tamir edilen eserlerden bir diğeri Ahî Evran Zâviyesi ve Türbesi'dir. Bunun yanında şehrin imaret semtinde Şeyh Süleyman Türkmani'ye ait bir türbe vardır. Kale olarak bilinen höyük üzerinde de Selçuklu Sultanı II. Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılan ve 1312'de (1894) yeniden inşa ettirilen Alâeddin Camii yer alır. Şehrin batısında Karakurt Kaplıcası'nın yanında ise Kalender Baba Türbesi vardır (bk. KARAKURT KÜLLİYESİ). Yine Kırşehir'in güney tarafında Yunus Emre'ye atfedilen bir türbe bulunmaktadır.

İdarî Yapı. Kırşehir, Anadolu Selçuklu Devleti döneminde önemli bir idarî merkez durumundaydı. Osmanlı idaresinin ilk yılları olan 1485'te Kırşehir vilâyeti adı altında Rum eyaletine bağlı bulunuyordu. Buradaki vilâyet tabiri muayyen bir idarî bölgeyi karşılamak için kullanılmakta ve daha çok Osmanlı idaresinin yeni bir bölgedeki geçiş sürecini yansıtmaktaydı. Köylerin dışında kırsal kesimde önemli bir konar göçer unsur vardı. Varsak Türkmenleri adıyla bilinen bu unsurlar, daha çok Kırşehir'in kuzeyindeki Malya ovası ile kuzeybatı taraflarına doğru yayılmışlardı. Bunların cemaat veya bölük adı altındaki gruplarının sayısı 120 civarındaydı. Aralarında, daha sonraki yıllarda yerleşerek bugünkü Kaman kazasının vücut bulmasında önemli rol oynayacak olan Kaman adlı konar göçer bir grup da vardı. 1526 yıllarında Kırşehir, Rum eyaletinin sancakları arasında yer alan Bozok'a bağlı bir kaza durumundaydı. Muhtemelen bu yıllarda Bozok sancağının merkezi Kırşehir'di. Aynı tarihte kazada vergi mükellefi ve vergiden muaf olan erkek nüfusu toplam 9222 kişi idi. Köylerin sayısı ise ondu. Buna karşılık konar göçerler tarafından teşkil edilen 115 adet cemaat ve yirmi yedi adet bölük grubu vardı. Bunun yanında pek çoğu konar göçerler tarafından kullanılan ve sonradan onların yerleştikleri yerler haline gelecek olan kışlak sayısı altmış dört, konar göçer unsurların ziraat yaptığı mezraa sayısı 714'tü.

Kırşehir'in idarî bakımdan bir sancak haline gelmesi ancak 961'de (1554) gerçekleşti. Bu tarihte Bozok sancağından ayrılan Kırşehir müstakil bir sancak haline getirildi ve Karaman eyaletine bağlandı. 992'de (1584) sancağın başta merkez Kırşehir olmak üzere Hacıbektaş, Süleymanlı, Konur, Günyüzü, Dinek, Keskin ve Çiçekdağı adlarıyla bilinen sekiz nahiyesi vardı. 1057'de (1647) sancağın Kırşehir merkez kazasından başka Dinekkeskin, Süleymanlı, Yüzdecian ile birlikte Hacıbektaş ve Konur kazaları mevcuttu (BA, MAD, nr. 3882, s. 46-47). Buradaki Dinekkeskin kazası, daha önce zikredilen Dinek ve Keskin nahiyelerinin birleşmesiyle teşkil edilmişti.

Karaman eyaletine bağlı sancaklık statüsünü uzun süre devam ettiren Kırşehir, Tanzimat'ın ilânıyla birlikte oluşturulan ve 1841'de kaldırılan muhassıllık uygulaması esnasında Konya eyaletine bağlı kaldı. Bu uygulama ile ilgili kayıtlarda Kırşehir'in bir ara Niğde muhassıllığına bağlı olduğu, bir ara da muhassıllık haline getirildiği zikredilir (Çakır, s. 47, 241). 1867 Vilâyet Nizamnâmesi'ne göre Konya vilâyetinin Niğde sancağına bağlı kaza idi. Daha sonra sancak haline getirildi. Konya vilâyetinden alınarak Ankara vilâyetine bağlandı. 1294'te (1877) sancağın merkez Kırşehir ile birlikte Avanos, Keskin ve Mecidiye (Çiçekdağı) adlı dört kazası vardı. 1892 yılında Kırşehir sancağı bu dört kazadan başka Hacıbektaş ve Mucur nahiyelerine sahipti. 1914'te merkez Kırşehir kazası ile Mucur, Keskin, Mecidiye ve Avanos kazalarından ibaret olan Kırşehir sancağı 1919 yılında yine Ankara vilâyetinin sancakları arasında yer almaktaydı.

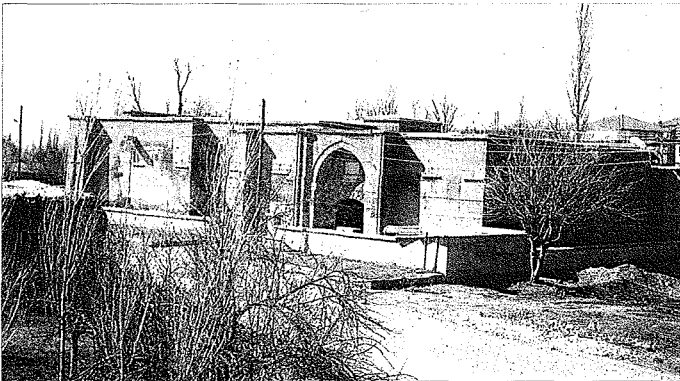
Kırşehir Cumhuriyet döneminde vilâyet merkezi oldu. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında şehirde daha ziyade inşaat, taş işleme, yontma atölyeleri, tarıma dayalı sanayi, makine ve maden işletmesiyle dokuma dalında geleneksel tarzda faaliyet gösteren küçük imalâthaneler mevcuttu. 1960'lardan sonra yem, bulgur, makarna, un, mantar, kireç, tuğla ve makine takımı alanında fabrikalar ve tesisler kurulmaya başlandı. Son zamanlarda ise en önemli sınaî tesis olarak Petlas Lastik Fabrikası ile şeker fabrikası hizmete açıldı. Bu tesislerin yanında şehirde Gazi Üniversitesi'ne bağlı Eğitim Fakültesi ve Fen-Edebiyat Fakültesi ile bazı yüksek okullar bulunmaktadır. Nüfusu Cumhuriyet'in başlarında 12.745 (1927 sayımı) iken 2000 sayımının geçici sonuçlarına göre 88.105 oldu.

1925'te Kırşehir vilâyetine merkez Kırşehir kazası ile Mucur, Mecidiye ve Avanos kazalarıyla Kaman ve Hacıbektaş nahiyeleri bağlıydı. 1954 yılında Nevşehir'e bağlı kaza ve 1957 yılında tekrar vilâyet haline getirildi. Kırşehir şehrinin merkez olduğu Kırşehir ili Kırıkkale, Yozgat, Nevşehir, Aksaray ve Ankara illeriyle kuşatılmıştır. Merkez ilçeden başka Akçakent, Akpınar, Boztepe, Çiçekdağı, Kaman ve Mucur adlı altı ilçeye ayrılmıştır. 6352 km² genişliğindeki Kırşehir ilinin sınırları içinde 2000 nüfus sayımının geçici sonuçlarına göre 253.239 kişi yaşıyordu. Nüfus yoğunluğu ise kırk idi.

Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait 2001 yılı istatistiklerine göre Kırşehir'de il ve ilçe merkezlerinde 133, kasabalarda altmış iki ve köylerde 258 olmak üzere toplam 453 cami bulunmaktadır. İl merkezindeki cami sayısı ise yetmiş üçtür.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, TD, nr. 19, s. 279-338; nr. 998, s. 651-682; BA, MAD, nr. 3832, s. 46-47; BA, *Temettuat Defteri*, nr. 795, s. 2-70; nr. 797, s. 2-20; nr. 798, s. 1-120; TK, TD, nr. 139; Felek Âlâ-yı Tebrîzî, *Ķānūnū's-sa'āde* (nşr. Mirkamal Nabipour, *Die beiden persischen Leitfaden des Falak 'Ālā-ye Tebrîzî* içinde), Göttingen 1973, s. 39-41; İbn Bibî, *el-Evāmîrū'l-Alâiyye: Selçuk-name* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1996, I-II, bk. İndeks; Reşîdüddin Fazlullāh-ı Hemedānî, *Sevā-nihū'l-efkār* (nşr. M. Taki Dānişpejūh), Tahran 1358/1979, s. 207; Aksarâyî, *Mūsāmeretü'l-ahbār* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 2000, bk. Dizin; Müstevfî, *Nūzhetü'l-kulûb* (Strange), s. 99;



Kesikköprü
Kervansarayı –
Kırşehir

Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-kudsiyye*, s. 102; Es-terâbâdi, *Bezm ü Rezm* (trc. Mürsel Öztürk), Ankara 1990, s. 93, 131, 358, 361-362, 367, 425; Firdavs-i Rûmî, *Manzûm Hacı Bektâş Veli Vilâyetnâmesi* (nşr. Bedri Noyan), Aydın 1986, s. 191; İbrahim İsmail, *Türkiye'nin Sıhhi-i İctimaî Coğrafyası, Kırşehir Vilâyeti*, İstanbul 1341/1925; Cevat Hakkı Tarım, *Kırşehir Tarihi Üzerinde Araştırmalar I*, Kırşehir 1938; a.mlf., *Tarihte Kırşehir-Gülşehir ve Babailer-Ahiler-Bektaşiler*, İstanbul 1948; Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Caca oğlu Nur el-Din'in 1272 Tarihli Arapça-Moğolca Vakfiyesi*, Ankara 1959; E. von Zambaur, *Die Münzprägungen des Islams* (nşr. P. Jaekel), Wiesbaden 1968, s. 192, 210; F. Taeschner, "Kırşehir, ein altes Kulturzentrum aus spät- und nachseldschukischer Zeit", *Necatî Lugal Armağanı*, Ankara 1968, s. 577-592; İlhan Şahin, "Şeyh Süleyman-ı Türkmanî Zaviyesinin Vakıflarına Dair", *XX. Ahilik Bayramı Kongresi Tebliğleri: 1 Eylül 1984*, Ankara 1985, s. 57-63; a.mlf., "Osmanlı Devrinde Kırşehir'in Sosyal ve Demografik Tarihi (1485-1584)", *Türk Kültürü ve Ahilik, XXI. Ahilik Bayramı Sempozyumu Tebliğleri: 13-15 Eylül 1985*, İstanbul 1986, s. 227-233; a.mlf., "Osmanlı Devrinde Ahi Evran Zaviyesinin Hususiyetine Dair Bazı Mülâhazalar ve Vesikalar", *Ahilik ve Esnaf, Konferanslar ve Seminer*, İstanbul 1986, s. 159-174; a.mlf., "Kırşehir Tarihinin Bazı Meselelerine Dair", *II. Uluslararası Ahilik Kültürü Sempozyumu Bildirileri: 13-15 Ekim 1999*, Ankara 1999, s. 277-283; a.mlf., "Ahi Evrân Vakfiyesi ve Vakıflarına Dair", *MÜTAD*, sy. 1 (1985), s. 325-341; Erdoğan Merçil, *Türkiye Selçukluları'nda Meslekler*, Ankara 2000, bk. İndeks; Coşkun Çakır, *Tanzimat Dönemi Osmanlı Maliyesi*, İstanbul 2001, s. 47, 241; Ali Saim Ülgen, "Kırşehir'de Türk Eserleri", *VD*, II (1942), s. 253-261; Halim Baki Kunter, "Kitabelerimiz", a.e., II (1942), s. 431-436; W. Ruben, "Kırşehir'in Dikkatimizi Çeken San'at Âbideleri" (trc. A. İtil), *TTK Belleten*, XI/44 (1947), s. 603-640; XI/45 (1948), s. 173-193; M. Zamir, "Population Statistics of the Otoman Empire in 1914 and 1919", *MES*, XVII/1 (1981), s. 91, 102; Ph. Remler, "New Light on Economic History from Ilkhanid Accounting Manuals", *Slr.*, XIV (1985), s. 157-177; Besim Darkot, "Kırşehir", *İA*, VI, 764-767; F. Taeschner, "Kırşehir", *EP* (İng.), V, 172-173.



İLHAN ŞAHİN

KIRTAS

(bk. KÂĞIT).

KISAKÜREK, Necip Fazıl
(1905-1983)Türk şairi, tiyatro yazarı
ve fikir adamı.

O ve *Ben* adlı otobiyografisinde kaydettiğine göre 25 Mayıs 1905'te İstanbul Çemberlitaş'ta cinayet mahkemesi reisi-liğinden emekli büyük babası Mehmed Hilmi Efendi'nin konağında doğdu. Baba-

sı Mekteb-i Hukuk mezunu ve bazı me-muriyetlerde bulunmuş Abdülbâki Fâzıl Bey, annesi Mediha Hanım'dır. Baba tarafından Maraşlı olan Kısakürekogulları ailesinin kökü Dulkadiroğulları'na dayanmaktadır. Asıl adı Ahmed Necip olan Necip Fazıl okuma yazmayı büyük babasından öğrendi. Çeşitli okullarda kesintili ve düzensiz bir öğrenim hayatı geçirdi. Önce Gedikpaşa'da bir Fransız, sonra aynı yerde bir Amerikan mektebinde, Büyükdere Emin Efendi mahalle mektebinde, Büyük Reşid Paşa Numune, Vanıköy Rehber-i İttihad mekteplerinde okuduktan sonra Heybeliada Numune Mektebi'nden mezun oldu. Aynı yıl Heybeliada Bahriye Mektebi'ne kaydoldu. Burada da beş yıl okudu, ancak diploma alamadan ayrıldı. 1921'de İstanbul Dârülfünunu Felsefe Şubesi'ne yazıldı. Bu öğrenimini de tamamlayamadan kazandığı devlet bursu ile felsefe tahsili için Paris'e gitti. Fakat Paris'te de düzenli bir öğrenci olamadı, kısmen sanat çevrelerinde bulunduya da kendini daha çok eğlenceye ve bohem hayatına verdi. Türkiye'ye dönüşünde İstanbul ve Anadolu'da bazı bankalarda memuriyet ve müfettişlik yaptı. Bir Fransız mektebinde, Ankara Devlet Konservatuvarı'nda, İstanbul Güzel Sanatlar Akademisi'nde ve Robert Kolej'de çeşitli dersler okuttu. Bu arada felsefe öğrenciliğinden beri girmiş olduğu basın çevresini daha çekici ve eser vermeye daha uygun bir ortam olarak gördüğünden 1942'den itibaren memuriyetlerini bırakıp geçimini yazılardan ve yayıncılıktan sağlayamaya başladı. Son yıllarına kadar *Büyük Doğu* dergisinin ve *Büyük Doğu* yayınlarının sahibi ve yazarı olduğu gibi bazı günlük gazetelerde fıkra ve makaleleri de yayımlanmaktaydı. Hemen tamamı *Büyük Doğu*'da olmak üzere kullandığı takma adları Ne-Fe-Ka, Hi-Ab-Kö, Ha-A-Ka, Adı

Necip Fazıl
Kısakürek
(Orhan
Okay
arşivi)

Değmez, Neslihan Kısakürek, Ahmed Abdülbaki, Prof. Ş.Ü., Bankacı, Be-De, Ozan, Ozanbaşı'dır. 25 Mayıs 1983'te Erenköy'deki evinde öldü. Büyük ve olaylı bir cenaze töreninin ardından Eyüp sirtlarındaki kabristana defnedildi. "Çille çille üstüne düştü mücevher târihi / Var mı şâir çille-den çıksın Necip Fâzıl gibi" (1403) mısraları Orhan Okay tarafından ölümü için dü-şürülmüş tarihtir.

Sabır Taşı oyunuyla 1940 Cumhuriyet Halk Partisi piyes yarışması birinciliğini kazanan Necip Fazıl Kısakürek için sanat hayatının 50. yıl jübilesi Millî Türk Talebe Birliği tarafından 22 Kasım 1975'te yapıldı. 25 Mayıs 1980'de doğumunun 75. yılı vesilesiyle Kültür Bakanlığı kendisine "büyük kültür armağanı" ve nakdî mü-kâfat, aynı tarihte Türk Edebiyatı Vakfı da "Türkçe'nin yaşayan en büyük şairi, sultân-şuuarâ" unvanını verdi. Ölümünün ardından *Türk Edebiyatı* (nr. 117, Temmuz 1983), *Mavera* (nr. 80-82, Temmuz-Eylül 1983), *Yönelişler* (nr. 25, Temmuz 1983), *Kültür ve Sanat* (nr. 28-29, Temmuz-Ağustos 1983) dergileriyle *Suffe Kültür ve Sanat Yıllığı* 1984 birer özel sayı yayımlamıştır.

Necip Fazıl, ilk şiir denemesinin Millî Mücadele yıllarında on üç-on dört yaşlarında iken *Tercüman* gazetesinin edebî ilâvesinde çıktığını ifade eder. Bilinen ilk şiiri ise 1 Temmuz 1923 tarihli *Yeni Mecmua*'da yayımlanan, daha sonra *Örümcek Ağ* kitabına "Bir Mezar Taşı" adıyla girecek olan "Kitâbe" başlıklı şiirdir. Bu tarihten başlayarak 1939'a kadar *Yeni Mecmua*, *Millî Mecmua*, *Anadolu*, *Hayat* ve *Varlık* dergileriyle *Cumhuriyet* gazetesinde şiirleri ve hikâyeleri çıkar. Özellikle dönemin seçkin dergilerinden olan *Hayat*'ta yer alan şiirleriyle dikkati çeker ve hakkında takdir yazıları yayımlanır. İlk şiir kitapları olan *Örümcek Ağ* ve *Kaldırımlar* bu yıllarda yazdıklarından seçmeleri ihtiva eder. *Kaldırımlar* kitabına adını veren uzun şiiri kendisine "Kaldırımlar şairi" olarak şöhret kazandırmıştır. Üçüncü şiir kitabı *Ben ve Ötesi* ile nesir yazılarının toplandığı *Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil* de bu yıllarda çıkar. Bu arada oyunculuğuna büyük değer verdiği Muhsin Ertuğrul'un tesiriyle tiyatroya ilgi duymaya başlayan Necip Fazıl'ın ilk tiyatro eseri *Tohum* 1935'te yayımlanır ve Muhsin Ertuğrul tarafından sahneye konur. Bu tarihten bir yıl kadar önce, kendi ifadesiyle "çocukluğunda ve gençliğinde masal gibi bir rüya ikliminden topladığı karanlık ve karışık haberlerin apay-

dinlik ve dümdüz gerçeğini verdiğine" inandığı. Nakşibendî şeyhi Abdülhakim Arvâsî ile karşılaşmasından sonra sanat anlayışında ve eserlerinde dinî-mistik bir eğilim ağırlığını hissettirmeye başlar.

1936'da memuriyeti dolayısıyla Ankara'da bulunan Necip Fazıl, devrin sathî ve maddeci dergileri karşısına spiritüalist ve estetik ağırlığı olan haftalık *Ağaç* dergisini çıkarır. 7. sayısından itibaren İstanbul'a taşınan dergi, dönemin meşhur isimlerini bir araya getirmiş olmasına rağmen umulan ilgiyi görmediğinden 17. sayıda kapanır (bk. AĞAÇ). Necip Fazıl, daha geniş kitlelere daha kısa zamanda ulaşan tiyatroya ilgisini devam ettirerek tiyatro eleştirmenlerinin olumlu karşılamalarına rağmen seyircinin tutmadığı *Tohum*'dan sonra 1938'de Abdülhakim Efendi'yi tanınmasının mistik ve metafizik bir ürünü olan *Bir Adam Yaratmak*'ı yazar. Muhsin Ertuğrul'un başrolü oynamasıyla büyük ilgi gören bu piyesin ardından 1942 yılına kadar arka arkaya bazıları şehir tiyatrolarında da sahnelenen oyunlar kaleme alır.

II. Dünya Savaşı'ndan biraz önce başlayarak savaş yıllarında fıkra yazarlığı yapan Necip Fazıl önce *Haber*, ardından *Son Telgraf* gazetelerinde "Çerçeve" genel başlığı altında yazılar yazmıştır. Bir dünya savaşı çıkmayacağı kanaatini benimseyen Türk basınının bu tutumuna karşı aksi fikri savunan Necip Fazıl bu yazılarının büyük bir kısmını *Çerçeve* adlı bir kitapta yayımlamıştır (1940). *Son Telgraf*'ta fıkra yazarlığı devam ederken yeni bir dergi çıkarma teşebbüsüne girer. Siyasî, fikrî, edebî karakterdeki *Büyük Doğu* 1 Eylül 1943'te çıkar. Değişik boyutlarda, çoğu haftalık, birkaç defa aylık ve günlük gazete olmak üzere Necip Fazıl'ın ölümüne yakın yıllara kadar aralıklarla devam eden derginin son sayısı 5 Haziran 1978 tarihini taşımaktadır. Dönemin mevzuatına göre siyasî yazılarından dolayı zaman zaman kapatılan, toplatılan, takibe uğrayan, bazan da sahibi tarafından yayımı tatil edilen *Büyük Doğu* çıktığı yıllarda sansasyonel kapak resimleri ve manşetleriyle geniş ilgi görmüştür. Bunun dışında bazı dönemlerinde seviyeli bir fikir ve edebiyat dergisi olduğu gibi dinî yayınların kontrol altında tutulduğu yıllarda okuyucunun bu konudaki ihtiyacını da karşılamıştır (bk. BÜYÜK DOĞU). Necip Fazıl, 1950'de Büyük Doğu Cemiyeti adıyla o yıllardaki mevzuata göre siyasî parti kavramıyla eş anlamda bir de siyasî dernek kurmuş, derneğin baş-

kanı sıfatıyla Anadolu'nun birçok şehrinde konferanslar vermiştir. Gerek dergideki yazıları gerek siyasî faaliyetlerinden dolayı değişik iktidarlar devrinde takibata uğramış, hakkında mahkûmiyet kararları verilmiştir. Necip Fazıl'ın kitap ve dergi yayını olarak en verimli devresi 1950'den sonraki yıllardır. Şiir kitaplarını yeniden gözden geçirip yayımladığı gibi yeni tiyatro, senaryo, hikâye, roman, hâtıra, dinî ve tasavvufî eserler, siyasî ve tarihî incelemeleri de bu döneminin ürünleridir.

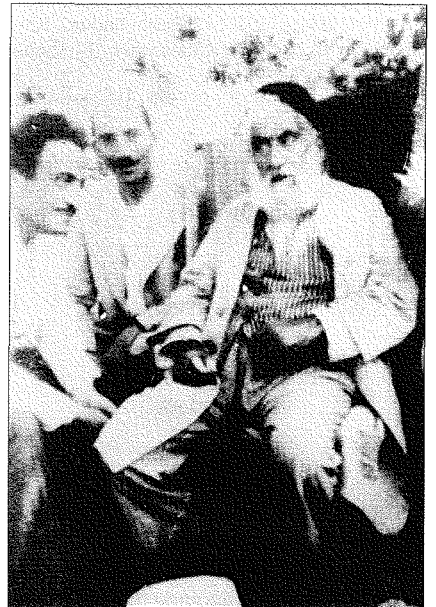
Necip Fazıl, Cumhuriyet'in ilk yıllarında hece vezniyle yazan şairler arasında estetik kaygıları ve metafizik-psikolojik derinliğiyle kendine bir yer edinmiştir. II. Meşrutiyet'ten sonra yaygınlaşmaya başlayan, fakat ses ve nazım şekli bakımından monoton örnekleriyle henüz bir bocalama dönemi geçirmekte olan hece vezni onun şiirleriyle poetik bir değer kazanır. Muhteva olarak da mistik ve metafizik eğilimler, vehim ve sayıklama gibi marazî ve trajik özellikler kendisini döneminin diğer şairlerinden ayırır. Daha ilk şiiri olan "Kitâbe" tekke şiirinden, divan mazmunlarından birtakım çağrışımlar taşımaktaysa da yeni bir eda ve yeni bir ses arayışıyla dikkat çeker. Burada mezar kitâbesinin zarurî olarak çağrıştırdığı ölüm motifi, aşkta marazî bir hassasiyet ve acı bir lezzet, her an bir felâket ve trajediyle ürküten "patetik" hava Necip Fazıl'ın şiirlerinin âdetâ değişmeyen temasını teşkil edecektir. Yine aynı yıllarda 1924'te yazdığı, ilk şiir kitabının da adını oluşturan "Örümcek Ağı"nda ise artık deneme devresini aşmış, şiiri form bakımından sağlam bir mimariye ve plastik yapıya kavuşmuş, dil olarak bir soyutlama ifadesi bulmuş, muhteva olarak da psikolojik bir derinliğe erişmiştir. Bu şiir kendi döneminin ilk hececilerinin monotonluğundan, çok belirli duraklarından, alışılmış kafiyelerinden tamamen kurtulmuş, muhteva ile uyumlu bir nazım tekniğine kavuşmuştur.

Necip Fazıl'ın şiirlerinin *Örümcek Ağı* kitabıyla başlayıp *Kaldırımlar*'da ve daha sonrasında gelişerek devam eden bu özelliklerinde şahsî mizacıyla beraber şüphesiz çağının getirdiği bazı felsefe ve edebiyat akımlarının da izleri vardır. Ahmed Hâşim'in çığını açtığı sembolist ve empresyonist şiir, psikoloji alanında yeni ufuklar açan Freud'un sanat sistemlerini de tesiri altına alan şuur altı ve libido teorileri, varlığa ve zaman kavramına yeni bir mâna kazandıran Bergson'un sezgiciliği, hayatın ve insanın yeni bir yorumu-

nu taşıyan egzistansiyalistleri ve özellikle Cumhuriyet'in ilk yıllarında Türk aydınının belirli bir seviyede ilgisini çeken karamsar, bunalımlı ve mistik havasıyla Baudelaire'i bunlar arasında düşünmek gerekir. O ve *Ben* adlı otobiyografisinde on iki yaşlarında aşırı hissi romanlar ve polisiye romanları okuduğunu, bu yıllarda "marazî bir hassasiyet, acıtan bir hayal kuvveti ve dehşetli bir korku" içinde bulunduğunu yazan Necip Fazıl'ın şiirini açıklamada çocukluğundan getirdiği bu duygularla yukarıda çağın özellikleri olarak belirtilen akımlar arasındaki paralellik de dikkate alınmalıdır.

İlk dönem şiirlerinden itibaren eserlerinin çoğunda hâkim olan temaların başında korku gelir. Daha *Örümcek Ağı*'ndaki "Gece Yarısı", "Boş Odalar", "Ayak Sesleri", "Çan Sesi"nden başlayarak pek çok şiirinde korku âdetâ değişmeyen bir laytmotif gibi tekrarlanır. "İçimde damla damla bir korku birikiyor" mısrayla "Kaldırımlar" hemen baştan sona kadar korkunun gelişmesinin poemidir. Bu temanın tabii bir neticesi olarak irreal bir dünyanın ürpertici varlıkları ve bunların doğurduğu duygular da şiirlerine girmiştir: Periler, cinler, hayaletler, kâbuslar, anlaşılmayan ayak sesleri, siyah kediler ... Bir döneminden sonra eski-yeni bütün şiirlerini harmanlayarak gruplandırdığı

Necip Fazıl ve Abdülhakim Arvâsî'yi bir sohbet esnasında gösteren fotoğraf (Orhan Okay arşivi)



Çile adlı şiir kitabının bazı bölüm başlıkları da aynı duyguları çağırıştırır: Ölüm, Korku, Dâüssıla, Ukde, Tecrit ...

Necip Fazıl'ın şiirlerinde eşyaya, maddi varlıklara, dış dünyaya bakış tarzı da dikkat çekicidir. Onda bu varlıklar dış görünüşleriyle algılandığı gibi değildir. Eşyanın insanın iç dünyasıyla ilişkisi vardır. Bergson'un sezgi felsefesinin ışığında Necip Fazıl'da eşyaya, objeye karşı zihni bir sempatinin varlığı düşünülebilir. Böylece "Otel Odaları"ndaki eşyanın, "Ses Geliyor Ormandan" şiirinde ormanın, "Azgın Deniz", "Susan Deniz", "Takvimdeki Deniz"-deki denizin, "Bu Yağmur"daki yağmurun ve diğer şiirlerinde kaldırımların, oda-daki mangalın, bahçedeki heykelin alelade obje olmaktan çıkıp şiirin iç dünyasıyla özdeşleştiği görülür.

Genel anlamıyla spirüalist ve mistik bir şair olan Necip Fazıl'da bu mizacın tabii eğilimi olarak din de ilk şiirlerinden itibaren sürekliliğini kaybetmeyen bir tema halinde ortaya çıkar. Bu tema 1932'de yayımlanan *Ben ve Ötesi*'ne kadar dönemin biraz da modası olan âşık veya tekke şiiri havasında, özellikle de Yunus Emre tarzında örneklerle görülür. Abdülhakim Arvâsi'yi tanımasından sonra ise şiirlerine olduğu kadar sanat anlayışına ve poetikasına da belirli bir dini-mistik görüş hâkim olur.

Necip Fazıl, Cumhuriyet dönemi Türk şiirinde şiirin estetiği üzerinde ısrarla duran ve bu konudaki düşüncelerini programlı bir şekilde poetika haline getiren nadir sanatkarlardan biridir. 1940'lardan itibaren gittikçe gelişen ve yaygınlaşan yeni şiir akımına, özellikle onun ilk temsilcileri olan Garip topluluğuna ilgisiz kalan Necip Fazıl, şiiri dengeli bir duygu ve düşünce muhtevasını kavrayan sağlam bir şekli yapı, bir estetik form olarak kabul eder. *Ağaç* ve *Büyük Doğu* dergilerinde 1936-1943 yılları arasındaki bazı yazılarında Türk şiiri ve kendi çağdaşı olan bazı şairler hakkında fazla derinleşmeyen değer yargılarından sonra ilk defa 1946 Eylülündeki *Büyük Doğu*'larda "İdeolocya Örgüsü"nde, ütöpik bir cemiyet yapısının ayrıntısı içinde birkaç bahis şeklindeki yazdığı "poetika"sını 1955'te, uzun zamandır kitap haline getirmedeği şiirlerini bir araya topladığı *Sonsuzluk Kervanı* kitabına bir bütün olarak ilâve eder. Genellikle şiir üzerine olmakla beraber özellikle kendi şiirinin felsefesi olan poetika, şiirin ve şairin hususiyetleri, şiiri meydana getiren unsurlar, şiirin hayatla, toplumla, dinle, devletle ve pozitif ilimlerle

ilgisi konularında on dört bölüm halinde kategorik, sistematik ve oldukça uzun bir yazıdır. İlk bahiste şairi alelade insandan ayırıp "üstün idrak sahibi" ve "ilâhî emanetin temsilcisi" olarak tarif eden ve ona madde, bitki, hayvan basamaklarından sonra insanla Tanrı arasında bir yer veren Necip Fazıl böylece şiiri daha ilk planda mistik bir temele oturtur. Poetikasının bu karakteri metin içinde sık sık geçen "esrar, büyü, tılsım, sır" gibi spiritüel kavramlarla desteklenir. Bütün bahislerde şiir sanatı hakkında tarih boyunca ileri sürülmüş karşıt teorileri telif etme ve bunlar arasında denge kurma eğiliminde olan Necip Fazıl bu dengeyi şiirin mânevî unsurları konularında zaman zaman bozar. Meselâ ona göre şiirin kaynağı, "mimesis" ile (dış dünyanın taklidi) "tecrit" arasında, fakat tecride daha yakındır. Şiir somut bir planda fakat soyut olanı anlatacaktır. Şiirin ifade usulünde "ince" ve "girift" kavramlarını kullanan Necip Fazıl, böylece yalın ve sathî bir şiirden rafine ve kompleks bir şiire geçişin de temsilcisi olmuştur. Yine poetikada ideal şiir için kullandığı "remzi ve sırrı oluş" da soyutlukla sembolizm arasında bir kavramı düşündürür. Şiirin muhtevasında ise iki esas unsuru, duyguyu ve düşünceyi beraber yürütür. Duygu ve düşünce birbiri içinde eriyecek ve mutlu bir terki-be ulaşacaktır. Ancak bu ulaşmada düşünce'nin duyguya yaklaşması yani duygunun üstünlüğü esastır. Şiirin şekli ve muhtevası bahsi de yine bu iki unsurun en mükemmel tarzda terki-bini zorlar. Şiirin dış şekli adını verdiği vezin, kafiye ve kıtaların-bölümlerin kuruluşuyla mısraın yapısı iç şekil dediği vezne, veznin gerektirdiği kelimelerin seçimine bağlanır. Kıtalarına almadığı sadece iki zayıf şiirinde aruzu deneyen Necip Fazıl poetikada hece ile aruzu karşılaştırırken heceyi aruzun daha estetik, daha serbest bir tarzı olarak değerlendirir. Kapalı ve açık heceler düzenli tertibine dayanan aruz mu-kabil bu hecelerin her mısradaki başka bir zenginlikle yeni bir harmanını arayan heceyi, böylece her mısradaki değişen bir aruz kalıbı imtiyazını tercih eder. Bazı şiirleriyle ideolojik bir karakter göstermesine karşılık Necip Fazıl poetikasında toplum-şiir ilişkileriyle ilgili son konuları dışında saf şiirin estetik değerleri üzerinde durmuştur.

Tiyatroyu güzel sanatlar arasında bir zirve kabul eden Necip Fazıl'ın oyunları da şiirleri gibi trajik bir karakter gösterir. Şiirlerinde soyut olarak hissedilen korku,

dehşet, sıkıntı, vehim, şüphe, yalnızlık gibi duygu ve temalar tiyatrolarında kahramanların kişiliklerinde âdeta somutlaşır. Bu oyunlarda günah duygusu, vicdan azabı, kader-irade, akıl-duygu-sezgi ilişkileri, madde-ruh mücadelesi, bilinmeyenin araştırılması, aklın sınırlarının zorlanması, her şeyin ötesinde bir sır bulunduğu inancı gibi metafizik ve psikolojik problemler işlenmiştir. Tiyatroyu "tezin laf olmaktan çıkıp büyü olduğu yer" olarak benimseyen Necip Fazıl'ın oyunları tezli tiyatro türüne girerse de bunlarda ana fikir eserin güçlü tekniğiyle ve ustalıkla eritilmiştir. Yer yer tesirli ve nüfuzlu bir ifade tarzı, çok defa teatral davranış ve konuşma şekilleri, kahramanlık, âlice-naplık, şeref, izzetnefis gibi duyguların yüceltilmesiyle klasik tiyatrolara yaklaşıp.

Yazı hayatının ilk yıllarından itibaren şiir ve tiyatro kadar olmamakla beraber hikâye ile de uğraşan Necip Fazıl, 1928 yılında *Cumhuriyet* gazetesinde çıkan ilk hikâyelerini 1933'te *Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil* adlı altında toplamıştır. Daha sonraki yıllarda bunlara ilâvelerle *Ruh Burkuntularından Hikâyeler*, *Hikâyelerim* yayımlanmış, ölümünün ardından dergilerde kalmış olanlarla beraber elli iki hikâyesi *Hikâyelerim* adıyla bir araya getirilmiştir. Bu hikâyelerden sekizi kumar ve hasta kumarbaz tipi etrafında gelişmiştir ki yazarın *Nâm-ı Diğer Parmaksız Salih* oyunuyla konu ve tema ortaklığı gösterir. Diğer hikâyelerinde şiir ve tiyatrolarındaki mekân, fikir ve yapı hâkimdir. Bununla beraber şiir ve tiyatrolarındaki sembolik-algorik, hatta metafizik ve metapsişik atmosfere oranla hikâyeleri daha gerçekçi bir yapıya sahiptir.

Necip Fazıl'ın son yıllarında yazdığı ve roman adı altında yayımlanan iki kitabından *Aynadaki Yalan*, tamamen ideolojik yapıda ve apaçık tezli bir eser olup *İdeolocya Örgüsü* ile bu çerçevede etrafındaki yazılarının basit olay ve diyaloglarla romanlaştırılmasından ibarettir. Ölümünden sonra basılan *Kafa Kâğıdı* ise *O ve Ben* ile *Bâbıâli* adlı hâtıra kitaplarının dağınık notlarını ihtiva etmektedir. Bu bakımdan hikâye türündeki başarı çizgisini romanlarında yakalayamamıştır.

Sanatkârlığı dışında siyasî ve fikrî yazılarıyla daha yaygın bir şöhret kazanan Necip Fazıl bu açıdan Cumhuriyet döneminin birkaç büyük polemikçi yazarı arasında sayılır. Özellikle yakın dönem tarihi ve daha aktüel konular üzerinde yazdıklarının arkasında adları da zikredilmek şartıyla devrin siyaset, yönetim, basın gi-

bi alanların kişileri hakkında tenkit sınırlarını aşan ağır ifadeler, suçlamalar bulunmaktadır. Polemiklerinden başka fikir yazılarında ve hatta tarihî-fikrî araştırma kategorisine girebilecek eserlerinde esas olan, ilmî disiplin ve metodik düşünce değildir. Fikir ürünlerinin arkasında yer yer bir disiplin bulunmakla beraber bu ölçüleri aşan heyecanlı ve mübalağalı çıkışları belki sistemli fikirlerinden daha fazla itibar görmüştür. Onun din, tarih, felsefe, kültür, edebiyat (tenkit) vb. konularda arka arkaya sıraladığı bir yığın hadise ve kişi adı vurucu bir üslupla, belâgat ustalıklarıyla okuyucuyu bir anda cezbetme amacındadır. Bununla beraber bu alanlara genel nüfuzuyla, kişi ve olaylar arasındaki gözden kaçmış ilişkileri yakalayan zekâsıyla etrafında kendisine hayran bir okuyucu kitlesi oluşturmuştur.

Necip Fazıl'ın hemen bütün oyunları başta İstanbul Şehir Tiyatroları ve Ankara Devlet Tiyatrosu olmak üzere resmî, özel ve amatör tiyatrolar tarafından birçok defa sahneye konmuş, *Nâm-ı Diğer Parmaksız Salih* ("Parmaksız Salih" adıyla, 1968), *Reis Bey* (1988) filme alınmış, *Bir Adam Yaratmak* da televizyon oyunu olarak gösterilmiştir (1977). Ayrıca senaryo romanlarının bazıları filme alınmıştır. Fon müziği olarak Batı senfonik müziğinden kendisinin seçtiği parçalarla kendi sesiyle altı şiiri ve "Gençliğe Hitâbe"si plak haline getirilmiştir (1976).

Eserleri. Şiirleri gibi yazılarını da defalarca yayımlamış ve hemen her defasında az çok değişiklikler yapmış olan Necip Fazıl'ın kitap haline gelmiş eserlerinde birinden diğerine iktibas edilmiş parçalar, özellikle şiir ve hikâye kitaplarında ilâveler ve çıkarmalar bulunmaktadır. Kitaplarının hemen hepsi İstanbul'da basılmıştır. *Şiir. Örumcek Ağs* (1925), *Kaldırım-lar* (1928), *Ben ve Ötesi* (1932), *101 Hadis* (1951), *Sonsuzluk Kervanı* (Ankara 1955), *Çile* (1962), *Şiirlerim* (1969), *Es-selâm -Mukaddes Hayattan Levhalar-* (1973), *Ölke ve Hiciv* (1988). *Tiyatro ve Senaryo Romanı. Tohum* (1935), *Bir Adam Yaratmak* (1938), *Künye* (1938), *Sabır Taşı* (1940), *Para* (1942), *Vatan Şairi Namık Kemal* (1944), *Nâm-ı Diğer Parmaksız Salih* (1949), *Reis Bey* (1964), *Ahşap Konak* (1964), *Siyah Pelerinli Adam* (1964), *Ulu Hakan Abdülhamid Han* (1969), *Yunus Emre* (1969), *Mukaddes Emanet* (1971), *Senaryo Romanları* (1972), *İbrahim Edhem* (1978; tiyatrolarından on üçü Kültür Bakanlığı tarafından üç cilt halinde topluca yayımlanmıştır, İs-

tanbul 1976). **Hikâye ve Roman.** *Meşum Yakut* (1928), *Birkaç Hikâye Birkaç Tahlil* (Ankara 1933), *Ruh Burkuntularından Hikâyeler* (1965), *Hikâyelerim* (1970), *Aynadaki Yalan* (1980), *Kafa Kâğıdı* (1984). **Hâtıra.** *Cinnet Mustatili* (1955), *Büyük Kapı* (1965), *Yılanlı Kuyudan* (1970), *Hac'dan Çizgiler, Renkler ve Sesler ve Nur Mahyaları* (1973), *O ve Ben* (1974), *Bâbîâli* (1975). **Din-Ta-savvuf.** *Halkadan Pırıltılar* (1948), *O ki O Yüzden Varız* (1961), *İman ve Aksiyon* (1964), *Hazret-i Ali* (1964), *Peygamber Halkası* (1968), *Çöle İnen Nur* (1969), *Son Devrin Din Mazlumları* (1969), *Nur Harmanı* (1970), *Doğru Yolu Sapık Kolları* (1978), *İman ve İslâm Atlası* (1981), *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu* (1982). **Deneme, Fıkra, Siyâ-sî-Tarihî İnceleme.** *Abdülhak Hamid ve Dolayısıyla* (Zonguldak 1937), *Namık Kemal. Şahsı, Eseri, Tesiri* (Ankara 1940), *Çerçeve* (1940), *Müdafaa* (1946), *Maskenizi Yırtıyorum* (1953), *At'a Senfoni* (1958), *Büyük Doğu'ya Doğru* (1959), *Türkiye'de Komünizma ve Köy Enstitüleri* (1962), *Ulu Hakan Abdülhamid Han* (1965, 1970), *Büyük Mazlumlar* (1966), *Türkiye'nin Manzarası* (1968, 1973), *Tanrıkulu'ndan Dinlediklerim* (I-II, 1968), *Bin Bir Çerçeve* (I-V, 1968-1969), *Vahidüddin* (1968), *İdeolocya Örgüsü* (1968), *Benim Gözümle Menderes* (1970), *Tarihimizde Moskof* (1973), *Rapor* (I-XIII, 1976-1980), *Yolumuz, Halimiz, Çaremiz* (1977), *İhtilâl* (1977), *Yeniçeri* (1977), *Sahte Kahramanlar* (1984) (Necip Fazıl'ın bütün eserleri ve kitap haline gelmemiş yazıları b. d. [Büyük Doğu] yayınları adı altında neşredilmektedir).

BİBLİYOGRAFYA :

A. Arif Bülenoğlu [Hilmi Ofas], *Necip Fazıl Kısakürek: Şiiri, Sanatı, Aksiyonu*, İstanbul 1968; Hasan Çebi, *Tiyatro Eserlerinde Madde ve Manâda Necip Fazıl*, İstanbul 1981; a.mlf., *Bütün Yönleriyle Necip Fazıl Kısakürek'in Şiiri*, Ankara 1987; Osman Selim Kocahanoğlu, *Türk Edebiyatında Necip Fazıl Kısakürek: Hayatı-Sanatı-Çilesi, Hakkındaki Tüm Yazılar I*, İstanbul 1983; Bekir Oğuzbaşıran, *Necip Fazıl'ın Şiiri*, İstanbul 1983; Mustafa Miyaşoğlu, *Necip Fazıl Kısakürek*, İstanbul 1985; M. Orhan Okay, *Necip Fazıl Kısakürek*, Ankara 1987; a.mlf., *Kendi Sesinin Yankısı*, İstanbul 2001, s.11-22; a.mlf., "Necip Fazıl Kısakürek'in Şiirlerinin Poetika Açısından Tekevvünü", *MK*, sy. 49 (1985), s. 43-47; a.mlf., "Dini Duygunun Gelişmesi", *TY*, sy. 69 (1993), s. 22-25; a.mlf., "Kısakürek, Necip Fazıl", *TDEA*, V, 329-333; a.mlf., "Kısakürek, Necip Fazıl", *Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi*, İstanbul 2001, II, 503-507; İbrahim Kavas, *Necip Fazıl'ın Şiirlerindeki Değişmelerin İncelenmesi* (yüksek li-

sans tezi, 1985), Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Kadir Mısıroğlu, *Üstad Necip Fazıl'a Dâir*, İstanbul 1993; Ahmet Kabaklı, *Sultan-ı Ş-Şuarâ Necip Fazıl*, İstanbul 1995; Mustafa Özer, *Sanat ve Aksiyon İçinde Bir Portre Denemesi*, Kayseri 1997.



M. ORHAN OKAY

KISAS

(القصاص)

Kasten adam öldürme ve müessir fiil suçlarında suçlunun işlediği fiile denk bir ceza ile cezalandırılması.

Sözlükte "ardından gitmek, iz sürmek, yaptığı işte birinin yolunu takip etmek; kesmek, eşitlemek ve misilleme yapmak" mânalarında masdar olan **kısâs** isim olarak "mutlak eşitlik, bir şeyin iki tarafının birbirine denk olması; işlenen fiile ona denk bir fiille mukabele edilmesi" anlamlarına gelir. Hukukta kısas, kasten işlenen adam öldürme veya müessir fiil (yaralama) suçunun fâilinin işlediği fiil cinsinden ve ona denk bir ceza ile cezalandırılmasını, fıkhtaki teknik kullanımıyla kasten öldürdüğü kişiye karşılık fâilin öldürülmesini, kasten işlediği müessir fiil sonucu mağdurda bedenî-fizikî zarar meydana getiren kimsenin benzeri şekilde cezalandırılmasını ifade eder.

Tarihsel Süreç. Kapsamı, çerçevesi ve infaz şekli toplumlara göre farklılık arz etmekle beraber hayata ve vücut bütünlüğüne karşı işlenen kasıtlı suçların kısasla cezalandırılmasının, günümüze intikal etmiş en eski hukuk metinlerine sahip İlkçağ kavim ve medeniyetlerine kadar uzanan uzun bir geçmişi ve yaygın bir uygulama alanı vardır. "Cana can, göze göz, dişe diş" şeklinde formüle edilen kısas cezası, tarihsel süreçte kabileler arası kolektif sorumluluk ve cezalandırma anlayışının terkedilip cezaî sorumluluğun şahsileştirilmesi, öç alma (intikam) ve suçluya işlediği suçun bedelini ödetme (kefâret) sâikinin de şahsî hak çerçevesinde adalet ve eşitlik anlayışıyla dengelenmesi aşamasını ifade eder. Kısas yerine mağdurun yakınlarına kan bedeli (diyet) isteme ve malî uzlaşma hakkı tanınması ve kısasın sadece kasten işlenen cinayetlere uygulanan bir müeyyide olması bu sürecin bir başka aşamasını temsil eder.

Haksız yere adam öldürmenin büyük bir suç ve günah olduğu ilâhî dinlerin ortak temalarından biri olup (Tekvîn, 9/5-6; Çıkış, 20/13; 21/12-14, 23/7; Sayılar, 35/11-21; Matta, 5/21-22; Luka, 18/20) Tevrat'ta adam öldürme ve yaralama ile sonuç-

lanan müessir fiillerin “cana can, göze göz, dişe diş, ele el, ayağa ayak, yanığa yanık, yaraya yara” şeklinde kısasla cezalandırılması öngörülür (Çıkış, 21/23-25; Levililer, 24/17, 19-21; Tesniye, 19/21). İnfazı maktulün kan öcünü alan yakınları gerçekleştirir (Sayılar, 35/19; Tesniye, 19/11-12). Tevrat’ta suçun şahsiliği ilkesi benimsenerek herkesin kendi suçundan şahsen sorumlu olduğu belirtilmiş, bu sebeple suçlu olan çocuk yerine babasının veya baba yerine çocuğunun öldürülmesi yasaklanmıştır (Tesniye, 24/16). Abdullah b. Abbas’tan gelen bir rivayette Yahudilik’te kısasın yegâne ceza olduğu, bu cezanın infazının imkânsızlığı durumunda alternatif malî bir ceza olarak diyetin bulunmadığının ifade edilmesi (Buhârî, “Diyât”, 8; Nesâî, “Kasâme”, 27; Şâfiî, VI, 9) Tevrat’taki ölüme mahkûm edilen kâtilden diyet alınmayıp mutlaka öldürülmesi gerektiğini ifade eden hükümle (Sayılar, 35/31) örtüşmektedir. Ölümler sonuculanmayan müessir fiil suçlarında tazminat ödenebileceği hususu, daha sonra yahudi din adamları tarafından geliştirilmiş bir çözüm görünümündedir. İslâm’ın Medine döneminde bu bölgede yaşayan yahudi kabileleri arasında kısasın ilke olarak uygulandığı, ancak kabileler arasında ayırım yapıldığı, nitekim öldürdüğü Kurayza kabilesine mensup bir kadına karşılık Nadirî erkeğe Tevrat’ta öngörülen kısas cezasının verilmemesi üzerine yahudilerin Hz. Peygamber’e başvurduğu ve Tevrat’ta cana karşılık can hükmünün yer aldığını belirten âyetin de (el-Mâide 5/45) bunun üzerine nâzil olduğu rivayet edilir (Fahreddin er-Râzî, XII, 6-7).

Hristiyanlık’ta suçu ve suçluyu affetme duygusunu geliştirmeye yönelik ahlâkî bir öğüt olarak kısas hakkından vazgeçilmesi tavsiye edilmekle beraber hukukî bakımdan bu konuda bir açıklık bulunmamaktadır. Nitekim şeriatı yahut peygamberleri yıkmaya değil tamamlamaya geldiğini belirten Hz. İsa’nın Tevrat’ın “göze göz, dişe diş” ilkesine atıfta bulunduktan sonra affetmeyi ve feragati öğütlemesi (Matta, 5/17, 38-40) kısas hükmünün Hristiyanlık’ta da ilga edilmediğini göstermektedir.

Câhiliye devri Arap toplumunda kısas cezasının yaygın olduğu bilinmektedir. “Öldürmeyi en iyi yok eden şey yine öldürmedir” şeklindeki atasözü, dönemin adalet anlayışında kısas cezasının vazgeçilmez bir önem taşıdığını gösterir. An-

cak merkezî otoriteyi temsil eden bir devlet anlayışının gelişmediği bu dönemde kan bağı esasına dayalı kabile düzeni hâkim olduğu, kısasın uygulanmasında örf ve âdet hukuku kadar kabileler arası güç dengesi de belirleyici bir önem taşıdığı için cezanın uygulanmasında çok defa keyfilik ve şahsî intikam esasına dayalı aşırılıklar söz konusu oluyor, bu da yerine göre kutsal kabul edilen ve zincirleme olarak nesilden nesile intikal eden kan davalarını besliyordu. Kabile fertlerinden birine karşı işlenen suç bütün kabileye karşı işlenmiş sayıldığından cezalandırmada suçlunun kabilesine mensup olma yeterli sebep kabul edilerek suçlu suçsuz ayırımı gözetilmeksizin misilleme cihetine gidiliyor, ayrıca suçta kasıt-hata ayırımı yapılmayarak maddî sonuçla yetiniliyordu. Öldürülenin kanının öcünü alma kutsal ve onur kazandıran bir görev sayıldığından güçlü kabilelerin bazan öldürülen bir üyesine karşılık zayıf kabileden birden fazla kişiyi öldürdüğü oluyor, zayıf kabileler ise diyete razı ediliyordu. Genel teamül olarak efendinin kölesini, babanın çocuğunu, kocanın eşini öldürmesi kısasla cezalandırılmıyor, kadını öldüren erkeğe de kural olarak kısas uygulanmıyordu. İnsanlar arasında ırk, cinsiyet ve sosyal statülerine göre ayırım yapılması, kısas kadar ona bedel olmak üzere ihtiyarî olarak kabul edilen diyetle de söz konusu idi (bk. DIYET).

İslâm’da Kısas. Kur’an’da dört yerde geçen kısas kelimesi, “denklik” anlamına geldiği bir yer dışında (el-Bakara 2/194) İslâm ceza hukukundaki terim anlamıyla kullanılmıştır (el-Bakara 2/178, 179; el-Mâide 5/45). Bu kavram hadislerde de kısas ve “kaved” şeklinde isim ve fiil kalıplarıyla sıkça geçmektedir (Wensinck, *el-Mu’cem*, “kşş”, “kvd” md.leri). Klasik fıkıh literatüründe ise kısas kelimesinin eş anlamlısı olan kaved kavramı daha sık kullanılmaktadır. Hakların fıkıh usulünde yapılan dörtlü tasnifinde kısas gerektiren suçlar kamu ve şahıs haklarının birlikte ihlâl edildiği, ancak şahsî hak ihlâlinin ön planda tutulduğu grup arasında yer almaktadır. Bu ayırımın, kısas cezasını gerektiren suçların, takibi şikâyetle bağlı suçlar kapsamında yer alması ve mağdurun bu cezayı af yetkisinin olduğunu göstermesi bakımından önemli bulunmaktadır. İslâm hukuk literatüründe kısas cezasına ilişkin hükümler “cinâyât”, “cirâh” veya “diyât” başlıkları altında müstakil olarak ele alındığı gibi bu cezanın bazı özel hükümlerine fıkıh kitaplarının “da’vâ”,

“sulh”, “şehâdât” gibi bölümlerinde yer verilmiştir.

Kısasın Hukukî Dayanağı ve Mahiyeti. İslâm ceza hukukunda kısasla ilgili hukukî mevzuatın kaynağını Kur’an ve Sünnet oluşturmaktadır. Kur’an ve Sünnet’te haksız yere adam öldürme büyük günah sayılarak yasaklanmıştır. Ahlâkî ve uhrevî sorumluluğunun yanında (en-Nisâ 4/93; el-Mâide 5/32; el-En’âm 6/151; el-İsrâ 17/33; Buhârî, “Diyât”, 1-2) maddî-dünyevî ceza olmak üzere bu tür kasıtlı fiillerin karşılığının kısas olduğu (el-Bakara 2/178-179), adam öldürmede maktulün velisine kısası isteme yetkisi verildiği (el-İsrâ 17/33), maktulün velisinin kâtili affetmesi halinde (el-Bakara 2/178) veya hatâen adam öldürmelerde (en-Nisâ 4/92) diyet ödeneceği ifade edilmiştir (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâf, IV, 327-328; ayrıca bk. *Müsned*, I, 63; Ebû Dâvûd, “Diyât”, 15, 26; İbn Mâce, “Diyât”, 8; Nesâî, “Tahrîm”, 14, “Kasâme”, 31). Kur’an’da kısas formundan başka ikâb ve ceza kavramları kullanılarak kötülüğün karşılığının ona denk bir kötülük olduğu (Yûnus 10/27; eş-Şûrâ 42/40) ve cezanın suç ile orantılı olması gerektiği de (en-Nahl 16/126) vurgulanmıştır.

İslâm’ın klasik öğretisinde kısas, temel insan haklarının çekirdeğini oluşturan ve diğer hakların kullanılması kendisine bağlı olan hayat hakkını güvence altına almaya yönelik bir müeyyidedir. Haksız yere ve kasten adam öldürme ve yaralamalar kısasla cezalandırılarak hem insan hayatına ve vücut bütünlüğüne yönelik haksız tecavüzler önlenmiş, hem de suçlu işlediği suça denk bir ceza görerek adalet sağlanmış olur. Adam öldürme ve müessir fiiller kamu haklarına ve toplumsal düzene yönelik bir tecavüz kabul edilmekle ve bunun için kamu otoritelerine suçluyu ayrıca cezalandırma hakkı tanınmakla birlikte suçun öncelikli olarak şahıs haklarını ihlâl ettiği göz önüne alınmış, bunun için de cezanın uygulanmasında şahıs hakları ön planda tutularak suç mağduruna, yani yaralanan kimseye veya maktulün yakınlarına infazı talep etme veya affetme hakkı verilmiştir. Bu öncelik doğrudan mağdurun ya da en yakın hak sahiplerinin haklarını koruma, affın yahut malî uzlaşmanın gerçekleşmesinde onları devrede tutma amacına yöneliktir. Klasik dönem fıkıh literatüründe uygulamadan da ilham alınarak geliştirilen doktrin, yargılama, mahkûmiyet ve infaz aşamalarına ilişkin olarak getirilen düzenlemeler ve bu alanda

kamu otoritelerine yüklenen sorumluluklar ise suçta ve cezalandırmada kanuniliği sağlayıcı, suç mağduru kadar sanık ve suçlunun haklarını da koruyucu tedbirler olarak görülür. Cezalandırmada mânevî unsur esas alınıp kast-taksir ayırımı yapılmış, suçun işlenmesinde kastın bulunmadığı ya da kısasın uygulanmasının mümkün olmadığı veya düştüğü durumlarda bedensel ceza yerine malî bir bedel olan ve ceza yönü de bulunan diyet (tazminat) ödeme cihetine gidilmiştir. Ayrıca ödenecek diyete fâilin kan akrabaları (asabe) veya mensup olduğu meslek grubu gibi yakın çevresi (âkile) ortak edilecek bir taraftan fâilin maddî yükünü hafifleten, diğer taraftan yaralanması veya bir organını kaybetmesi halinde mağduru, ölmesi durumunda destekten yoksun kalan ailesini koruyan kolektif bir tazmin sistemi oluşturulmuştur. Böylece malî yönden birbirine karşı sorumlu tutulan insanların meydana getireceği ortak ve karşılıklı denetim sistemiyle bir anlamda suçla mücadele edecek yardımcı müesseseler de ihdas edilmiştir. Âkilenin diyeti ödemede yetersiz kaldığı durumlarda ise devlet hazinesi devreye sokularak yaralanan mağduru veya destekten mahrum kalan maktûlün ailesi malî yönden teminat altına alınmıştır. Ayrıca âhirette günahlara kefâret olacağı prensibinden hareketle karşılıksız af tavsiye edilerek (el-Mâide 5/45; eş-Şûrâ 42/40) yüksek ahlâkî duyguların hâkim olduğu bir toplumsal yapı amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra kısas için zorunlu şart olan mağduru kısas talebi yeterli görülmemiş, bu cezanın verilebilmesi için suçun fâilinde, mağdurunda ve suçu oluşturan fiilde birtakım şartlar aranmıştır. Uygulama açısından ise kısas için yetkili mahkemenin kararı ve kamu görevlilerinin sorumluluğunda infaz zorunlu görülerek ferdî hak arama (ihkāk-ı hak) yolu kapatılmıştır. Kısasla ilgili bu genel çerçeve ile kolektif öç ve kolektif cezaî sorumluluk anlayışından beslenen kan davalarının İslâmî ölçülere tamamen aykırı olduğu da vurgulanmıştır.

Kisas, İslâm hukukunda suçların ve cezaların kanuniliği ilkesi ve suçun hukukî konusu esas alınarak yapılan had, cinayet ve ta'zîr şeklindeki üçlü tasnifte, Allah (kamu) hakkı bulunmakla birlikte şahsî hakkın ağır olarak ihlâl edildiği öldürme-yaralama suçlarına öngörülen müeyyideler kapsamında yer alır. Kur'an'da yol kesme ve eşkıyalık (hırbâ) suçuna da idam cezası öngörülmeyle birlikte bu ki-

sas değil had cezası grubundadır. Muhşanın zinasının recm ile, mürtedin ölümle cezalandırılması da böyledir. Kisas cezası, bazıları doktrinde tartışmalı olmakla birlikte kısas gerektiren suçlarda hâkimin takip ve kovuşturması için mağduru şikâyet şartının aranması, zaman aşımının suça tanıklığı engellememesi, dava hakkının mirasçılara intikal etmesi, davanın mahkemeye intikalinden sonra mağduru diyet alarak kısas hakkından vazgeçmesinin câiz olması ve karardan sonra da af hakkını kullanabilmesi gibi özellikleriyle had cezalarından ayrılmaktadır (İbn Âbidîn, VI, 549-550).

İslâm hukukunda kısas cezası, kasıtlı adam öldürme (kısâs fi'n-nefs) ve müessir fiillerde (kısâs fi'mâ dûne'n-nefs, kısâs fi'l-etrâf) olmak üzere iki kısımda ele alınmış olup her iki şekli de ilke olarak Kur'an'da yer alır (el-Bakara 2/178-179; el-Mâide 5/45; el-İsrâ 17/33). Kasıtlı adam öldürme ve müessir fiillerde kısas hakkına sahip olan kişi veya kişilere "men lehül-kisâs, veliyyü'd-dem, veliyyü'l-kisâs" gibi isimler verilmektedir. Kisas isteme hakkı müessir fiillerde doğrudan mağdura, adam öldürmede ise maktûlün mirasçılara intikal eder. Maktûlün alacaklıları veya lehine vasiyette bulunduğu kişiler kısas talebinde bulunamaz, fakat maktûlün mirasçılarının diyeti tercih etmeleri durumunda diyetten alacaklı durumuna gelirler. Maktûlün mirasçısı olmaması halinde siyasî otorite, mağdur ve kamu adına gerekli takibatı yaparak kısas talebinde bulunabileceği gibi beytûlmâle irad kaydedilmek üzere diyet alarak kısıstan da vazgeçebilir; ancak kâtili karşılıksız affedemez.

Müessir fiillerde kısasla ilgili olarak Kur'an'da göz, burun, kulak ve diş zikredildikten sonra yaralarda da kısas hükmünün geçerli olduğunun belirtilmesi (el-Mâide 5/45) bu hükmün sadece sayılan organlarla sınırlı bulunmadığı, kısasın mümkün olduğu diğer bütün cismanî zararlarda da geçerli sayıldığı şeklinde yorumlanmıştır (Fahreddin er-Râzî, XII, 7). Fakat kısasta eşitlik ve adalet esas olduğundan fâile infaz edilecek cezanın mağduru uğradığı bedensel zarardan daha ağır bir zarara yol açmaması gerekir. Böyle bir durumda suçluyu cezalandırmada haddi aşmama ile mağduru hakkını koruma ilkeleri çatışır. Fakihler bunları uzlaştıracı çeşitli çözüm tarzları üretmekte ise de çatışma halinde kural olarak suçluya hak ettiğinden daha ağır bir ceza uygulanmaması ilkesi esas alı-

nır. Bu bakımdan kasten müessir fiilin vücudun hangi bölgesinde cismanî zarara sebebiyet verdiği kısasın uygulanabilirliği açısından önemlidir ve bundan dolayı yaralama ve sakat bırakmalarda cezalandırma konusu doktrinde ayrıntılı biçimde ele alınmıştır. Meselâ suç-ceza dengesini tam olarak sağlamanın imkânsız görüldüğü yüzde ve kafada meydana getirilen yaralamalarda kısas infazından vazgeçilip fâile diyet sorumluluğu yüklenmesi bu sebeptedir.

Kisasın Şartları. Kisas cezası suç fâilinin, mağduru ve yok edilen bir hakkın bulunmasını zorunlu kılar. Buna göre kısasın unsurlarını fâil, mağdur ve fiil teşkil eder ve her biriyle ilgili olarak bazı şartlar söz konusu olur. Buna ayrıca kısasın uygulanabilme şartlarını eklemek gerekir. a) Suç fâiliyle ilgili olarak aranan şart fâilin mükellef ve hür iradeye sahip bir kimse olmasıdır. Ağır bir müeyyide olan kısas cezasının verilebilmesi için fâilin isnat yeteneğine ve ceza ehliyetine sahip bulunması zorunludur. Bilme ve isteme yeteneğine sahip olma İslâm hukukunda mükellefiyetin ön şartını teşkil eder. "Âkıl-bâliğ ve hür iradeye sahip olan kişiler ceza ehliyetini haiz olmakta ve cezaî mesuliyet yüklenebilmektedir. Fâilden ceza sorumluluğunu (mükellef olma vasfı) kaldıran yaş küçüklüğü, akıl hastalığı, bunaklık, uyku ve bayılma, hata ve ikrah gibi sübjektif sebeplerin bulunması belli ölçülerde suçun oluşmasına engel teşkil etmektedir. Çocuklarla akıl hastaları cezaî yönden sorumlu tutulmamakta, bunların kasıtlı fiilleri hükmen taksirli kabul edilmektedir. Ancak şer'î özürlülerin dokunulmazlık konusunu ortadan kaldırmayacağı prensibi gereği bu durumdaki insanların başkalarına verdikleri bedensel zararlar kanunî temsilcilerine tazmin ettirilir. Adam öldürme veya yaralamanın zor kullanma tehdidi (ikrah) altında işlenmiş olması, suçu meşrû hale getirmese de fiilden doğan sorumluluğun tehdit edene mi (mükrih) yoksa tehdit edilene mi (mükreh) ait olacağı ihtilâf konusudur (bk. İKRAH). İradesine maddî baskı yaparak fiili başkasına işletmeyi doğrudan işlenmiş (mübâşeret) kabul eden Ebû Hanîfe ve Muhammed'e göre mükreh, âdeta mükrihin kullandığı alet konumunda bulunduğu için suç mükrihe isnat edilir ve kısas ona uygulanır. Ebû Yûsuf, fiilin kime isnat edileceğinin doğuracağı şüpheden dolayı kısasın düşeceğini, fakat mükrehin mağdura diyet ödemesi gerektiğini ileri sürer. İmam Zü-

fer'e göre ise fiil mükrîhe değil suç doğrudan işleyen mükrehe (mübâşir) isnat edilir ve kısas ona uygulanır. Doğrudan-dolaylı fiil (mübâşeret-tesebbüb) ayırımına gitmeyen İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel, suç ortağı oldukları kanaatiyle suç fâillerinin ikisine de kısas uygulanması gerektiğini söyler. Şâfiî'den nakledilen iki görüşten biri Ebû Hanîfe'nin, diğeri Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'in görüşüyle benzerlik arz etmektedir. Ancak Şâfiî mezhebi içinde kabul gören anlayış ikisine de kısasın uygulanması gerektiği şeklindedir.

b) Mağdurla ilgili aranan ilk şart mağdurun canının hukuken koruma altında (masûn) olmasıdır. Hayatı ve vücut bütünlüğünü korumaya yönelik olan bu ceza ile, hayat hakkı hukuken teminat altına alınan insanların bu haklarını ihlâl eden haksız tecavüzlere karşı korunması amaçlanmıştır. İslâm ülkesinin müslüman veya gayri müslim vatandaşları ya da ülkeye izinle girmiş yabancıların kural olarak kan ve canları hukuken koruma altındadır. Savaş veya aleyhinde yargı kararının kesinleşmesi sebebiyle can güvenliği bulunmayan (hederü'd-dem, mubâhu'd-dem) kimselerin öldürülmesi ise kısası gerektirmez.

Mağdurla ilgili belki de en önemli ve tartışmalı şart mağdurla fâilin hukukî statülerinin eşit olması şartıdır. Kısasın uygulanabilmesi açısından mağdurla fâil arasında aranan eşitlik şartlarının neler olduğu İslâm hukukçuları arasında geniş bir ihtilâf konusudur. Doktrinde, kısasın uygulanmasına engel teşkil eden statü farklılığını tesbit etmede adam öldürme ve müessir fiiller için farklı kriterlerin geliştirildiği görülmektedir. Cinsiyet farklılığının kısasa engel teşkil etmediği hukuk ekollerinin ortak görüşüdür. Kasten adam öldürme suçunda mutlak olarak nefis (can) sıfatını yeterli gören Hanefî hukukçuları din ve hürriyet farklılığını da kısasa engel bir durum olarak görmemişlerdir. Buna göre kasten bir kadını öldürmesi durumunda erkek, köleyi öldürmesi durumunda hür, ya da ülkenin gayri müslim vatandaşını (zimmi) öldürmesi durumunda müslüman kısas edilebileceği gibi aksi durumda da kısas söz konusu olmaktadır. Bu kanaatte olan hukukçular, Bakara sûresinin 178 ve 179. âyetleriyle Mâide sûresinin 45. âyetinin mutlak hükmünü ve Hz. Peygamber'in, "Müslümanların kanları birbirine denktir" hadisini (Ebu Dâvûd, "Cihâd" 147; İbn Mâce, "Diyât", 31; Nesâî, "Kasâme", 10, 13), zimmîlerin kanının da hukuken korunma

altında oluşunu, ismetin insanda aslî vasfı olup bunun ancak İslâm'a karşı savaş halinde düşeceği ilkesini esas alırlar.

Kısasta statü eşitliği şartı özellikle kasıtlı müessir fiillerde belirleyici bir nitelik taşır. Ebû Hanîfe, müessir fiillerde adam öldürmedekinden farklı bir yöntem izleyerek kısas için aranan hukukî statü eşitliğinde cinsiyet, hürriyet ve İslâm ülkesinde sürekli olarak ikamet etmeyi (vatandaşlık), İmam Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise müslüman olmayı ve hürriyeti esas kabul etmişlerdir. İlk dönem müctehidlerinden İbn Ebû Leylâ ise yuvarıdaki hadisi gerekçe göstererek kısasta hürriyet şartını aramamış, birbirlerine karşı işledikleri müessir fiillerden dolayı hür ve kölenin karşılıklı kısas edilebileceğini söylemiştir (Cessâs, I, 167).

İslâm ülkesinin vatandaşı olan bir gayri müslimi veya sınırlı bir süre için izinle İslâm ülkesine giren gayri müslimi (müste'men) öldüren müslümana kısas cezası verilip verilmeyeceği konusunda Şâfiî, Mâlik ve Ahmed b. Hanbel Resûl-i Ekrem'in, "Kâfire karşılık müslüman öldürülmez" anlamındaki hadisini (Buhârî, "İlim", 39; "Diyât", 31) gerekçe göstererek din farklılığının kısasa engel teşkil edeceğini, bu sebeple öldürdüyü veya yaraladığı zimmi yahut müste'mene karşılık müslümana kısas uygulanamayacağını ileri sürer. Zimmîleri tıpkı müslümanlar gibi İslâm ülkesinde temel hakları teminat altına alınan vatandaşlar olarak gören Hanefîler ise Hz. Peygamber'in, "Zimmeti altındaki insanların haklarını korumaya en lâ-yık olan benim" hadisini (Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, IV, 335-336) esas alıp hem adam öldürmede hem de müessir fiillerde müslümanlarla zimmîlerin karşılıklı kısas edilebileceğini, din farklılığının kısasa engel oluşturmayacağını kabul etmiş, hadisteki "kâfir" ifadesini müslümanlarla sürekli savaş halinde bulunan başka ülkenin gayri müslim vatandaşı (harbî) olarak yorumlamışlardır. Ancak Hanefîler de kısas konusunda zimmi ile müste'men arasında bir ayırım yaparak müste'mene karşılık müslümanın kısas edilmeyip diyet sorumluluğu ile yetinilmesi gerektiğini ileri sürerler. Fakihlerin yaptığı zimmi-müste'men ayırımı kısasın uygulanabilmesi için sadece din farklılığının esas alınmadığını, bunda o dönemin devletler arası mütakabiliyet esasına dayanan siyasî stratejilerin ve yaşanan tarihî tecrübenin de etkili olduğunu gösterir. Devlet güvencesiyle ismet hakkı kazandığı için müste'meni kasten öl-

düren müslümana kısas uygulanacağına dair Ebû Yûsuf'a isnat edilen görüş de (Kâsânî, VII, 236) Abbâsîler'de bizzat yarğının başında bulunan ve uygulamanın içinden gelen bir hukukçunun hem bu konuya bakış açısını hem de konunun ic-tihadî olduğunu ortaya koyması bakımından anlamlı görünmektedir.

Devletin hâkimiyet alanı dışında kısas gerektiren bir suç işledikten sonra İslâm ülkesine dönen müslümana kısas uygulanıp uygulanmayacağı konusunda da farklı görüşler vardır. Ülke ve vatandaşlık ilkesinden hareketle cezaî hükümlerin yürürlük alanını devletin hâkimiyet alanı ile sınırlayan Ebû Hanîfe ve öğrencisi Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu durumda kısası gerekli görmezken aralarında Ebû Yûsuf'un ve diğer üç mezhep imamının da bulunduğu fakihler dinî hükümlerin evrenselliği ilkesinden hareket eder ve suçun İslâm ülkesinin dışında işlenmiş olmasının fâilden kısas cezasını düşürmeyeceğini söylerler. Birinciler günümüz hukuk terimiyle "cezaî hükümlerin mülkliği"ni, ikinciler ise "suç fâiline göre şahsîlik sistemi"ni esas almışlardır.

c) Bir öldürme ve yaralama fiilinin kısası gerektirebilmesinin ilk şartı o fiilin kasten (amden) işlenmiş olmasıdır. Kısas kasıtlı cinayetler ve müessir fiiller için öngörölmüş bir ceza olup taksirli fiillerde kısas söz konusu değildir. Kasıt fiilden doğacak sonucun bilinerek ve istenerek işlenmesi, iradenin hem fiile hem de sonuca yönelmesidir. Kasıtlı suçların cezasının kısas olduğunda doktrinde icmâ bulunmakla birlikte kastın ve taammüdün tanım ve ölçütü, fâilin hangi durumlarda kasıtlı davranmış sayılacağı, fiili bizzat işlemekle ölüme sebebiyet vermenin kısasa etkileri konusunda görüş farklılıkları bulunmaktadır (bk. KASIT; KATİL). Meselâ Hanefîler objektif kriterler geliştirerek kullanılan aletin öldürücü olmasını, Mâlikîler ise sübjektif yöntemi benimseyerek fâilin öldürme kastı taşımasını esas kabul ederler. Ebû Hanîfe'den ayrı olarak Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed kullanılan aletin yanı sıra ipe boğma, yüksek bir yerden itme gibi olayın tabiatından doğan kasıt karinesini de kastın delili sayarlar. Suç kastı bulunmakla beraber fiildeki veya şahıstaki hatadan dolayı fâilin tasarladığı kişiden başkasını öldürmesi veya yaralaması durumunu Mâlikî fakihleri kasıtlı işlenmiş kabul edip kısası gerekli görürken Ebû Hanîfe ve Şâfiî ile bazı Hanbelî hukukçuları kasıt kabul et-

memiş ve kısas gerektirmeyeceğini belirtmişlerdir. Hanefîler’ce öldürmede kastın aşılması olarak kabul edilen durumlar müessir fiillerde kasıtlı birer eylem sayılmıştır. Buna karşılık Şâfiî ve Hanbelî mezheplerinde hem adam öldürmede hem müessir fiillerde kasıt ve kastın aşılması ayırımı yapılır. Kastın aşılması yoluyla işlenen suçlarda aslî ceza ağır diyet olduğu için bu mezheplere göre kastın aşılmasını kısas cezasını düşüren bir sebep olarak saymak gerekir.

Müessir fiillerde yaranın mağdurun ölümüne sebebiyet vermesi durumunda suç müessir fiil olmaktan çıkıp netice sebebiyle ağırlaşan müessir fiil halini alır. Burada fiil adam öldürme kastı ile işlenmişse fâil kasten, değilse kastın aşılması suretiyle adam öldürmeden sorumlu tutulur. Müessir fiillerde yaranın çeşitli etkenlerle daha ağır bir yaraya veya bir başka organın yok olmasına sebep olması durumunda suç fâilinin sadece doğrudan meydana getirdiği sonuçtan mı yoksa yaranın aldığı nihâi sonuçtan mı kassan sorumlu tutulacağı doktrinde tartışmalıdır. Kısas uygulanabilen bir yaranın, sirâyet yoluyla yine kısas uygulanabilen daha ağır bir yaraya yol açması durumunda aynı şekilde kısas etmek mümkün olduğu sürece fâilin nihâi sonuçtan kasten sorumlu tutulup kısas edilmesi gerektiğini savunan Ahmed b. Hanbel’e karşılık Hanefî imamlarından Ebû Yûsuf, Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, Züfer b. Hüzeyl ve Hasan b. Ziyâd ile Mâlikî ve Şâfiî hukukçuları yaraların her birini ayrı birer sonuç kabul etmiş, doğrudan meydana getirilen yaradan dolayı kısas, sirâyet sonucu ortaya çıkan zararı için ise erş gerekeceğini savunmuşlardır. Ebû Hanîfe ise bu tür yaralarda sadece yaranın aldığı nihâi duruma değil fâilin doğrudan meydana getirdiği sonuca da kısas gerekmeceğini kanaatindedir.

Mağdurda meydana getirilen bedenî zararın fâilin doğrudan veya dolaylı hareketlerinin sonucu meydana gelmesine göre de cezada bir ayırıma gidilmiş ve farklı hükümler öngörülmüştür. Hanefîler, kısasın doğrudan fâilin bedenine uygulanan maddî-cismanî bir ceza olduğunu, suç teşkil eden fiilin de doğrudan mağdurun bedenine karşı işlenmiş olması gerektiğini ileri sürerek kısas cezasını, fiille sonuç arasına başka bir iradî fiilin girmediği doğrudan (mübâşeret) mağdura karşı işlenen fiiller için öngörmüşlerdir. Dolaylı bir sebep-sonuç ilişkisinin söz konusu olduğu tessebbübün öl-

dürme ve yaralama durumlarında ise tessebbüb durumunun kısasa engel teşkil edip etmeyeceği mezhepler arasında ihtilâf konusudur. Hanefîler, hareketle sonuç arasında maddî illiyet bağı (mübâşeret) olmadığını gerekçe göstererek bu durumda adam öldürme ve müessir fiillerde fâile kısas uygulanamayacağını, diğer hukukçular ise böyle bir ayırım yapılmayarak fiilin kasıtlı olması halinde kısas sorumluluğunun doğacağını söylemişlerdir. Bir olayda mübâşeretle (aslî sebep) tessebbübün (fer’î sebep) birleştiği durumlarda sonucun sebebe bağlanmasında fer’î sebebe değil, aralarında doğrudan sebep-sonuç, nedensellik ilişkisi (maddî illiyet) bulunan aslî sebebe dayandırılmakta, *Mecelle*’deki ifadesiyle aynı haddede mübâşirle mütesebbib birleşince suç doğrudan fâile (mübâşir) isnat edilmektedir (md. 90).

İslâm hukukçuları, sahâbe icmâinı esas alıp iştirak halinde adam öldürme suçunu bir bütün olarak ele almış ve bu bütün içinde suç ortaklarının sorumluluğunun bölünemeyeceğini ileri sürerek fâillerin suçun aslî cezasıyla ayrı ayrı cezalandırılacağını kabul etmişlerdir. Rivayete göre Hz. Ömer, San’a şehrinde müştereken bir kişiyi öldüren birden fazla kişiye ayrı ayrı kısas uygulamış ve “Eğer bütün San’a halkı suça iştirak etmiş olsaydı hepsini kısas ederdim” demiştir. Hz. Ali’nin de görüşü böyledir (*el-Muvatta*’, “Ukûl”, 19; Buhârî, “Diyât”, 21).

İştirak halinde işlenen müessir fiillerde fâillerin sorumluluk ve ceza oranlarının tesbiti mezhepler arasında tartışmalıdır. Fakihlerin çoğunluğuna göre birden fazla aslî fâilli müessir fiillerde her bir fâile kısas uygulanır. Ancak bunun için fâillerin fiilin icrasına doğrudan doğruya katılmış olmaları, yani suçu baştan sona kadar birlikte işlemiş olmaları ve meydana gelen sonuca katkılarının ne oranda olduğunun tefrik edilemeyecek durumda bulunması gerekir. Suça aslî fâil olarak iştirak etmekle beraber müessir fiillerde fâillerden her birinin fiilini tefrik etmek mümkünse her biri kendi fiilinden şahsen sorumlu tutulur. Suça aslî fâil olarak aktif katılımda bulunmayan fer’î fâillere kısas uygulanmaz. Hanefîler ise adam öldürme ve müessir fiillere iştirakte ayırım yapmış ve iştirak halinde adam öldürmede birden fazla fâilin kısas edilebileceğini prensip olarak kabul etmekle birlikte müessir fiillerde bunu kısasa engel bir durum kabul etmiştir. Hanefîler’e göre müessir fiillerde kısas, kasten yapılan hak-

sız tecavüze eşit bir ceza ile karşılık vermek olduğundan suç ve cezanın eşitliğini zorunlu kılar. Suç fâilinin tek olması durumunda bunu gerçekleştirmek mümkündür. Ancak suç ortaklarının birden fazla olması halinde bu dengenin kurulması mümkün değildir. Zira bu durumda yok edilen bir organa karşılık birden fazla organ yok edilmiş olacaktır. Halbuki sonuç fâillerden sadece birinin değil bütün aslî fâillerin ortak fiilidir. Bu ortak sonuçtan dolayı fâilleri ayrı ayrı kısas etmek, her birini fiili ayrı ayrı işlemiş gibi cezalandırmak olacağı için suç-ceza dengesini bozmaktadır (*Kâsânî*, VII, 299). Bu durumda kısasa bedel olmak üzere yok edilen organ için öngörülen kanunî bedel (tazminat) eşit olarak suç ortaklarına ödetilir. Hanefî imamlarına göre iştirak yoluyla öldüren bir kişiye karşılık birden fazla fâilin kısas edilmesi de esasen kısasa (temel ilkeye) aykırıdır, fakat onlar bu konuda sahâbe icmâına dayanıp kamu yararı (maslahat) ilkesini gözeterek böyle bir ayırıma gitmişlerdir.

Öldürme ve yaralama fiilinin kısası gerektirebilmesi için aranan bir diğer şart onun hukuka aykırı olmasıdır. Kısas cezasına hükmedebilmek için fiilin gayri meşrû olması, başka bir ifade ile fiili hukuka uygun hale getiren veya cezaî mesuliyeti ortadan kaldıran meşrû emri icra, meşrû müdafaa, zaruret hali gibi sebeplerin bulunmaması gerekir. Mağdurun öldürmeye veya müessir fiile rızâ ve muvafakati o fiili suç olmaktan çıkarmamakla birlikte fâilden kısas cezasını düşürüp düşürmeyeceği mezhepler arasında tartışmalıdır. Bu konuda temel ilke, mağdurun kendi aleyhine işlenecek kısas gerektiren bir suça rızasının suçu mubah kılmayacağıdır. Ancak gerekçeleri farklı olmakla beraber Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezheplerine göre mağdurun üçüncü kişinin kendisini öldürmesine veya organını yok etmesine rızâsı fâilden kısas mesuliyetini kaldırır, diyet ödemeyi gerektirir. Hanefîler’e göre adam öldürme suçunda mağdurun rızâsı şüphe doğuracağından dolayı kısas düşer. Müessir fiillerde ise organlar mal hükmünde olup kendi malının itlâfına müsaade eden kişi tazmin talebinde bulunamayacağı gibi organının yok edilmesine izin veren kişi de fâilin cezalandırılmasını isteyeemez. Bu durumda fâilden kısas düşer. Mâlikî, Zâhirî, Zeydî ve Ca’ferîler’e göre ise mağdurun suça rızâ ve muvafakati fâilden kısas cezasını düşürmez. Bu durumda suç kasten işlenmiş kabul edile-

rek fâile kısas uygulanır. Zira kişi sadece sahip olduğu bir hakkı ibra edebilir. Hal-buki kişi kendi hayatına son verme hakkına sahip olmadığı gibi başkalarının kendi hayatına son vermesine müsaade etme hakkına da sahip değildir.

d) Kısasın uygulanabilirliği suçun ve cezanın maddî konusunun eşit olması şartına bağlıdır. Adam öldürme suçunda kısas cezasına hükmedebilmek için mağdurun canlı insan olması yeterli görülmüş, fâil ile mağdurun hukukî statüsü ve organlarının fizikî bütünlük ve sağlamlığı dikkate alınmamış, organları sakat ve eksik olan ya da fonksiyonel olmayan kişiye karşılık sağlam, akıl hastasına karşılık akıllı, çocuğa karşılık ergen kişilerin kısas edilebileceği kabul edilmiştir. Ancak müessir fiillerde kısas cezasının verilebilmesi için mağdurun yok edilen organı ile fâilin kısas uygulanacak organının anatomik ve fonksiyon olarak birbirine eşit olması şartı aranmıştır. Özellikle müessir fiillerde tecavüze mâruz kalan organla (suçun maddî konusu) kısas uygulanacak organ (cezanın maddî konusu) arasında nitelik olarak eşitlik şartı aranır. Buna sağ ve sol şeklindeki çift organlar da dahildir. İbn Şübrûme, anatomik yapıları aynı olduğu gerekçesiyle sağ ve sol organların birbirine karşılık kısas edilebileceği görüşündedir (Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, II, 627). Organlar arasında fonksiyonel eşitlik de gerekir. Kısas, eşitlik esasına dayandığından organın yok edilen fonksiyonu ile kısas sonucundaki fonksiyon kaybının eşit olması şartı aranmıştır. Bu şart gereği, sakat veya noksan bir organa karşılık sağlam organ kısas edilemeyeceği gibi kısmen izâle edilen bir fonksiyona karşılık bir fonksiyonun tamamen izâlesine yol açan bir kısasa gidilmez. Hanefîler canda kısasta cinsiyet ayırımı yapmazken organlarına öngörülen bedellerin (diyet-erş) farklı olmasından hareketle müessir fiillerde kadına karşılık erkeğe kısas uygulanmayacağını söylerler. Diğer mezheplere göre ise öldürme gibi müessir fiillerde de cinsler arasında karşılıklı kısas hükümleri geçerlidir.

Suç-ceza dengesini sağlama amacına yönelik olarak müessir fiillerde ayrıca kısasın tam olarak infaz edilebilir olması şartı aranmıştır. Bu ise mağdurda meydana getirilen bedenî zararın aşırılığa gitmeksizin aynı miktar ve oranda fâile uygulanabileceğinden de emin olunması demektir. Mağdurun mâruz kaldığı ölümler

sonuçlanmayan ağır müessir fiil karşılığında fâile kısas uygulandığında bunun ölümüne yol açması kuvvetle muhtemel ise kısastan vazgeçilip zorunlu olarak malî bedel (erş-diyet) ödenmesine gidilir. Fakihler arasında yaygınlık kazanan, "Organlara karşı işlenen kasıtlı suçlara uygulanacak hükümler çoğunlukla taksire uygulanan hükümlerdir" kuralı bu zarureti ifade etmektedir.

Kısasın uygulanabilmesi için mağdurla fâil arasında usul-fürû ilişkisi olmaması da gerekir. Doktrinde bu şart sadece usul açısından dikkate alınmıştır. Kasten fûrûnu öldüren veya müessir fiilde bulunan usule kısas öngörülmemekte, buna karşılık aynı suçun usule karşı işlenmesi kısas gerektirmektedir. Ancak İmam Mâlik adam öldürmede, öldürme kastının şüphe doğurmayacak kadar açık olması durumunda öldürdüğü çocuğuna karşı ana babanın da kısas edilebileceği kanaatindedir (İbn Kudâme, IX, 355).

Gerek suçun oluşması gerekse cezanın uygulanabilmesi için aranan şartlar oluştuğunda yetkili mahkeme tarafından verilen kısas hükmü kamu yetkililerinin gözetiminde ilgili kamu organları tarafından infaz edilir.

Cezaların İctimai. Kısas gerektiren suçların ve cezalarının içtimada duruma göre "cezaların toplamı" veya "en ağır cezanın verilmesi" sistemi benimsenmiştir. Suç fâilinin kısas gerektiren birden fazla suç işlemesi halinde birden fazla kısas birleşmektedir. Bazı durumlarda fâile işlediği her suç için ayrı ayrı kısas gerekli görülürken bazılarında kısas gerektiren birden fazla fiile karşılık bir defa kısas infaz edilmekte, böylece bütün fiiller için kısas infaz edilmiş kabul edilmekte (tedâhül), bazı durumlarda ise fâile aynı zamanda hem kısas hem diyet sorumluluğu getirilmektedir. İşlediği adam öldürme veya müessir fiil sebebiyle mahkûm olmadan (basit içtima) veya mahkûm olsa bile henüz ceza infaz edilmeden aynı türden başka suçlar işlemesi halinde (mevsuf içtima) fâile içtima hükümleri, buna karşılık mahkûm olup ceza infaz edildikten sonra işlediği aynı türden suçlara tekerrür hükümleri uygulanmaktadır. Buna göre fâil iki kişiyi amden öldürmüştü (cinâyât-ı münferide) bu iki suçu sebebiyle kısasen öldürülür, ayrıca diyet sorumluluğu doğmaz.

Suçların niteliği farklı ise, meselâ fâil suçlardan birini kasten, diğerini taksirle işlemişse kasıtlı fiilinden kısas, taksirli fi-

ilinden diyet sorumluluğu doğar. Fâilin belli bir kişiyi öldürmek kastı ile attığı tek kurşunun sapması sonucu bir başka kişinin de ölümüne sebebiyet vermesi durumunda (cinâyât-ı müctemîa) birleşen iki suç sebebiyle fâil birinciden kısas, ikinciden diyetle sorumlu tutulmaktadır. Aynı kurşunla iki kişiyi kasten öldürmesi halinde ise fâile sadece kısas sorumluluğu doğmaktadır. Fâilin aynı kişinin önce elini, yara iyileşmeden bütün kolunu yok etmesi, daha sonra da aynı kişiyi öldürmesi halinde cezalardan en ağırlı olan idamla yetinilir, kısas gerektiren diğer suçların cezası bu ağır cezanın içinde infaz edilmiş sayılır (tedâhül). Hırsızlık, zina ve kazf gibi hadlerle kısas cezası gerektiren suçların içtimada ayrıca had cezalarının infazına imkân vermeyen şahsî hakların baskın olduğu kısas (ölüm) cezasına öncelik verilir.

Fâil, birden fazla kişinin farklı organlarını yok etmişse (hakiki içtima) kendisinin aynı organları ayrı ayrı kısas edilir. Birden fazla kişinin aynı organını yok eden fâilin kısasa konu olan sadece bir organı mevcut olduğundan bu durumda kendisine kısasın nasıl uygulanacağı mezhepler arasında ihtilâf konusudur. Ebû Hanîfe'ye göre mağdurların hepsi kısas isterse fâile kısas uygulanır. Ancak birden fazla organa karşılık tek organ kısas edildiği için suç-ceza dengesi tam olarak sağlanamayacağından bu durumda mağdurların imkânsızlık sebebiyle gerçekleştirilemeyen hakları malî bedele dönüşür ve kendilerine ayrıca kısas edilemeyen organlarının bedeli ödenir. Mağdurlardan birinin kısas talebinde bulunması durumunda diğerlerinin müracaatı beklenmeksizin kısas infaz edilir. Mağdurlardan birinin fâili affetmesi ferdî hak kabul edilerek diğerlerinin hakkını düşürmez.

Kasıtlı müessir fiillerde aynı organları yok edilen mağdurların ittifakla kısas veya bir kısmının kısas, diğer birinin tazminat talep etmesi durumunda İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e göre kısas talep eden mağdur için fâile kısas uygulanır. Kastın cezası olan kısas için diğer mağdurların malî bedel isteme hakkı ortadan kalkar (Sahnûn, VI, 430). Ahmed b. Hanbel'e göre mağdurların bir kısmının kısas, diğerlerinin tazminat talebinde bulunması halinde ise tazminat talebinde bulunanların bu hakları korunmak şartı ile kısas isteyenler için fâil kısas edilir (İbn Kudâme, IX, 409).

Kıyas Cezasının Düşmesi. Suç işlendiği sırada veya yargılanmadan önce mevcut olan akıl hastalığı yahut bunaklık gibi sebepler fâilin yargılanmasına engel teşkil ettiği gibi kıyas hükmünden sonra ortaya çıkan akıl hastalığı da kıyas hükmünün infazına engel teşkil eder. Kıyasın maddî konusunun yok olması, meselâ adam öldürme suçunda fâilin cezanın infazından önce ölmesi, müessir fiillerde ise suçu işlediği sırada mağdurun yok ettiği organa karşılık kendisinin aynı organının bulunmaması ya da mevcut olan organının daha sonra üçüncü şahsın haksız tecavüzü, tabii âfet veya hastalık sonucu yok olması ya da şahsın ölmesi halinde de kıyas düşer. Bu durumda diyetin de düşüp düşmeyeceği doktrinde ihtilâf konusudur. Şâfiî ve Hanbelîler bu durumlarda adam öldürmede maktulün velilerinin, müessir fiillerde bizzat mağdurun diyet talep etme hakkı bulunduğunu söylerler. Hanefîler ise hangi sebeple olursa olsun fâilin ölümünün adam öldürmede bu hakkı düşüreceğini kabul eder, müessir fiillerde fâilin diyet sorumluluğu doğup doğmayacağını kıyas mahallinin yok olmasındaki rolüne bağlı olarak ele alırlar. Buna bağlı olarak da organın hastalık sebebiyle veya haksız bir tecavüz sonucu yok olması durumunda fâilin malî sorumluluğunun düşeceğini, işlediği hırsızlık veya bir başka suç sebebiyle yok olması halinde ise diyet sorumluluğu doğacağını kabul ederler.

Kıyası düşürücü bir başka sebep de suçlunun affedilmesidir. Af hayatta ise suç mağduruna, değilse onun mirasçılarına ait bir haktır. Kur'ân-ı Kerim, kıyas hükmünü aslî ceza olarak öngörmekle birlikte mağdurun ya da velisinin kıyastan vazgeçerek diyet alabileceğini de belirtmiş, ancak karşılıksız affetmeyi tavsiye etmiştir (el-Bakara 2/178; el-Mâide 5/45; eş-Şûrâ 42/40). Hz. Peygamber de kendisine intikal eden ve kıyas cezası gerektiren suçlarda mağdur tarafa suçluyu affetmesini tavsiye etmiştir (Ebû Dâvûd, "Diyât", 3; Nesâî, "Kasâme", 28). Suçluyu affetmenin kıyas ve diyet talebinden daha faziletli olduğu konusunda İslâm hukukçuları arasında icmâ vardır. Şâfiî ile Ahmed b. Hanbel'e göre af karşılıksız olabileceği gibi diyet karşılığı da olabilir ve mağdur taraf suçlunun rızasını almadan mahkeme mârifetiyle de diyet talebinde bulunabilir. Ebû Hanîfe ve Mâlik'e göre ise mağdurun kıyası affetmesi, herhangi bir malî bedel talep etmeksizin karşılıksız olarak kıyas hakkından vazgeçmesi-

dir. Fakat suçlunun bedel karşılığı affedilmesi halinde burada sulh hükümleri geçerli olup fâil ile mağdurun karşılıklı rızâ ve muvafakati aranır. Bu sebeple suçun mağdurunun tek taraflı olarak kıyastan vazgeçip diyeti tercih etmede muhayyerlik hakkına sahip olmadığı kabul edilir. Kıyas bölünemeyen bir ceza olduğundan kıyas isteme hakkına sahip olanlardan herhangi birinin bireysel affı veya diyet talebinde bulunması diğerlerinin de kıyas hakkını düşürür. Kıyas talep etme yahut affetme yetkisi adam öldürmede maktulün kıyas hakkına sahip mirasçılara, müessir fiillerde suçun doğrudan mağduruna, ölümü halinde ise mirasçılarına aittir. Bu yetkiye sahip olanlar Ebû Hanîfe, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'e göre erkek ve kadın bütün mirasçılar iken Mâlik'e göre aralarında bir öncelik sıralamasıyla asabe mirasçılardır. Ortak fâilli suçlarda mağdurun, suç fâillerinden istediğini affetme, diğerlerine kıyas isteme hakkı olduğu gibi yaralanan mağdurun ölümünden önce yaptığı af da geçerlidir (bk. AF). Affın mahkeme kararının ardından da geçerli olması sebebiyle kıyas hakkına sahip olan mağdur veya yakınlarından herhangi birisinde cezanın infazından önce ortaya çıkan akıl hastalığı fâilden kıyası düşürür. Af veya sulh ile kendisinden kıyas düşen kimse yeniden dokunulmazlık hakkı kazandığından bu kimsenin daha sonra maktulün mirasçıları tarafından öldürülmesi kıyası gerektiren yeni bir suç teşkil eder.

İçinde yaşadığı toplumun bir ferdi olması dolayısıyla doğrudan ferde karşı işlenen suçlar aynı zamanda topluma karşı işlenmiş kabul edilir. Bu bakımdan şahıslara karşı işlenen suçlarda suçun pasif süjesini oluşturması itibarıyla birinci derecede mağdur olan bireyin yanında toplum da ikinci derecede mağdur kabul edilmiştir. Kıyasta af ve sulh hükümlerinin yanı sıra siyasî otoritenin bazı durumlarda kıyas ve devlet hazinesi lehine diyet talebinde bulunabilmesi, ayrıca kıyasta tahkimin câiz olmaması (Mecelle, md. 1841), bu cezada şahsî hak yönü ağırlıklı olmakla beraber kamusal yönünün de bulunduğunu gösterir. Mağdurun veya mirasçılarının şahsî davadan kişisel olarak vazgeçip fâili affetmeleri bütünüyle cezayı değil sadece kıyası ve diyeti düşürmektedir. Ceza siyaseti bakımından gerekli görmesi durumunda siyasî otoritenin kamu adına davayı takip ederek suçluyu ta'zîr sınırları içinde cezalan-

dırma hakkının bulunduğunu da belirtmek gerekir.

Kıyası düşüren bir başka sebep de sulhtur. Fiil ehliyetine sahip olması durumunda mağdurun bizzat kendisi, olması durumunda ise kanunî temsilcisi suça öngörülen kanunî bedel veya daha fazla bir miktar karşılığında kıyastan vazgeçme hususunda suç fâiliyle karşılıklı anlaşılabilir. Mâlikîler'den Sahnûn bu miktarın diyetten az da olabileceğini ifade etmektedir (el-Müdevvene, VI, 427, 443). Sulh yoluyla üzerinde anlaşılan malî bedel suç fâili açısından akiddin doğan bir borç olarak telakki edilmektedir (Serahsî, XXVI, 60). Kasıtlı müessir fiillerde diyet aslî ceza olmadığı için sulh ile belirlenen tazminat özellikle Hanefîler'ce diyet değil sulh bedeli olarak kabul edilmiştir. Çünkü karşılıklı rızâ ve muvafakat sonucu belirlenen malî bedel diyet miktarından az olabileceği gibi fazla da olabilmektedir. Bundan dolayı sulhun tâbi olduğu hükümler, diyetle öngörülen hükümlerden çok sulha taraf olan fâil ve mağdurun anlaşmalarındaki özel hükümlerdir. Sulh akdi sonucunda kıyas düşmekte ve fâil malî yükümlülük altına girmektedir. Kıyas davalarında tarafların (suç fâiliyle maktulün vârisleri ya da yaralamalarda mağdurun) kendi rızâ ve muvafakatleriyle üçüncü bir şahsı veya şahısları hakem tayin ederek onların vereceği kıyas veya diyet hükmüne uymaları (tahkim) geçerli sayılmamış, mağdur tarafın seçimlik hakkı olan kıyasa ancak mağdurun talebi doğrultusunda hâkimin karar verebileceği kabul edilmiştir. Mağdurun çocuk olması halinde kanunî temsilcilerinin suç fâiliyle diyetten daha az bir miktar üzerinde anlaşma hakları yoktur. Bu şekilde yapılan bir sulh akdi de kıyası düşürücü bir sebep olarak kabul edilmekte, ancak mağdurun aradaki farkı istemek üzere fâile rücû hakkı doğmaktadır. Hanefî hukukçusu Kerhî, çocuğu adına kıyas isteme hakkı olan babanın fâili karşılıksız affetme hakkına da sahip olacağı kanaatinde dir.

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "kşş", "kvd" md.leri; *el-Muvatta'*, "Ukûl", 3, 4, 15, 19-23; *Müsned*, I, 63; Buhârî, "İlim", 39, "Diyât", 1, 2, 8, 21, 31; Ebû Dâvûd, "Cihâd", 147, "Diyât", 3, 15, 26; İbn Mâce, "Diyât", 8, 31; Nesâî, "Tahrîm", 14, "Kasâme", 10, 13, 27, 28, 31; Sahnûn, *el-Müdevvene*, tür.yer.; Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc* (nşr. Muhibbûddin el-Hatîb), Kahire 1397, s. 166-167, 170-173; Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1410/1990, IV, 434-496; a.mlf., *el-Hüce 'alâ ehli'l-Medîne*, Haydarâbâd 1390/1971, IV, 255-

417; Şâfiî, *el-Üm* (nşr. M. Zührî en-Neccâr), Beyrut 1933, VI, 3-89; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, II, 102-115; IV, 258-264; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Kamhâvî), I, 164-201; İbn Hazm, *el-Muhal-lâ*, X, 342-529; Ebû İshâk eş-Şirâzî, *el-Mühezzeb* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî), Beyrut 1996, V, 7-76, 283; Serahsî, *el-Mebsût*, XXVI, 59-60, 122-164, 166, 167-192; XXVII, 84; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (nşr. Ali M. el-Bicâvî), Kahire 1974, I, 61-69; II, 625-632; Kâsânî, *Bedâ'î*, VII, 233-327; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 361-374; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1411/1990, V, 46-58; XII, 6-7; XX, 199-203; XXVII, 178-182; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, Kahire 1980, IX, 318-480; Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, *Naşbü'r-râye*, Beyrut 1982, IV, 323-356, 376-379; Burhâneddin İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm*, Kahire 1301, II, 157-169; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kâdir* (Bulak), VIII, 244-300; Şirbinî, *Mugni'l-muhtâc*, IV, 2-52; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Beyrut 1404/1984, VII, 245-314; Derdîr, *eş-Şerhu'l-kebir* (Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir* içinde), IV, 223, 237-298; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, Kahire 1373, IV, 237-298; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), VI, 69, 527-573, 739; Mecelle, md. 90, 1841; Mahmud Esad Seydişehrî, *Târihi'l-İlm-i Hukuk*, İstanbul 1331, s. 93, 187, 188, 189; Avram Galanti, *Hamurabi Kanunu*, İstanbul 1341, s. 51, 52, 53, 54; Sadri Maksudi Arsal, *Hukuk Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1946, s. 253, 267; a.mlf., *Umumi Hukuk Tarihi*, İstanbul 1948, s. 75, 121, 275, 276, 287, 288; Hamide Topçuoğlu, *Eski İsrail Hukuku*, Ankara 1948, s. 24; Abdülkâdir Üdeh, *et-Tesri'u'l-cinâ'iyü'l-İslâmî*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kâtibi'l-Arabî), tür.yer.; Ahmed Fethî Behnesî, *el-Kışâs fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1964; Muhammed Ebû Zehre, *Felsefeti'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1966; a.mlf., *el-Cerime ve'l-ukûbe fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1976; A. Phillips, *Ancient Israel's Criminal Law: A New Approach to the Decalogue*, New York 1970, s. 83-109; Ahmed el-Husarî, *el-Kışâs ed-diyât el-İsyânü'l-musellâh fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1973; Mebrure Tosun - Kadriye Yalvaç, *Sumer, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Sadurqa Fermanı*, Ankara 1975, s. 41-42, 83, 185, 196, 200, 205-207, 247, 256, 272; M. Cherif Bassiouni, "Qesas Crimes", *The Islamic Criminal Justice System* (ed. M. Cherif Bassiouni), New York 1982, s. 203-209; Abdülgaffâr İbrâhim Sâlih, *el-Kışâs fi'n-nefs fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1989; M. Said Abdüllatif, *el-Kışâs fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1989; Seyyid Şehâbeddin el-Mar'âşî, *el-Kışâs 'alâ dav'i'l-Kur'ân ve's-sünne* (nşr. Âdil el-Alevî), Kum 1415, I-III; M. Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, İstanbul 1996, tür.yer.; Abdülkerim Zeydân, *el-Kışâs ve'd-diyât fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1418/1998; Hasan Ahmed Ali el-Hammâdî, *Kazâ'ü'l-hudûd ve'l-kışâs ve'd-diye*, Ebûzâbi 1999; Feyhân Şâfi Atik el-Matirî, *el-Kışâs fi'n-nefs fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Demenhür 1419/1999; Şamil Dağcı, *İslâm Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Mües-sir Fiiller*, Ankara 1999; Abdülkerim Ünalın, *İslâm Ceza Hukukunda Kısas ve Diyet*, Diyarbakır 2001; J. Schacht, "Kâtil", *El²* (İng.), IV, 766-772; a.mlf., "Kışâs", a.e., V, 177-180; "Kışâs", *Mu.F.*, XXXIII, 259-278.



ŞAMİL DAĞCI

KISAS-I ENBİYÂ

(قصص الأنبياء)

Peygamberlerin hayat hikâyelerini ve tebliğ faaliyetlerini anlatan eserlerin genel adı.

Arapça kısas ve nebî kelimelerinin çoğul şekillerinden oluşan kısas-ı enbiyâ (kasasü'l-enbiyâ) "peygamberlerin kıssaları, tarihleri" demektir. Bu anlamda ahbâr-ı enbiyâ tabiri de kullanılır.

Kur'an-ı Kerim'de -üçü ihtilâflı olmak üzere- yirmi sekiz peygamberin adı geçmekte, isimleri ve kıssaları bildirilmeyen daha birçok peygamberin bulunduğu da belirtilmektedir (en-Nisâ 4/164; el-Mü'min 40/78). İsmen zikredilen peygamberlerin bir kısmının hayat hikâyeleri ve tebliğ faaliyetleri daha çok ders ve ibret verici yönleriyle ayrıntılı biçimde, bir kısmının kıssaları ise özet olarak nakledilmektedir. Kur'an'da Âdem, İbrâhim, Yûsuf, Mûsâ ve İsâ gibi peygamberlerin kıssaları oldukça tafsilâtli olarak verilmektedir. Bunun yanında muhtelif peygamberlerin, çeşitli şahısların ve kavimlerin kıssaları, ayrıca Kur'an'ın geldiği dönemde vuku bulan bazı olaylar da Kur'an'da yer almaktadır.

Kıssaları Kur'an'da anlatılan peygamberlerin ve diğer bazı kişilerin, ayrıca kavim ve olayların büyük bir kısmı Tevrat ve İncil'de de nakledilmektedir. Dolayısıyla kıssaların birçoğu İslâm'ın geldiği dönemde yahudi ve hristiyanlarca biliniyor anlatılmakta, özellikle yahudilerle bir arada yaşayan Araplar'ca da bilinmekteydi. Bu sebeple Kur'an vahyi devam ederken bundan son derece rahatsız olan Mekke müşrikleri Kur'an'ın naklettiği ve Peygamber'in tebliğ ettiği kıssalara "esâtîrü'l-evvelîn" (geçmiş kavimlerin masalları) diyorlardı (el-Furkân 25/5; el-Kalem 68/15).

Kur'an bir tarih kitabı olmadığı için olayları ibret ve örnek olması açısından nakletmektedir. Tarih boyunca Kur'an'ın iyi anlaşılması ve peygamberlerin örnek hayatlarının öğrenilmesi için peygamber kıssaları üzerinde önemle durulmuştur. Kur'an'da kısaca yer alan kıssalar daha sonra Kur'an dışı kaynaklarla genişletilmiş, bu noktada İsrâiliyat denilen yahudi ve hristiyan kutsal metinleriyle yahudi dinî literatüründen istifade edilmiş, önceleri tefsirlerde yer alan bu açıklamalar özel bir tür olan kısas-ı enbiyâ eserlerini

meydana getirmiştir. Ehl-i kitaba ait bu bilgilerin İslâmî muhitlere girmesi sahâbe asrından itibaren başlamakla birlikte asıl tâbiîn ve sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmıştır. Tâbiîn âlimlerinden Vehb b. Münebbih ile Kâ'b el-Ahbâr'ın rivayetleri tefsir ve tarih kaynaklarında yer aldığı gibi hadis kitaplarında da nakledilmektedir (*DîA*, XXIII, 196).

Kâtib Çelebi, kısas-ı enbiyâ konusunda ilk eser veren müellifin Vehb b. Münebbih (ö. 110/728) olduğunu belirtmektedir. Ehl-i kitaba dair pek çok rivayetin onun kanalıyla İslâmî literatüre girdiği bilinmektedir. Kâtib Çelebi ayrıca Ali b. Hamza el-Kisâî, Sehl b. Abdullah et-Tüs-terî, Muhammed b. Abdülmelik el-Müsebbihî'nin Arapça; Muhammed b. Hasan ed-Dandurmî ve İbrâhim b. Halef en-Nisâbü'rî'nin Farsça kısas-ı enbiyâlarından bahsetmektedir (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1328).

Kısas-ı enbiyâ türündeki eserlerin en meşhurları Sa'lebî'nin *'Arâ'isü'l-mecâlis*'i ile (*DîA*, III, 265-266) Kisâî'nin *Kışâşü'l-enbiyâ* adlı kitabıdır (*El²* [Fr.], V, 177-178). Daha sonra yazılan eserlerin birçoğu ya bunların tercümesi veya kısaltılmış şeklidir. Ebû Rifâa Ammârre el-Fârisî'nin *Bed'ü'l-halk ve Kaşâşü'l-enbiyâ*, Ali b. Hamza el-Kisâî'nin *el-Mübtede' fi Kaşâşü'l-enbiyâ*, Muhammed b. Abdullah el-Kisâî'nin *Kaşâşü'l-enbiyâ*, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kinânî et-Tarafî'nin *Kışâş-ı Enbiyâ*, İbn Kesîr'in *Kaşâşü'l-enbiyâ*, M. Ahmed Câdelmevî ve arkadaşlarının *Kaşâşü'l-Kur'ân*, Ni'metullah el-Cezâirî'nin *Kaşâşü'l-enbiyâ*, Abdülvehhâb en-Neccâr'ın *Kaşâşü'l-enbiyâ* adlı eserleri bu türün başlıca örneklerindendir. Öte yandan Kur'an'daki kıssaların sadece birini veya birkaçını konu edinen yahut peygamberler tarihini anlatan, adı farklı olan eserler de vardır (Şengül, s. 34-35).

Türkçe yazılmış birçok kısas-ı enbiyâ mevcuttur. Çoğu Sa'lebî ve Kisâî'ye dayanan bu kitaplar arasında en eskisi Rabgûzî'nin eseridir. Cevdet Paşa'nın *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ'sı* ayrıca zikre değer bir kitaptır. Bu türün son zamanlarda yazılan bazı örnekleri de şunlardır: Şakir Berki, *Kur'an'da Peygamberler Tarihi* (Ankara 1958); Mustafa Âsım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara 1990); Ahmet Lutfi Kazancı, *Peygamberler Tarihi* (İstanbul 1997); Abdullah Aydemir, *İslâmî Kaynaklara Göre Peygamberler* (Ankara 1992); M. Dik-

men-B. Ateş, *Peygamberler Tarihi* (İstanbul 1977).

BİBLİYOGRAFYA :

Keşfü'z-zunûn, II, 1328; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 591-592; Günay Tümer, "Kastamonu İl Halk Kütüphanesindeki Türkçe Kasası'l-Enbiya", *Birinci Milli Türkoloji Kongresi: 6-9 Şubat 1978*, İstanbul 1980, s. 43-49; a.mlf., "Arâisü'l-mecâlis", *DİA*, III, 265-266; İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir 1994, s. 30-39; İsmet Cemiloğlu, "Kısas-ı Enbiya ve Türkiye Kütüphanelerindeki Kısas-ı Enbiya Nüshaları", *TKA*, XXVI/2 (1989), s. 235-242; T. Nagel, "Kışâs al-Anbiyâ", *El²* (Fr.), V, 177-178; İsmail Kara, "Kısas-ı Enbiya", *TDEA*, V, 333-335; İbrahim Hatiboğlu, "İsrâiliyat", *DİA*, XXIII, 195-199; Abdülhamit Birışık, "İsrâiliyat", a.e., XXIII, 199-202.



M. SÜREYYA ŞAHİN

KISASÜ'İ-ENBİYÂ

(bk. ARÂISÜ'İ-MECÂLİS).

KISASÜ'İ-KUR'ÂN

(bk. KISSA).

KISITLI

(bk. HACİR).

KISKANÇLIK

Dinî metinlerde kıskançlık anlamında kullanılan Arapça **gayret** kelimesi "kişinin kendi mahremini koruması yönünde gösterdiği aşırı duyarlılık, izzet-i nefesine, şeref ve namusuna zarar verecek durumlardan sakınıp korunmasını sağlayan duygusal tepki", daha özel olarak da "erkek veya kadının başkasının cinsel ilgisine karşı kendi eşini koruma ve savunma duygusu" mânasına gelir (İbnü'l-Esîr, III, 401; *Lisânü'l-'Arab*, "ğyr" md.; Râgıb el-İsfahânî, s. 347).

Kıskançlık çoğunlukla aşk ve sevgi söz konusu olduğunda ortaya çıkan bir duygudur. Dar anlamda kıskançlık kişinin, sevdiği şahıs bir başkasını tercih ettiği zaman gösterdiği telâş ve endişedir. Bilgi, sanat, nüfuz, güç, mal, mevkî gibi toplumun değer verdiği şeylerin elden gitmesi korkusu ve bunları koruyup kollama isteği de genel olarak kıskançlık kavramıyla ifade edilir. Râgıb el-İsfahânî insanın kendini, evini ve ailesini, ülkesini, kısaca aidiyet ilişkisi olan her şeyi koruma duygusu için de gayret kavramının kullandığını belirtir.

Kıskançlık, "başkasının sahip olduğu imkânları çekememe" anlamına gelen hasetten farklı olup mânası ondan daha geniştir. Ayrıca ahlâkî bakımdan hasedin her türü kötü olarak değerlendirilirken kıskançlık mâkul ve ılımlı ölçüde tutulması şartıyla gerekli olan bir tepkidir. Bir kimsenin eşini ve kendine ait olan bir hak ve menfaati başkasından kıskanması haset değil gayret olarak nitelendirilir. Çünkü bu tabii ve fıtrî bir eğilimdir. Kişinin sevip bağlandığı, değer verdiği bir kimseyi ve bir şeyi koruma altına alması, esirgemesi sonucunu doğuran kıskanma duygusu ve bundan kaynaklanan eylemler, yükselme, ilerleme, olgunlaşma, namus ve iffetin, hak ve menfaatlerin muhafazası için gerekli bir tutum ve davranış özelliği olarak kabul edilir (Elmalılı, IX, 6405-6406). Bu sebeple İslâm ahlâk kültüründe dengeli bir kıskançlık duygusu asalet, namus, iffet ve mertliğin temeli sayılmış ve bir onur ifadesi olarak kabul edilmiştir. Nitekim gayret kelimesi klasik sözlüklerde kısaca "hamiyet" (değerlere yönelik saldırılara karşı koyma duygusu ve iradesi) ve "enefet" (izzet-i nefis) şeklinde açıklanır (*Lisânü'l-'Arab*, "ğyr" md.; *Tâcû'l-'arûs*, "ğyr" md.). Gazzâlî hamiyet, izzet-i nefis, kıskançlık duygularını her normal insanın tabiatında bulunan ve bir tür savunma mekanizması olan gazap duygusunun akıl ve din ölçüleri çerçevesinde faaliyet göstermesiyle ortaya çıkan erdemler olarak değerlendirmiş, bu erdemlerden yoksun kalmanın insanlıkta ciddi bir eksiklik olduğunu belirtmiştir. Aynı âlim, kişinin hamiyet duygusunun zayıflaması halinde izzet-i nefsinin de zaafa uğrayacağını, bütün bunların onun kıskançlık duygusundan mahrum kalmasına yol açacağını ifade etmiş, ardından Hz. Peygamber'in kıskanç olmakla övündüğünü anlatan hadisi (Buhârî, "Nikâh", 107; Müslim, "Li'ân", 16) nakletmiştir (*İhyâ'ü'l-'Ulûm*, III, 167-169). İbn Hazm da kıskançlığı hayvanlarda ve insanlarda doğuştan bulunan bir duygu olarak görür ve bu duygunun zaafa uğramasını veya ortadan kalkmasını fitratın bozulması, ahlâkî gerileme ve çöküntü şeklinde değerlendirir (*Tavku'l-hamâme*, s. 238, 246). Günümüzde bazı ilim adamlarının kıskançlığı kültürel kökenli olarak kabul etmelerine karşılık genelde bu duygu ve eğilimin doğuştan ve universal olduğunu savunanlar daha fazladır (Sillamy, s. 156).

İnsan tabiatında var olan diğer fıtrî eğilim ve duygular gibi kıskançlık da ken-

diliğinden iyi ya da kötü değildir. Ancak ortaya konuş biçimine, niyete ve kişinin ahlâkî olgunlaşmasına olan katkısına göre bir değer kazanır. Bu açıdan olumlu bir kıskançlık kişiliğin meydana gelmesinde ahlâkî bir fazilet olarak kabul edilir. Hz. Peygamber'in bazı hadislerinde bu anlamdaki kıskanma üstün bir karakter özelliği diye zikredilmiş ve müminlere olduğu kadar Allah'a ve Peygamber'e de izâfe edilmiştir (*Müşned*, I, 408; II, 235, 301, 326, 343, 387, 520, 536; Buhârî, "Nikâh", 107, 108; Müslim, "Li'ân", 17, "Tevbe", 32-38; Tirmizî, "Rağâ", 14). Allah'ın kıskanması din dilinde "gayretullah" şeklinde ifade edilir ve yaptıkları kötü, çirkin, haksız işlerle gayretullaha dokunanların mutlaka ceza göreceklere inanılır. Kıskançlığı, "kişinin sevdiği ve sahip olduğu bir şeye başkasının ortak olmasından hoşlanmaması" diye tanımlayan Kuşeyrî de hadiste Allah'ın kıskançlıkla nitelendirilmesini bu tanıma uygun olarak açıklamaya çalışır. Ona göre Allah'ın kıskanması, "kulu üzerinde ulûhiyyet hakkının sadece kendisine ait olmasından dolayı yalnız kendisine ibadet ve itaat edilmesini istemesi, bu konuda başka birinin ortak kılınmasına razı olmaması" demektir (*er-Risâle*, II, 512).

Kıskançlığın olumlu ve olumsuz yönlerini birbirinden ayırt etmek önemlidir. Bazı kıskançlık belirtileri vardır ki görünüşte dinî-ahlâkî endişe ve hassasiyetin dışı vurumu gibi olsa da çok defa şahsî zaaf ve bencilce dürtülerden kaynaklanır. Gerek Resûl-i Ekrem'in hadislerinde gerekse müslüman âlimlerin açıklamalarında kıskançlık duyguları arasındaki bu ayrım dikkat çekildiği görülmektedir. Nitekim bir hadiste Allah'ın sevdiği ve sevmeyişi kıskançlık çeşitlerinin bulunduğu belirtilerek birincisinin haklı bir şüpheye dayanan kıskanma, ikincisinin ortada şüphelenecek bir durum yokken ortaya konan kıskançlık olduğu ifade edilmiştir (İbn Mâce, "Nikâh", 56; ayrıca bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, s. 82). İffet ve namusu koruma yönünde kıskançlığı kocaya düşen bir görev olarak gören Gazzâlî bu konuda aşırı gitmeyi de doğru bulmamakta ve orta yolu tavsiye etmektedir. Ona göre sonu kötülüğe varacak davranışlara göz yummamak gerekir; fakat kadınla ilgili haksız bir kanaatin oluşmasına yol açacak şekilde gereksiz yere vesveseye kapılmak da doğru değildir. Meselâ kadınların gizli hallerini araştırmaya (tecessüs) varacak kadar kıskançlıkta aşırılığa

sapmak yanlış ve zararlıdır. Ayrıca bu, Allah'ın Kur'an'da açıkça yasakladığı (el-Hucurât 49/12) suizanna girer (*İhyâ*, II, 38-39). Şa'rânî de Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye atıfta bulunarak açık bir şüphe durumu bulunmadan zan ve vehme dayanarak kadınların davranışlarını sınırlamanın, onların mesclilere gitmesini engellemenin akıl dışı olduğunu, nitekim ashabın önde gelenlerinden bazılarının, "Eğer Hz. Peygamber bugün yaşasaydı da kadınların neler yaptığını görseydi ... mutlaka onların mesclilere gitmesini yasaklardı" (Buhârî, "Ezân", 163; Müslim, "Şalât", 144) şeklindeki sözlerinden dolayı Hz. Âişe'yi eleştirdiklerini ifade eder. Şu halde sadece Allah Teâlâ'nın dininde belirlemiş olduğu özel durumlarda kıskançlık gereklidir. Bu sınırları aşan her kıskançlık aklın sınırları dışında olup yersiz duygulardan kaynaklanan bir davranıştır. İnsanın kıskançlık duygusunun tesiriyle eşinin sırlarını açığa çıkarmaya kalkışması da yanlıştır. Kıskançlıkta aşırı giden kişi, Allah'ın kötülük saymadığı bir konuda kendisinin Allah'tan daha duyarlı olduğunu iddia etmiş sayılır (*el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, II, 42). Bazı hadis kitaplarında "Gayretü'n-nisâ" gibi başlıklar altında ayrı bölümlerin yer aldığı, bu bölümlerde özellikle Hz. Peygamber'in eşlerinin kıskançlıklarını yansitan olaylara yer verildiği görülür (meselâ bk. Buhârî, "Edeb", 23, "Nikâh", 107, 108, "Talâk", 5, "Menâkıbü'l-enşâr", 20, "Tevhîd", 32; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 74-76, 83, 88).

Klasik ahlâk kitaplarında kadının kıskanç tabiatına dikkat çekilmekte ve bunun sebep olacağı sıkıntılara işaret edilmektedir. Kınalızâde Ali Efendi'ye göre aşırı kıskançlık daha çok kadınlara has bir durum olup erkek tarafından bunun dikkate alınmaması aile huzurunun bozulmasına yol açabilir. Özellikle çok kadınla evlilik durumunda bu olumsuzluklar daha fazla açığa çıkabilir (*Ahlâk-ı Alâi*, II, 32). İbn Kayyim el-Cevziyye ise çoğunluğun görüşüne aykırı olarak kıskançlık duygusunun erkeklerde daha baskın olduğunu ileri sürer. Ona göre kadının kıskançlığı, onun tabiatındaki gücün dışı vurmasından ziyade kocasının çok evli olduğu bir aile düzeni içerisinde yaşamaktan dolayı ortaya çıkar. Bununla birlikte dinî ve içtimâî telakkilere bağlı olarak kadın kocasını başka kadınlarla paylaşmaya alışabilir. Fakat erkek için böyle bir durum söz konusu değildir (*Ahlâk-ı Alâi*, s. 84).

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Esir, *en-Nihâye*, III, 401; *Lisânü'l-Arab*, "ğyr" md.; *Tacü'l-'arûs*, "ğyr" md.; *Müsned*, I, 408; II, 235, 301, 326, 343, 387, 437, 520, 536, 539; III, 107, 372, 390; V, 354; VI, 58, 88, 150, 202, 279; Buhârî, "Ezân", 163, "Eymân", 25, "Talâk", 5, "Tefsîr", 66, "Hibe", 8, "Nikâh", 97, 107, 108, "Menâkıbü'l-enşâr", 20, "Edeb", 23, "Tevhîd", 32; Müslim, "Şalât", 144, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 74-76, 83, 88, "Tevbe", 32-38, "Li'ân", 16, 17; Ebû Dâvûd, "Büyû", 89; İbn Mâce, "Ahlâk", 14, "Nikâh", 56; Tirmizî, "Menâkıb", 61, 62, "Birr", 70, "Radâ", 14; Nesâî, "İşretü'n-nisâ", 3, 4; a.mlf., "İşretü'n-nisâ", Beyrut 1409/1989, s. 34-41; İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme: Güvercin Gerdanlığı* (trc. Mahmut Kanık), İstanbul 1985, s. 238, 246; Kuşeyrî, *er-Risâle*, II, 512-518; Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'î'a* (nşr. Ebû'l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 347; Gazzâlî, *İhyâ*, İstanbul 1318, II, 38-39; III, 167-169; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Ahlâk-ı Alâi* (nşr. Nizâr Rızâ), Beyrut 1985, s. 82-94; Aynî, "Umdetü'l-kârî", Kahire 1392/1972, XVI, 407-414; Şa'rânî, *el-Yevâkit ve'l-cevâhir*, Kahire 1378/1959, II, 42; Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâi*, Bulak 1208, II, 32; Elmalılı, *Hak Dini*, IX, 6405-6406; N. Silamy, *Dictionnaire de la psychologie*, Paris 1967, s. 156.



HAYATİ HÖKEKLEKİ

KISMET

(القسمة)

Daha çok
insanların geçim vasıtası olan rızkın
Allah tarafından belirlendiğini
ifade eden terim
(bk. BAHT).

KISMET

(القسمة)

Ortak malların
taksim tekniği anlamında
bir fıkıh terimi.

Sözlükte "bölmek" mânasına gelen **kismet**, fıkıhta şâyi hisseli mallarda ortakların hisselerinin muayyen hale getirilmesi, daha çok da terekenin mirasçılar arasında paylaştırılması işlemini ifade eder. Şâyi hisseli ortak malların hak sahipleri arasında bölüştürülmesi adaletin sağlanması, yakınlar arasında haksızlık ve mağduriyetlerin giderilmesi açısından ayrı bir önem taşıdığından fıkıhta özenle üzerinde durulan bir konu olmuş, klasik literatürün miras hukuku bölümünde diğer ortaklık türlerini de kuşatan bir açıyla ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

Fakihler kismet, "Şâyi hisselerin tayin edilmesidir" şeklinde tarif ederler. Buna göre taksimden önce gayri muayyen olan

miras hissesi taksimden sonra muayyen hale gelir (Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, II, 72; Bilmen, VII, 137; Ahmed Ferrâc Hüseyin, s. 12). Ölenin bıraktığı mallar (tereke) üzerindeki alacak haklarının, yani terekenin borçlarının öncelikle ödenmesi, borçların ödenmesinden sonra mal kalmışsa bu mal üzerinden ölenin vasiyetinin yerine getirilmesi taksim kapsamına giren işlemlerdendir. Vasiyetin de yerine getirilmesinden sonra kalan mal mirasçılara bölüştürülür. Hanefîler'e göre borca batık tereke mirasçılara taksim edilmez. Ancak tereke borçları karşılıyorsa taksimden önce borca yetecek kadar bir miktar ayrılmalıdır. Şâfiîler'e göre ise tereke borca batık bile olsa mirasçılara dağıtılabilir. Bu takdirde mirasçıların, payları oranında terekenin borcunu ödemeleri gerekir. Hanbelîler de bu görüştedir.

Taksim işlemi genelde ya mahkeme kararıyla (kazâî) veya taraflar arası anlaşmayla (rızâî) gerçekleşir. Taksim işleminin yargı kararıyla gerçekleşebilmesi için mirasçılardan en az birinin mahkemeye başvurarak taksimi talep etmesi şarttır; hâkim taksim talebi olmaksızın malların taksimine karar veremez. Mahkemece taksim talebinin dikkate alınabilmesi için de malın taksim edilebilir olması gerekir. Taksimi mümkün olmamanın ölçüsü, taksim edilmeden önce bir maldan elde edilen menfaatin taksimden sonra da ortakların tamamı veya bir kısmı için devam ediyor olmasıdır (Bilmen, VII, 142; Ahmed Ferrâc Hüseyin, s. 23). Taksimin resmî olarak talep edilmesi sırasında bütün mirasçıların hazır bulunması şart olmayıp taksim talebinde bulunanlar mal sahibinin öldüğünü ve mirasçıların kimler olduğunu ispat etnek zorundadır. Taksim sırasında mirasçılardan gâib olanlar varsa bunların hisseleri vekillerine, gâib mirasçı çocuk ise vasisine teslim edilir (Burhâneddin el-Mergînânî, IV, 33; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsîlî, II, 75). Hâkim, taksim işini bizzat kendisi yapamayacaksa taksim konusunda uzman olan bir kişi tayin eder. Taksim işinde uzman olan kişiler için fıkıhta mukassım, kassâm veya kâsim terimi kullanılmıştır. Mukassım resmî görevli bir kişi değilse harcadığı mesainin ücretini mirasçılardan alabilir. Mirasçılar arasında küçükler veya akıl hastaları bulunduğu takdirde taksim kuralı olarak mahkeme kararıyla yapılır. Ancak küçüğün veya akıl hastasının velisi veya vasisi muvafakat etmişse taksim sulh yoluyla da yapılabilir.

Mirasçılar mahkemeye başvurmaksızın kendi aralarında taksime karar vermişlerse bu takdirde bütün mirasçıların yapılan taksime razı olması gerekir. Mirasçılardan biri dahi gâib olsa rızâi taksim mümkün olmaz. Yine mirasçılar arasında velisi veya vâsisi bulunmayan küçük veya akıl hastası bulunuyorsa hâkim tarafından bir vâsi tayin edilmedikçe taksim yapılamaz. Bütün mirasçıların muvafakati bulunması şartıyla rızâi taksimi bu işte uzman bir üçüncü şahıs da yapabilir.

Malların taksiminde haksızlığı önlemek, hoşnutsuzluğu en aza indirebilmek için "kısmet-i cem'" ve "kısmet-i tefrik" diye ifade edilen özel bir yöntem uygulanır. Müsterek malların kısımlara ayrılmasına ve bölünen malın her ferdinde şâyi olan hisselerin birer kısımda toplanmasına kısmet-i cem' adı verilmiştir. Bu usulün uygulanabilmesi için ortak mal mütecânîs parçalardan oluşmalıdır. Bu sebeple kısmet-i cem'e konu olacak mallar keyfî ve veznî yani ölçülür ve tartılır, biri diğeriyle aynı kıymette, aynı cinsten mallar ya da en azından kıymetleri arasında fazla fark bulunmayan aynı cinsten mallar olmalıdır. Hanefîler'e göre taksim ölçülüp tartılmadan göz kararıyla yapılamaz. Diğer üç mezhebe göre ise taksim alışveriş nitelikli olmadıktan rızâyâ dayalı olarak göz kararıyla da yapılabilir. Kısmet-i cem'e konu olabilecek mallara örnek olarak hububat ve bakliyat gibi ölçülebilir; demir, kömür, altın ve gümüş gibi tartılır mallarla ceviz ve yumurta gibi sayılabilir, kumaş gibi uzunluk ölçüsüyle ölçülebilir; koyun ve sığır sürüsü gibi sayılabilir mallar zikredilebilir. Her ne kadar koyundan koyuna, sığırdan sığıra fark varsa da sayı çoğalınca sürünün taksiminde önemseneyecek bir haksızlık söz konusu olmaz (Sahnûn, V, 506).

Kıymetleri birbirine eşit olmayan taşınır ve taşınmaz malların taksimi, malın her cüzüne şâyi olan ortaklık hisseleri malın belli kısımlarına taayyün ettirilerek yapılır. Kısmet-i tefrik adı verilen bu tür taksim usulü bölünmesi mümkün olan ve olmayan mallarda farklı şekillerde uygulanır. Müsterek malın taksiminde ortaklardan hiçbirisi zarar görmüyorsa, diğer bir ifade ile ortaklardan her biri kendine isabet eden kısımda taksimden önce o maldan elde edilen menfaati elde etmeye devam ediyorsa o mal bölünebilir mal olarak kabul edilir. Bu tür malların ortaklar tarafından taksiminin talep edilmesi halinde taksim talep etmeyenlerin itirazı

dinlenilmez. Taksim sonucu ortaya çıkacak parça ve birimleri aynı değerde olmayan bir malın, meselâ bir arazinin taksimi ise ya eşdeğerde olan kısımların ayrı ayrı taksimi biçiminde veya arazinin metrekare eşitliğiyle değil farklı büyüklükte, fakat eşit değerde bölümlere ayrılması şeklinde yapılır. Arazi ekili ise üzerindeki ekinle birlikte taksim edilmeyip ekin hasat edildikten sonra mahsul ayrıca taksim edilir. Ortaklar arasında bir mutabakat sağlanmadığı sürece aynı cinsten olmayan mallar bir bütün olarak değerlendirilip taksim edilemez. Meselâ birine dükkân, diğerine tarla verilemez; her bir mal ayrı ayrı taksim edilir.

Taksimi kabil olmayan mallar kural olarak bölünmez. Bir hamam, bir kuyu, küçük bir oda, bir hayvan, bir araba, bir elbise, bir pırlanta veya inci böyledir. Ortakların hepsinin talep etmesi halinde hâkimin kâbil-i kısmet olmayan malı taksim yetkisinin bulunup bulunmadığı fakihler arasında tartışmalıdır. Bu tür mallar ortaklardan birine terk edildiğinde diğer ortaklar kendi paylarının değerini o mala bütünüyle sahip olandan tahsil ederler. Satıldığında ise bedeli aralarında hisseleri oranınca paylaştırılır.

Ortaklar payların taksiminde ve hangi payın kime ait olacağına anlaşılabilmişlerse anlaşma gereği her mirasçı kendine ayrılan kısmın sahibi olur. Eğer aralarında anlaşma yoksa payları tahsis ve temlik edebilmenin yolu ortaklar arasında payları kura ile tahsis ve temlik etmektir. Miras ortaklığının taksimle sona erdirilmesi kural olsa da bazı durumlarda taksim mirasçılar için tercih edilmeyip ortaklığın devam ettirilerek ortak malın menfaatinin paylaşılması usulüne de gidilebilir. İstihsanen cevaz verilen ve "muhâyee" adını alan bu usulde malın mülkiyeti yine mirasçılar arasında ortak olarak kalır. Buna karşılık mirasçılar muhâyee konusu malın kullanma hakkını veya gelirini bölüşmeyi tercih etmiş olurlar. Bir evin oturma hakkını, bir dükkânın kira ve bir hamamın işletme gelirini paylaşmak böyledir. Bu ise daha çok menfaatlerin taksimi genellikle kısmet-i tefrikle paylaştırıldığı takdirde ortakların kendi paylarına düşen kısımdan faydalanamayacakları mallarda söz konusu olur (bk. MUHÂYEE).

İster anlaşmayla ister kazâi kararlar olsun sonuçları itibarıyla taksim bağlayıcıdır. Fevkalâde bir sebep olmadıkça taksimin iptali talep edilemez. Ancak taraflar taksimin başlangıcında muhayyerlik şartı

ileri sürmüşlerse, kabul edilemez ölçüde bir aldanma söz konusu ise, verilen malın taksimde belirlenen mal olmadığı iddia ediliyorsa, terekenin ödenmemiş borcu zuhur etmişse, taksime katılmamış bir mirasçı ortaya çıkmışsa, tahsis edilen mal üzerinde başkasının hakkının bulunduğu anlaşılıyorsa, yerine getirilmemiş bir vasiyet bulunduğu ortaya çıkmışsa taksimin iptali istenebilir ve iddianın ispatı halinde taksim iptal edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Sahnûn, *el-Müdevvene*, V, 464-506; Serahsî, *el-Mebsût*, XV, 2-69; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, II, 236-242; Burhâneddin el-Merginânî, *el-Hidâye*, Kahire 1936, IV, 31-40; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, XI, 488-507; Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'fili'l-Muhtâr*, Beyrut 1395/1975, II, 72-80; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamü'l-muvakkı'tin*, Kahire 1389/1968, IV, 2; Bilmen, *Kamus*², VII, 137-172; M. Abdürrahîm Kişî, *el-Mirâşü'l-mukâren*, Kahire 1380/1961, s. 141-142; M. Cevâd Mağniyye, *Fıkhü'l-İmâm Ca'fer es-Şâdik*, Beyrut 1404/1984, IV, 115-120; M. Ebû Zehre, *Ahikâmü't-terikât ve'l-mevârîs*, Kahire, ts. (Dârü'l-fikri'l-Arabî), s. 273-282; Vehbe ez-Zühayfî, *Naẓariyyetü'd-damân*, Dimaşk 1402/1982, s. 152; Ahmed Ferrâc Hüseyin, *Kısmetü'l-emlakî'l-müstereke fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Beyrut 1989; Hamza Aktan, *Mukayese-i İslâm Miras Hukuku*, İstanbul 1991, s. 249-275.



HAMZA AKTAN

KISSA

(bk. HİKÂYE).

KISSA

(القصة)

Kur'an-ı Kerim'de tarihî kişilerle olaylara dair yer alan haberler ve bunlardan bahseden ilim.

Sözlükte "bir kimsenin izini sürmek, arınca gitmek; bir kimseye bir haber veya sözü bildirmek" gibi mânalara gelen **kıssa** kelimesi bir kimse yahut bir şeye ait hadiselerin adım adım, nokta nokta takip edilerek anlatılması / hikâye edilmesi ve bu niteliği taşıyan hikâyeyi ifade eder. Kelimenin bu etimolojik anlamı, kıssa türü hikâyede olayın adım adım izlenecek nitelikte önemli ve ilginç olmasıyla doğru ve gerçekçi olması niteliklerini ön plana çıkarır. Kıssanın hikâyeden farkı da bu nitelikleri dolayısıyladır. Çünkü asıl anlamı "nakil" olan hikâye gerçekçi-hayalî, önemli-önemsiz başkalarına aktarılıp anlatılabilecek her tür olayı kapsar. Kur'an'da yer alan kıssalar için hikâye kelimesinin kullanılmaması da bu ayırımı dayanır. Zira

Kur'an kıssaları ibret alınacak olan, tarihî doğruluk ve gerçeklik niteliği taşıyan olaylardır. Bunların dışında kısa kelimesi "söz (hadis), haber, mevzu, mesele, hal (şan, emr)" anlamlarına geldiği gibi muahhar Arapça'da "hikâye" (daha çok dinî ve ahlâkî), "tarih" (daha çok Endülüs Arapçası'nda) ve "dilekçe / hak talebi yazısı" mânalarını da ifade eder. Arap edebiyatında hikâye yerine kısa kullanılır. Son devir Arap edebiyatında ise kısa hikâye ve romanı da kapsayan bir türdür. Bugünkü Arap edebiyatında hikâye karşılığı olarak kıssadan başka "kıssa kasîra, uk-sûsa" kelimeleri de yer almaktadır (bk. HİKÂYE).

Kur'an'da kısa kelimesi geçmez. Ancak isim olarak "hikâye", masdar olarak da "hikâye etmek" anlamında **kasas** ile (Âl-i İmrân 3/62; el-A'râf 7/176; Yûsuf 12/3; el-Kasas 28/25) aynı kökten türeyen fiiller kullanılır. **Kassa** fiili iki yerde (el-Kehf 18/64; el-Kasas 28/11) "bir kimsenin izini sürüp ardınca gitmek", diğer birçok yerde ise "peygamberlerin hikâyelerini anlatmak, haber nakletmek, hakkı, âyeti, rüyayı açıklamak, anlatmak" gibi anlamlarda kullanılmıştır (en-Nisâ 4/164; el-En'âm 6/57, 130; el-A'râf 7/7, 35, 101; Hûd 11/100, 120; Yûsuf 12/35; en-Nahl 16/118; el-Kehf 18/13; Tâhâ 20/99; en-Neml 27/76; el-Mû'min 40/78). Aynı kökten gelen **kisâs** kelimesinin asıl anlamı iki kişiden her birinin diğerinin izini takip etmesidir. Bir fiil ve cezanın iki taraf için de geçerli (izlenmiş) olması sebebiyle bir terim anlamı kazanmış olup Kur'an'da dört yerde geçmektedir (el-Bakara 2/178, 179, 194; el-Mâide 5/45).

Kasas kelimesi ve türevleri dışında Kur'an'da bu anlamda **nebe'**, **enbâ'**, **hadis** kelimeleri de geçmektedir. Sözlükte "önemli, yararlı ve büyük haber" mânasına gelen **nebe'** ve çoğulu **enbâ'** ile bu kökten türeyen birçok fiil Kur'an'da yer almaktadır. Hz. Âdem'in iki oğlu, Nûh, İbrâhim, Mûsâ ve Firavun, Âd, Semûd kıssalarıyla kıyamet ve gayb (âhiret) haberleri için **nebe'** ve **enbâ'** kelimeleri kullanılmıştır (bk. M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "nb'e" md.). "Yeni söz, hâdise" anlamına gelen hadis de bazı âyetlerde "kıssa, hâdise, haber" mânasında geçmektedir. Hz. İbrâhim'in konukları (ez-Zâriyât 51/24), Mûsâ (Tâhâ 20/9; en-Nâziât 79/15), Cûnûd, Firavun, Semûd (el-Burûc 85/17), kıyamet (el-Gâşîye 88/1) kıssa ve haberleri için hadis kelimesi kullanılmıştır. Ayrıca **mesel** de "kıssa, hikâye, destan" anlamında olmakla

birlikte darbimeselerde geçen kıssalar, bir hususu örnekleyerek çarpıcı ve etkili bir biçimde dile getirmek amacıyla genelde temsili ve farazî nitelikte bulunur; tarihî gerçeklik ifade eden birer hadise ve hikâye olmaları şart değildir. Kur'an'daki kıssalarla emsali birbirinden ayıran en önemli nokta budur. Kur'an meselleri içinde her iki kategoriye giren örnekler vardır. Âdem ve İsâ'nın yaratılışının temsili, Ashâb-ı'l-karye ve İbn Meryem'in meselleriyle Nûh, Lût ve Firavun'un eşlerinin temsilleri (Âl-i İmrân 3/59; el-En'âm 6/10, 11; Yâsîn 36/13) tarihî gerçeklik ifade ederken çölde ateş yakan adam, sağanağa tutulmuş kimse, su sanılan aldatıcı serap, sivrisinek, örümcek, karasinek, şiddetli rüzgârın savurduğu kül, âciz köle, efendilerin çektiği köle vb. temsiller (bk. M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "mşl" md.) sembolik ve farazî niteliktedir.

Mahiyetleri itibarıyla Kur'an kıssaları üçe ayrılır. 1. Tarihî kıssalar. Âdem ve iki oğlu, Nûh, Hûd, Sâlih, Lût, İbrâhim, İsmâil, İshak, Ya'kûb, Yûsuf, Şuayb, Mûsâ, Dâvûd, Süleyman, Eyyûb, Yûnus, Zeke-riyyâ, Yahyâ ve İsâ gibi peygamberlerin kıssalarıdır. Bunlardan özellikle Yûsuf, Âdem, Mûsâ ve İsâ'ya ait olanlar geniş yer tutar. Bazı şahsiyetlerle hadiselerle dair kıssalar da bu kategoriye girer. Üzeyr, Lokmân, Zülkarneyn, Firavun, Nemrûd, Kârûn, Ashâb-ı Kehf, Ashâb-ı'l-karye, Ashâb-ı'l-fil, Ashâb-ı'l-uhdûd gibi. 2. Kur'an'ın nüzûlü sırasında meydana gelen olaylar. Kur'an'da bu olaylar da kısa formunda anlatılmıştır: İsrâ, mi'rac, hicret, Ahzâb, Bedir, Uhud, Hendek, Huneyn, Hamrâû'l-esed, Tebük savaşları ve seferleri, Bey'atü'r-ridvân ve Hudeybiye Antlaşması gibi. 3. Gaybî kıssalar. Bunlar yedi ayrı sûrede anlatılan Âdem'in yaratılışı kıssasıyla kıyamet sahneleri, âhiret, cennet, cehennem, buralara girecek olanların durumu ve haberleri olup ibret için kısa formunda anlatılmıştır.

Kıssalar uzun ve kısa olarak da iki gruba ayrılır. Uzun kıssalar Kur'an'da geniş yer tutar. Bir sûreyi baştan sona kaplayan Yûsuf kıssasıyla Nûh, Hûd, İbrâhim, Mûsâ ve İsâ kıssaları gibi. Kısa olanlar ya başka yerde uzunca anlatıldığı için kısa tutulmuştur -Mûsâ kıssasının Tâhâ, Kasas ve A'râf sûrelerinde uzun, Nâziât'ta kısa olarak geçmesi gibi- veya Kur'an'ın indirilişi sırasında meydana gelmesi sebebiyle mâlûm olduğundan bir ibret hatırlatması kabildinden kısaca zikredilmiştir, fiil ve uh-dûd kıssaları gibi. İbret için ardarda zik-

redilen kıssalar da kısa formdadır. Fecr sûresinde Âd, Semûd ve Firavun, Kamer sûresinde Nûh ve kavmi, Âd, Semûd, Lût ve Firavun kıssaları böyledir.

Kur'an kıssalarında gözetilen amaçlar Kur'an'ın indiriliş amaçlarıyla örtüşür. Bu bakımdan A'râf, Hûd, Enbiyâ ve Şuarâ gibi sûrelerde anlatılan peygamber kıssaları Allah'ın birliği, O'na itaat ve kulluk ana fikrinde odaklanmıştır. Ashâb-ı'l-karye, Ashâb-ı Kehf, harap olmuş kasabaya uğrayan kişiye ait (el-Bakara 2/259) kıssalarda âhiret inancı, cennet ve cehennem hayatı işlenmiştir. Bütün peygamberlerin İslâm dinini tebliğ ettiğini, bu sebeple hepsinin de Allah'ın birliği ve âhiret inancı ile iyiliği emir, kötülükten nehiy gibi temel hedeflerde birleştiğini göstermek de kıssaların ana gayelerindendir. A'râf, Hûd, Enbiyâ sûrelerinde peygamber kıssalarının ardarda sıralanışında bu amacın gözetildiği görülür. Hz. Muhammed'in peygamber, Kur'an'ın vahiy mahsulü olduğunu ispat etmek de bu hedefler arasındadır. Çünkü Hz. Muhammed ümmî olduğu halde getirdiği kitapta hiç kimsenin -en azından Kur'an'ın ilk muhatapları olan Mekkeliler'in- bilmediği haber ve kıssaların (enbâ'ü'l-gayb: Hûd 11/49; Yûsuf 12/102; el-Kasas 28/44-46) yer alması bu gerçeği kanıtlar.

Bazı kıssaların sonunda bildirildiği üzere ibret ve ders alınmasını sağlamak da kıssaların temel hedeflerindendir. Bu bakımdan eski kavimlerin başına gelen felâketler anlatılarak onlar gibi davrananların da aynı âkıbete uğrayacakları vurgusu Kur'an kıssalarında geniş yer tutar. Bu bağlamda kıssalarda iyi ve kötünün modelleri ortaya konarak erdemlere ve ahlâkî olgunluğa teşvikle kötülüklerden sakındırma amacı güdülmüştür. Bu teşvik ve caydırmalar teşbih, temsil, mecaz, istiare gibi edebî sanatlar ve tasvirlerle somutlaştırılmış resim tabloları halinde gözler önüne serilerek tesirin tonu edebiyat ve sanat boyutuyla da desteklenmiştir. Yine peygamber kıssalarında yer alan bazı mucizelerde ilmî gelişmeyi teşvik işaretleri bulmak da kıssalardan çıkarılabilecek dersler arasındadır. Hz. Süleyman'ın rüzgârla bir günde iki aylık yol alması havanın gücünü ve aerodinamik kanunlarını hatırlatmakta, yine Dâvûd için demirin yumuşatılması, Süleyman için bakırın eritilip akışkan kıvama getirilmesi madenlerin bulunup çıkarılması ve işletilmesi konusunda, Hz. İsâ'nın hastaları iyileştirmesi ve ölüleri diriltmesi tıbbî gelişmeler hu-

susunda, Sebe melikesinin tahtının göz açıp kapama süresi içinde getirilmesi cisimlerin nakil hızı konusunda önemli işaretle ve teşvikler içermektedir.

Kur'an kıssalarında gözetilen amaçlar arasında Hz. Peygamber'in ve müminlerin felâket ve sıkıntılara karşı dayanma gücünü arttırmak (Hûd 11/102), onları teselli etmek, dua, sabır ve tevekküle teşvik, Allah'ın peygamberlerine ve seçkin kullarına ihsan ettiği nimetleri hatırlatmak (Âdem – İblîs kıssasında olduğu gibi), Âdemoğulları'nı şeytandan sakındırmak gibi hususlar görülür. Ayrıca kıssalarda din olgusunun Hz. Âdem'den beri süregelen değişmez tarihî gerçekliği de özet olarak ortaya konmuştur. Kur'an kıssalarında parlak bir edebî üslûp ve estetik ifade ile anlatılmış tarihî gerçeklerin içerisinde bu nevi dinî mesajlar mükemmel bir uyumla yerleştirilmiştir.

Kıssaların anlatımında yöntem bakımından da bazı özellikler görülür. Kıssalarda temel amaç tarihî olayları ayrıntılarıyla ortaya koymak değil ibret ve derslerle dinî mesaj vermek olduğundan olayın bizzat kendisine önem atfedilmiş, bu sebeple ibret gayesine hizmet etmeyen, irşad hedefini gölgede bırakacak olayın şahısları, kahramanları, zaman ve mekânı, olayların kronolojik sıralaması gibi hususlar önemsenmemiştir. Bundan dolayı Kur'an kıssalarının anlatım yönteminde üç temel özellik göze çarpar: Tekrar, olayların sadece maksada (dinî mesaj / ibret) yetecek kadarının anlatılması, kıssaların arasında ibret alınacak husus ve noktaların ne olduğunun belirtilmesi.

Âdem, Nûh, Mûsâ kıssalarında görüldüğü gibi Kur'an kıssalarının birçoğu, her defasında bağlama göre değişen ayrıntılarla ve farklı üslûplarla, dinî amacın, tebliğ ve mesajın gerektirdiği ilâve ve yeniliklerle tekrarlanmıştır. Bu durum anlamsız tekrar değil Kur'an'ın i'câzının gereklerinden, onun meydan okumasının sırlarından biridir. Kıssanın bütünüyle tekrarı nâdirdir. Meselâ en çok tekrar edilmiş olan Mûsâ kıssasında farklı nüanslar taşıyan tekrarlar birleştirilirse kıssanın tamamı ortaya çıkar. Bu bakımdan meseleye yüzeysel bakan bazı kimselerle şarkiyatçıların çoğunun kıssa tekrarlarını bir kusur olarak görmesi doğru değildir.

Genellikle kıssaların tebliğ, ibret ve irşad maksadına yetecek kadarı zikredildiğinden kronolojik sıralama ve ayrıntı maksatlı olarak terkedilmiştir. Bunun izlenen yöntem gereği olduğu ve olayların

ayrıntılarıyla bilinmemesinden kaynaklanmadığı bizzat Hz. Peygamber'in yaşadığı isrâ, mi'rac, Bedir, Uhud gibi kıssalarda da aynı yöntemin takip edilmiş olmasından, ayrıca ayrıntılarıyla ve kronolojik sıraya göre anlatılan bir kıssanın (Yûsuf kıssası) Kur'an'da yer almasından anlaşılmaktadır. Aynı şekilde bazı kıssalarda önemsiz gibi görülebilecek ayrıntılara girilmesi de bu yöntemin gereğidir. Meselâ İsrâiloğulları'nın kesmesi gereken bakanın özellikleri konusunda ayrıntıya girilmesi, ziraata dayalı bir çağda bakara ya tapma sapıklığını -dikkatleri onda yoğunlaştırmak suretiyle- yıkma amacına yöneliktir.

Kur'an kıssalarının temel edebî özellikleri arasında değişik üslûplara sahip çarpıcı girizgâhlarla temsil ve tasvir anlatımları görülür. Kıssaların çoğu ondaki en çarpıcı tablo sahnelenerek başlar. Bu suretle muhatabın dikkati cebedildikten sonra kıssanın ayrıntılarına geçilir; Mûsâ kıssasında olduğu gibi. Bazan kıssanın en ibret verici yerleri bir özet halinde girişte anlatılır, ardından kıssa yeniden ele alınır; Ashâb-ı Kehf kıssasında olduğu gibi. Bazan da kıssaya onda bildirilecek olayların hikmet ve sebebi açıklanarak başlanır; Kasas süresinde olduğu gibi. Ayrıca Kur'an kıssalarında önemli görülen sahneler temsili bir anlatımla ortaya konur; gerisi ve bağlantılar muhatabın muhayyilesine bırakılır. Kıssalarda görülen edebî özelliklerden biri de hadiselerin kuru ve yavan tarihî anlatım yöntemiyle değil edebî bir üslûpla, somut sûret, portre ve tablolar halinde canlı ve etkin bir anlatımla haber verilmesidir.

Bazı şarkiyatçılar Kur'an kıssalarının Tevrat ve İncil'den alındığını iddia ederler. Halbuki Resûl-i Ekrem ümmî olduğu gibi Tevrat VIII. yüzyılda, İncil ise en erken IX. yüzyılda Arapça'ya çevrilmiştir. Gerçekte vahiy menşeli olmaları sebebiyle bu üç kitapta genellikle aynı kıssalar yer almakla birlikte temel vurgu, muhteva ve üslûp bakımından Kur'an kıssaları onlardan çok farklıdır. Çünkü Tevrat kıssalarında ana tema yahudilerin Tanrı'nın seçilmiş kavmi olduğu düşüncesidir. Onda tarihî olaylar ayrıntılarıyla ve yavan bir üslûpla dile getirilmiştir. Bu kıssalarda Allah'ın Nûh tûfanını yaratmasından ve Tâlût'u kral yapmasından dolayı pişman olduğu iddiası (Tekvîn, 8/20-22; 9/11-17; Samuel, 15/10-11), peygamberlere zina yapma, puta tapma isnadı gibi İslâm'ın Allah ve peygamber anlayışıyla bağdaş-

mayan hususlar ve tutarsızlıklarla mitolojik unsurlar yer almaktadır. Hz. İsrâ'nın hayat hikâyesini anlatan İncil'de vurgulanan üçlü tanrı inancı (teslîs), İsrâ'nın Allah'ın oğlu olduğu, onun çarmıha gerildiği gibi hususlar da Kur'an'la çelişmektedir. Kur'an kıssalarında tarihî bilgiler ön planda değildir; şahıslar, zaman ve mekân gibi ayrıntılara girilmez; kıssanın mesaj ve ibret yönü önemsenmiş olup canlı bir tasvir-temsil üslûbu hâkimdir. Bununla birlikte Tevrat ve İncil'de Kur'an verileriyle örtüşen, tahrife uğramamış bilgiler de mevcuttur.

Kur'an'da çok geniş bir yer tutan kıssalar, çağımızda edebiyat araştırmalarının gelişmesine paralel olarak eskiden görülmemiş bir ilgiye mazhar olmuş, muhtelif makale ve eserlerde çeşitli yönlerden incelenmiştir. Kıssaları geniş ve ayrıntılı biçimde anlatan eserlerin birçoğuna İsrâiliyat karıştırılmıştır. Taberî, İbn Kesîr, Hâzîn ve Sa'lebî tefsirleri, Taberî tarihiyle İbnü'l-Esîr'in *el-Kâmil*'i gibi kitaplarla Sa'lebî'nin *'Arâ'isü'l-mecâlis*'i ve İbn Kesîr'in *Kaşşâ's-sü'l-enbiyâ*'ı, çağdaş âlimlerden Ni'metullah el-Cezâirî'nin *en-Nürü'l-mübîn*'i gibi eserler bu türdendir. Kıssalardan ders çıkarmak amacıyla yazılan eserlerin bir kısmı kıssaların tamamını ele almaktadır. M. Ahmed Câdelmevlâ ve arkadaşlarının *Kaşşâ's-sü'l-Kur'ân*, Abdülvehhâb en-Neccâr'ın *Kaşşâ's-sü'l-enbiyâ*'ı, Muhammed el-Meczûb'un *Kaşşâ ve 'İber*, M. Tayyib en-Neccâr'ın *Târîhu'l-enbiyâ*'ı, M. Fethî Hâfız Küre'nin *el-Kur'ân ve enbâ'ü'l-enbiyâ*'ı, Aff Abdülfettâh Tabbâre'nin *Ma'â'l-enbiyâ' fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, N. Mehmet Solmaz – İsmail L. Çakan'ın *Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Peygamberler ve Tevhid Mücadelesi*, M. Dikmen – Bünyamin Ateş'in *Peygamberler Târîhi*, M. Faruk Görtünca'nın *Peygamberler Târîhi* bu gruba girer. Sadece bir kıssayı anlatan veya birkaç kıssayı ele alan eserler arasında İbrâhim Ali Ebû'l-Haşeb'in *Yûsuf*, Ahmed el-Cibâlî'nin *Kışşatü Mûsâ*, Mahmûd Zehrâ'nın *Kaşşâ mine'l-Kur'ân*, Behî el-Hûlî'nin *Âdem*, A. Abdülfettâh Tabbâre'nin *el-Yehûd fi'l-Kur'ân* (trc. M. Aydın, *Kur'ân'da Yahudiler*), Atıyye A. Zâhîde'nin *Aşhâbü'l-Kehf*, M. Hayr Ramazan Yûsuf'un *Zül-ğarneyn*, Sırrı Paşa'nın *Ahsenü'l-kasas*, Osman Cilâcı'nın *Kur'an Işığında Üç Peygamber*, Necati Kara'nın *Kur'an'a Göre Hz. Mûsâ, Fir'avn ve Yahudiler* adlı eserleri anılabilir. Belli bir konuyu ele alan eserlerden de Rebî el-Medhalî'nin

Menhecü'l-enbiyâ' fi'd-da'Ve, Abdülvehhâb ed-Deylemî'nin *Me'âlimü'd-da'Ve fi'kaşâşî'l-Kur'an*'ı sayılabilir. Kur'an kıssalarının çocuklar için basit bir üslûpla kaleme alındığı eserler içinde Seyyid Kutub – Abdülhamîd Cevdet es-Sahhâr'ın *Silsile mine'l-kaşâşî'l-Kur'ânî*, M. Ahmed Berânik'in *Mecmû'atü kaşâşî'l-enbiyâ'*, Nedvî'nin *Kaşâşü'n-nebî li'l-e't-fâ'il* anılabilir. Bu türden Türkçe eserler de mevcuttur. Kur'an kıssalarının ilmi bir yaklaşımla incelendiği eserler arasında şunlar zikredilebilir: Seyyid Abdülhafız Abdürabbih, *Buhûs fi'kaşâşî'l-Kur'an*; Abdülkerim el-Hatîb, *el-Kaşâşü'l-Kur'ânî fi mantûkîhî ve mefhûmih*; Muhammed Şerkâvî, *el-Enbiyâ' fi'l-Kur'an*; Ebû'l-Hasan en-Nedvî, *en-Nübüvve ve'l-enbiyâ' fi'dav'i'l-Kur'an*; Râşid el-Berâvî, *el-Kaşâşü'l-Kur'ânî*; Tâhâ A. Mukallid, *el-Kaşâşü'l-Kur'ânî*; Kasabî Mahmûd Zelat, *Kaşâşü't-tekrâr fi'l-kaşâşî'l-Kur'ânî*; Muhammed Şedîd, *Menhecü'l-kışşa fi'l-Kur'an*; Abdülazîz Kâmil, *el-Kur'an ve't-târîh*; Muhammed Beyyûmî Mehrân, *Dirâsât târîhiyye mine'l-Kur'ânî'l-Kerîm*; Tihâmî Nakra, *Sikolojiyyetü'l-kışşa fi'l-Kur'an*; İdris Şengül, *Kur'an'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi* (doktora tezi), *Kur'an Kıssalarının Anlam ve Değeri* (Ankara 1998, IV. Kur'an Haftası Kur'an Sempozyumu Bildirileri). Seyyid Kutub'un *et-Taşvîrü'l-fennî fi'l-Kur'an*'ı, Muhammed el-Gazâlî'nin *Nażarât fi'l-Kur'an*'ı, Muhammed Kutub'un *Dirâsât fi'l-Kur'an*'ının konuyla ilgili bölümleri de bu yönleme göre hazırlanmıştır. Suat Yıldırım'ın "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar" başlıklı makalesi de bu türdendir (bk. bibl.).

Kur'an kıssalarının edebî yönünü inceleyen eserler de bu gruba girer. Muhammed Ahmed Halefullah'ın *el-Fennü'l-kaşâşî fi'l-Kur'an* (Kahire 1947) adlı doktora tezinden sonra bu nevi çalışmalar yoğunluk kazanmıştır. Kur'an kıssalarında mükemmel bir edebî kurgu ile psiko-sosyal boyutun ön planda olduğu, bu sebeple kıssaların tarihî gerçekliğinin bu bağlamda önemi olmadığı, doğru veya yanlış olması, hatta halk arasında yaygın şekliyle zikredilmiş bulunmasının mümkün olduğu hususunun vurgulandığı tez üniversitede reddedildiği gibi parlamentoya da aksetmesi yüzünden tezi yöneten hoca (Emîn el-Hûlî) ve hazırlayan kişi üniversiteden uzaklaştırılmıştır. Halefullah iddialarını kısmen yumuşattıktan sonra eserini Cemal Abdünnâsir zamanında bastı-

rabilmıştır. Kur'an kıssalarının edebî yönünü inceleyen diğer eserler arasında Servet Abaza'nın *es-Serdü'l-kaşâşî fi'l-Kur'an*, Muhammed Kâmil Hasan el-Muhâmî'nin *el-Kur'an ve'l-kışşatü'l-hadîse*, M. S. Hasan Mustafa'nın *Ravâ'î'u'l-i'câz fi'l-kaşâşî'l-Kur'ânî* ile *el-i'câzü'l-lugavî fi'l-kışşatü'l-Kur'ânîyye*, Abdülcevâd Muhsin'in *el-Kışşa fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm beyne haķā'iki'l-i'câz ve ebâfi-li'l-huşûm* (doktora tezi) adlı eserleri sayılabilir.

Dinî ve ahlâkî erdemlere ve cihada teşvik gayesiyle camilerde halka kıssa anlatan kimselere **kâss** (çoğulu kussâs) denilmiştir. İslâm'ın ilk zamanlarından itibaren ortaya çıkan ve iki asır kadar devam eden bu hikâyeciler, malzeme olarak Kur'an ve peygamber kıssaları yanında hura fi ve hayalî hikâyelerle İsrâiliyat'ı da kullanıyorlardı. Özellikle Hz. Ömer devrinden sonra Hz. Osman – Hz. Ali ihtilâfî ve fitnesi zamanında çoğalan bu hikâyecileri Hz. Ali mescidlerden uzaklaştırmıştır. Bu kıssacılar hakkında olumlu veya olumsuz hükümler içeren birçok hadis bulunmaktadır (bk. Wensinck, *el-Mu'cem*, "kşş" md.; ayrıca bk. KUSSÂS).

BİBLİYOGRAFYA :

Wensinck, *el-Mu'cem*, "kşş" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "nb'e", "mşl" md.leri; *Me-kâyisü'l-luġa*, I, 415; D. Sidersky, *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes*, Paris 1933, s. 1-154; Abdülkerim el-Hatîb, *el-Kaşâşü'l-Kur'ânî fi mantûkîhî ve mefhûmih*, Kahire 1964, s. 3-77; M. Kâmil Hasan el-Muhâmî, *el-Kur'an ve'l-kışşatü'l-hadîse*, Beyrut 1970, s. 5-11; Seyyid Abdülhafız Abdürabbih, *Buhûs fi'kaşâşî'l-Kur'an*, Beyrut 1972; Tihâmî Nakra, *Sikolojiyyetü'l-kışşa fi'l-Kur'an*, Tunus 1974, s. 5-84 vd.; M. Beyyûmî Mehrân, *Dirâsât târîhiyye mine'l-Kur'ânî'l-Kerîm fi bilâdî'l-Arab*, Riyad 1400/1980, s. 38-88; Seyyid Kutub, *et-Taşvîrü'l-fennî fi'l-Kur'an*, Kahire 1983, s. 143-215; Muhammed Şedîd, *Menhecü'l-kışşa fi'l-Kur'an*, Suudi Arabistan 1984, s. 34-48; Fazl Hasan Abbas, *el-Kaşâşü'l-Kur'ânî*, Ürdün 1985, s. 7-27; Me'mûn Ferîz Cerrâr, *Haşâ'îşü'l-kışşatü'l-İslâmiyye*, Cide 1408/1988, s. 35-110; Muhammed el-Fikî, *Kışâşü'l-enbiyâ'*, Kahire 1989, s. 3-14; İdris Şengül, *Kur'an'ın Temel Prensipleri Işığında Kıssaların Tahlil ve Değerlendirilmesi* (doktora tezi, 1990), AÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; M. Ferid Vecdi, "el-Kışşâ fi'l-Kur'an", *ME*, XIX (1367/1947), s. 8-12; Abdülganî er-Râcihî, "Kışâşü'l-Kur'an", a.e., XXI (1369/1949), s. 367-371; Abdülazîz Abdülmecîd, "A Survey of the Terms Used in Arabic For Narrative and 'Story'", *IQ*, I (1954), s. 195-204; Münîr el-Kâdî, "el-Kışşâ fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm", *MMİr*, IX (1962), s. 3-26; Suat Yıldırım, "Kur'an-ı Kerim'de Kıssalar", *İİFD*, sy. 3 (1979), s. 37-63; D. B. Macdonald, "Kışşa", *EP* (İng.), VI, 185-187.



İDRİS ŞENGÜL

KISSA-i YÛSUF

(قصة يوسف)

XII-XIII. yüzyıllarda
yaşadığı tahmin edilen Ali'nin
Türk edebiyatında
Hz. Yûsuf kıssasını
ilk defa işleyen manzum eseri
(bk. ALİ).

KISSAHAN

Eskiden halk arasında, konaklarda
ve saraylarda kıssa, hikâye
ve masal anlatan halk sanatkârlarına
verilen ad.

Arapça **kıssa** ile Farsça **hân** (okuyan / anlatan) kelimelerinden oluşan **kıssahan** yanında bazan **kıssa-gû** (kıssa söyleyen), **kıssa-perdâz** (kıssa düzenleyen), **kıssa-gûzâr** (kıssa ortaya koyan) gibi tabirler de kullanılmıştır. Kıssa ile aynı kökten türeyen **kâss** kelimesi ise "kıssa ve destan anlatan" demektir. Şark-İslâm edebiyatlarında **kussâs**, **kıssahan**, **nakkâl**, **rûzehan**, **perdedârî**, **meddâh**, **şahnâmehan** kelimeleri de aynı veya yakın mânâyı karşılamaktadır.

Câhiliye devri Arap sosyal hayatında "kasas" adı verilen kıssaların çokça anlatıldığı, her Arap kabilesinin şairi, hatibi veya kâhininin aynı zamanda birer kâss olduğu bilinmektedir. Bu dönemdeki kıssaların konusunu daha çok "eyyâmü'l-Arab" olarak adlandırılan kabileler arası savaşlar teşkil etmekteydi. Bu savaşlarda gösterilen kahramanlıklarla yiğitlik ve cesaret örneklerinin anlatıldığı olaylar yanında şiir veya başka konularda nakledilen rivayetlerin bütününe "ahbâr" da denilirdi. İslâm öncesi Arap toplumunda iyi ahlâk ve iyi davranışları telkin eden, kötülüklerden korunmayı öğreten veya hoş vakit geçirmeyi sağlayan ahabâr ve kıssaların anlatılması özel bir meslekti. Bu kıssaların içinde Ehl-i kitaba ait unsurlar da yer almıştır.

Hz. Peygamber çok önem verdiği irşad hizmetinde vaaz ve nasihate ayrı bir yer vermiş, konuşmaları esnasında zaman zaman ibretli ve temsili mahiyette kıssalar anlatmıştır. Ancak vaazlarda kıssa anlatma geleneği Hz. Osman'ın şehid edilmesinden sonra yaygınlık kazanmıştır. Bu olayla parçalanan İslâm toplumunda çok geçmeden siyasi mezhepler ortaya çıkmış, bunların temsilcileri taraftar toplamak için uydurma hadisler, kıssalar ve hikâyeler nakletmeye başlamış, böylece siyasi vaazlar artmıştır. İslâm âlimleri ve

özellikle muhaddisler kussâsa karşı çıkarak dinî maksatla kussa anlatma, kussahanlarda bulunması gereken nitelikler, emîrden izin alınmadan kussa anlatılmayacağı gibi konular üzerinde önemle durmuşlardır. Bunun sonucunda kelime bir hadis ve irşad terimi haline gelerek kâss, kassâs, kussâs, vaaz, vâiz gibi kavramlar ortaya çıkmış, bunlarla ilgili müstakil eserler yazılmıştır (Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Kuşşâş ve'l-müzekkirûn*, Beyrut 1406/1986).

İran edebiyatında da köklü bir geçmişe sahip olan kussahanlar, daha çok İslâmiyet'ten önceki İran kültür ve tarihinde mevcut efsanevî olayların yer aldığı kussaları, bilhassa *Şâhnâme*'deki hikâyeleri ezbere naklettiklerinden şahnâmehan olarak da adlandırılmışlardır. Bunlara ayrıca meddah tarzında hikâye anlattıkları için "nakkâl", Kerbelâ olaylarını anlatanlara "rûzehan" (yasçı), bir perde önünde Ehl-i beyt'in başından geçen acıklı olayları nakledenlere "perdedârî" adı verilmiştir.

Eski Türkler'de millî menkıbeleri ve kahramanlık hikâyelerini saz eşliğinde manzum olarak anlatan şairler "ozan" diye adlandırılmıştır. Varlıklarını daha çok aşiret hayatı içinde devam ettiren ozanlar, özellikle Anadolu'da yerleşik hayata geçildikten sonra İslâmiyet'in de etkisiyle yerlerini büyük ölçüde meddahlara bırakmışlardır. Başta Hz. Peygamber olmak üzere din büyüklerini öven ve İslâmî konuları anlatan bu meddahlar zamanla din dışı konularda da kussalar naklettiklerinden kussahan adıyla anılmışlar, *Şâhnâme*'deki hikâyelere fazlaca yer verdiklerinden zaman zaman da şahnâmehan olarak adlandırılmışlardır. Ayrıca çeşitli toplantılarda genellikle na'atlar, münâcâtlar ve hükümdarlar için methiyeler okuyan ilk kussahanlara "muarrif" adı verilmekteydi. Hükümdar saraylarında Resûl-i Ekrem'in ve ashabının hayatından, savaşlarından, daha sonraki dönemlerde gerçekleştirilen İslâmî fütuhattan, siyer-i nebiden bahseden kussahanlara ise "siyerici" denilmiştir. Muarrif ve siyericiler de meddahlar gibi zamanla din dışı konulara ağırlık verince kussahan adıyla anılmışlardır.

Dinî konulardan uzaklaşan kussahanlar, zaman zaman dinleyicilerin ilgisini daha fazla çekebilmek için anlattıkları kussalarda geçen çeşitli hayvanlarla canlıların ses ve hareketlerini taklide yönelmişler, konuları arasında açık saçık fıkralara ve hikâyelere de yer vermeye başlamışlardır. Ancak bazıları özellikle Hz. Peygamber'i,

ailesini, din büyüklerini ve hükümdarları metheden kussalar anlatmayı devam ettirdiklerinden bunlara yine meddah denilmiştir. Meddah unvanı zamanla genelleşerek anlatılan konulara bakılmaksızın hemen hepsi için ortak bir terim olmuştur.

Türk toplumunda XV. yüzyıldan itibaren başta büyük şehirler olmak üzere çokça rastlanan kussahanlar, düzenli bir tahsil görmemekle beraber edebî terbiye almış zeki ve kabiliyetli kimselerdi. Konaklarda ve saraylardaki kussahanlar içinde oldukça iyi eğitim görmüş, fikrî seviyesi yüksek kimseler de vardı. Bunlar padişahlara ve ileri gelen devlet adamlarına musâhiblik ve nedimlik yaparlardı. Zekâları ve kibarlıklarıyla efendilerinin en öfkeli zamanlarında bile münasebet düşürüp hoş bir söz veya güzel bir nükte ile onların öfkelerini giderir, çeşitli ihsanlar görürlerdi. Bazan da halkın isteklerini padişah ve devlet adamlarına ileterek bunların gerçekleşmesine yardımcı olurlardı. Bundan dolayı Selçuklu hükümdarlarından başlayarak Osmanlılar'ın son dönemlerine kadar kussahanlar sarayda önemli bir yere sahip olmuştur. Evliya Çelebi bunları sultan, vezir ve zenginlere musâhib olmuş meddahlar olarak tanıtır sayılarının seksen kadar olduğunu, ellerinde asâ, bellerinde kitaplarla fesahat ve belâgat üzere kussahan olarak gezdiklerini söyler (*Seyahatnâme*, I, 525; ayrıca bk. MEDDAH).

BİBLİYOGRAFYA :

Kâmus Tercümesi, III, 393, 394, 795; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 525; Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *el-Kuşşâş ve'l-müzekkirûn* (nşr. Ebû Hâcir M. Zağlûl), Beyrut 1406/1986, tür.yer.; *Battalname* (haz. ve trc. Y. Dedes, nşr. Şinasi Tekin – Gönül Alpay Tekin), Harvard 1996, I, 59-60, 63, 72; Pertev Naîli Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, Ankara 1946, s. 126-127; Köprülü, *Edebiyat Araştırmaları I*, s. 361-412; Özdemir Nutku, *Meddahlık ve Meddah Hikâyeleri*, [baskı yeri ve tarihi yok], (Türkiye İş Bankası), tür.yer.; Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatı Araştırmaları-II*, Ankara 1988, s. 78; Nurettin Albayrak, *Dinî Türk Halk Hikâyelerinden Geyik, Güvercin ve Deve Hikâyeleri-Kaynakları ve Metin Tesisi* (yüksek lisans tezi, 1993), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 10-11, 12-13; Murat Uraz, "Kussahanlar, Şettahlar, Meddahlar", *TFA*, XVIII/354 (1979), s. 8535-8539; Mütebe Uğur, "Va'z, Kussacılık ve Hadiste Kussâs", *AÜİFD*, XXVIII (1986), s. 291-326; İbrahim Altunel, "Edebiyatımızda Kussa, Kussahanlık Geleneği ve Meddahlıkla Münasebeti Üzerine", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, I/1, Konya 1994, s. 157-167; D. B. Macdonald, "Kissa", *İA*, VI, 772-773; Pakalın, II, 274-275; "Kissa", *TDEA*, V, 335; "Kussahan", a.e., V, 337; Nihad M. Çetin, "Ahbâr", *DİA*, I, 486-489.



İBRAHİM ALTUNEL

KISSATÜ SEYF b. ZÜYEZEN

(bk. SİRETÜ SEYF b. ZÜYEZEN).

KIST

(القسط)

Adalet, pay;
bir kimseye payına düşen hakkı
âdil bir şekilde verme anlamında
Kur'an terimi.

Sözlükte "hisse, ölçü, insaflı olma, adalet, adaletli pay" gibi anlamlar ifade eden **kıst**, masdar olarak kullanıldığında karşıt anlamlı kelimelerden (ezdâd) olup hem "adaletli olma, birine hakkını ve payını âdil bir şekilde verme" hem de "adaletsizlik yapma, birine hak ettiği payı vermemek", isim olarak kullanıldığında ise "adalet" mânasına gelir. Bir sâin yarısı tutarındaki ölçü birimine de kıst denmektedir. Aynı kökten **iksât** "âdil olma", **kast** ve **kusût** "zalim olma, haksızlık etme", **kâsıt** "zalim, haksızlık eden", **muksıt** "adaletli, herkese hakkını ve payını âdil bir şekilde veren" anlamındadır. Yine aynı kökten **taksit**, "borcu belli zaman dilimlerinde ödenmek üzere eşit miktarlara ayırma" demektir (İbn Düreyd, III, 26-27; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kşt" md.; *Lisânü'l-Arab*, "kşt" md.).

Kur'an-ı Kerim'de kıst kelimesi on beş âyetle geçmekte, on âyetle de farklı türevleri kullanılmaktadır. Kıst, ilgili âyetlerin tamamında "adalet" mânasına gelmekte veya ona yakın anlamlar ifade etmektedir. Bu âyetlerin bir kısmında âhirette Allah'ın insanlara adaletle (bi'l-kıst) muamele edeceği bildirilir (Yûnus 10/4, 47; el-Enbiyâ 21/47). Mâide sûresinde (5/8) İslâm'ın temel ahlâk ve hukuk ilkelerinden biri şöylece beyan edilmektedir: "Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutan, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Bir topluluğa duyduğunuz kin sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu takvâya daha uygundur. Allah'tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır." Benzer bir ilkeyi ortaya koyan Nisâ sûresinin 135. âyetinde yine müminlere hitap edilerek kendilerinin veya ana babalarıyla akrabalarının aleyhine bile olsa adaletten asla sapmamaları, Allah için şahitlik etmeleri, bu konuda zengin fakir ayrımı yapmamaları, duygularına uyup adaletten ayrılmamaları emredilmektedir. Bu âyetle kıst kelimesiyle adl kökünden bir fiilin aynı bağlamda kullanılması iki kelime ara-

sındaki anlam birliğini göstermektedir. Âyetle şahitlik örneğinde, hukukî ve ahlakî tutumların ve işlemlerin yürütülmesinde akrabalık, zenginlik yoksulluk gibi duygusal ve sübjektif ilişkilerin değil adaletin ve insanların yapıp ettiklerini çok iyi bildiği hatırlatılan Allah'a karşı sorumluluk duygusunun esas alınması gerektiği bildirilmektedir. Kurtubî'nin verdiği bilgiye göre İslâm'ın ilk dönemlerinde Allah korkusu ve güzel ahlak yaygın olduğundan yakın akrabaların birbirleri hakkındaki şahitlikleri kabul ediliyordu. İslâm topluluğu sosyal ve kültürel değişmelere uğradıkça bu tür şahitliklerin geçerliliği tartışılmaya başlandı; nihayet akrabalık ilişkileri ve menfaat sebebiyle adaletten sapma ihtimalinin güçlü bulunduğu durumlarda birçok müctehide göre şahitlik geçerli sayılmadı (*el-Câmi'*, V, 411). Fahreddin er-Râzî, Âl-i İmrân sûresinin 18. âyetinde âlimlerin niteliği olarak bildirilen "kâimen bi'l-kıst" deyimini açıklarken Hasan-ı Basrî'nin, korkulu zamanlarda da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker görevinin yerine getirilmesi gerektiğine bu âyeti delil gösterdiğini kaydeder; ayrıca, "Cihadın en değerlisi zalim yönetici karşısında hakkı söylemektir" (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Fiten", 13) meâlindeki hadisi de bu görüşün doğruluğuna delil olarak zikreder (*Mefâtihu'l-gayb*, VII, 215). Bazı âyetlerde kıst kelimesi mizanla birlikte "tartıyı adaletle yapmak" anlamında geçmektedir (meselâ bk. el-En'âm 6/152; Hûd 11/85; er-Rahmân 55/9). İki âyetle "zalim" mânasında kâsır (el-Cin 72/14, 15), üç âyetle "âdil davrananlar" mânasında muksır kelimesinin çoğulu (muksitîn) kullanılmıştır (el-Mâide 5/42; el-Hucurât 49/9; el-Mümtehine 60/8). Son âyetle Allah'ın müslümanlara, anlaşmalı oldukları gayri müslümlere karşı adaletli davranmaları hususunda bir yasa koymadığı, O'nun âdil olanları sevdiği bildirilmektedir. İki âyetle "tartı, terazi" anlamında geçen *kıstâs* ile (el-İsrâ 17/35; eş-Şuarâ 26/182) bunun farklı okunuşları olan *kustâs* ve *kustân* kelimelerinin aslının Yunanca olduğu belirtilir (İbn Düreyd, III, 26-27; Buhârî, "Tevhîd", 58; İbn Âşûr, III, 187).

Kıst ve bu kökten türeyen kelimeler belirtilen anlamlarda hadislerde de geçmektedir. Özellikle Hz. İsâ'nın nüzûlüne dair çeşitli rivayetlerde "imâmen muksitan ve hakemen adlen", "imâmen adlen (âdilen) ve hakemen muksitan" gibi ifadelerle adl (âdil) ve muksit kelimelerinin birbirinin yerine kullanılmış olması (Wen-

sinck, "kšt" md.), kıst kelimesinin adaletle eş anlamlı olduğunun bir kanıtı şeklinde değerlendirilebilir. Bazı hadislerde muksır "esmâ-i hüsnâ"dan biri olarak da geçmektedir (İbn Mâce, "Du'â", 10; Tirmizî, "Da'avât", 82).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Düreyd, *Cemhere*, Beyrut, ts. (Dâru sâdir), III, 26-27; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kšt" md.; *Lisânü'l-Arab*, "kšt" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "kšt" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kšt" md.; Buhârî, "Tevhîd", 58; İbn Mâce, "Du'â", 10; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 17; Tirmizî, "Da'avât", 82, "Fiten", 13; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VII, 116, 215; Kurtubî, *el-Câmi'*, V, 411; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, III, 187.



MUSTAFA ÇAĞRICI

KIST

(القيط)

Eski bir ölçek.

Kıst (küstis), aslen Yunanca'ya *ksestes* şeklinde geçen Latince *sextarius* kelimesinden gelmiş olmalıdır. "Altı" anlamındaki *sex* kelimesinden türeyen *sextarius* "altıda bir" demektir (Lewis, s. 1688). *Ksestes* Arapça'da "adalet, denge, hak" anlamına da gelen *kıst* kelimesine olan fonetik ve semantik yakınlığı sebebiyle aynı şekilde telaffuz edilmiş gibi görünmektedir. Arapça'da çift kısta "bûki" adı verilir. *Kıst* (*ksestes*) kelimesi Yeni Ahid'de "küçük kap" (Markos, 7/4), bazı hadislerde de "abdest kabı" anlamında geçmektedir (İbnü'l-Cevzî, II, 242-243).

Grek ve Roma ölçüleri özellikle İslâm eczacılığında yaygın bir şekilde kullanıldığı, müslüman bilginlerin tıp veya farmakolojiye dair eserlerinde de genellikle söz konusu birimler esas alındığı için kıstın bu milletlere ait ölçü sistemlerindeki karşılığını incelemek kaçınılmaz olmaktadır. Roma kıstı (*sextarius*) $\frac{1}{6}$ congius = 2 hemina = 4 quartarius = 8 acetabulum = 12 cyathus hacminde (Berriman, s. 129, 130). Congius 10 rıtlı tekabül ettiğine göre *sextarius* ($10 \div 6 = 1 \frac{2}{3}$ rıtlı yani 1 rıtlı + 8 ukıyye veya 20 ukıyye demektir. Grek tabibi Dioskurides'e göre (m.s. I. yüzyıl) *ksestes* 20 ukıyye şarap ölçerdi. Romalı Grek hekimi Câlînûs'un (ö. m.s. 200) aktardığı kadariyla 2 cotyla (veya triblimum) hacmindeki sıvı ölçüsü *sextarius* 18 ukıyye (= 1,5 rıtlı) zeytinyağı, 20 ukıyye şarap ve 27 ukıyye (= 2 rıtlı + 3 ukıyye) bal alırdı (balın ağırlığı şarabinkinden $\frac{7}{20}$, şarabın ağırlığı ise zeytinyağıninkinden $\frac{1}{2}$ daha fazladır). 2 cotyla hacmindeki kuru hacim

ölçüsü *sextarius* 120 drahmi ağırlık kalırdı. Bir başka Grek tabibi Oribasios'a göre (ö. 403) İtalya kıstı keyl itibarıyla 24 ukıyye (= 2 rıtlı = $2 \times 317,808 = 635,616$ gr.), vezin bakımından 1 rıtlı + 8 ukıyye (= $1 \frac{2}{3}$ rıtlı = 529,68 gr.) şarap ve keyl itibarıyla 2,5 rıtlı (= 30 ukıyye) bal ölçerdi (Sauvage, *JA*, VII [1886], s. 439; krş. Zehrâvî, II, 460). Epiphanius'a göre stannos adı verilen Pontus kıstı İskenderiye'ninkinin dört katına eşittir. Birincisi 8 rıtlı zeytinyağı alacak hacimde olduğuna göre ikincisi 2 rıtlı kalırdır. İtalyan kıstı 22 ukıyye, "castrensis" denen Roma kıstı $2 \frac{2}{3}$ rıtlıdan (1 libra = 9 uncia) biraz fazla, yani yaklaşık 24 ukıyye ve Nikomedeia (bugünkü İzmit) kıstı 20 ukıyye ölçer (*Epiphanius' Treatise*, s. 13-14).

Huneyn b. İshak'a göre (ö. 260/873) 1 kıst (*ksestes*) = 2 kotyle = 12 kyathos hacminde olup 2 rıtlı = 24 ukıyye = 204 drahmi = 612 gramma = 3672 kırat çeker (*el-Muhtaşar*, vr. 67^b). Bunun metrik karşılığı ise ($204 \times 3,3105 =$) 675,342 gramdır. Câlînûs kaynaklı bilgileri doğrulayan ve sıvı ölçüsü olarak kullanılan kıstın zeytinyağı, şarap ve bal cinsinden ölçtüğü ağırlıklar için Câlînûs'un kilerle aynı değerleri veren Grek asıllı tabip Kustâ b. Lûkâ (ö. 300/912), ayrıca Antalya tıp kıstının hacminin $\frac{1}{6}$ khous = 2 kotyle = 8 oksybhon = 12 kyathos olduğunu ve 120 drahmi = 360 gramma = 720 obolos = 2160 kırat = 8640 arpa habbesi ölçtüğünü bildirir (*Kitâb fi'l-vezn ve'l-keyl*, vr. 71^a-72^a). Kıstın kaldırdığı zeytinyağı ve şarabın ağırlığı için verilen 18 ve 20 ukıyyelik değerleri doğrulayan müslüman hekimlerden İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Zehrâvî (ö. 400/1010) bal için sırasıyla 2,5 rıtlı = 30 ukıyye (*el-Kânûn fi't-tıb*, III, 441) ve 36 ukıyye (*et-Taşrif*, II, 460), Muhammed b. Behrâm el-Kalânîsî (ö. 560/1164) 1,5 veya 2,5 rıtlı (*Akrâbâzîn*, s. 296) şeklinde farklı karşılıklar kaydederler. Zehrâvî ve Kalânîsî 24 ukıyyelik (= 2 Roma rıtlı = 635,616 gr.) bir ıtır (attar) kıstından da bahsederler (*et-Taşrif*, II, 460; *Akrâbâzîn*, s. 292). Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Bağdâdî (ö. 610/1213) yukarıdaki Roma kıstına dair verilere ilâveten 2 kotyle hacmindeki kıstın 180 dirhem (zeytinyağı) kaldırdığını bildirir (*el-Muhtârât fi't-tıb*, II, 336). Bunun metrik karşılığı ($180 \times 2,6484 = 108 \times 4,414 =$) 476,712 gramdır. Hacmi 2 cotyla = 6 büyük mystrum = 8 acetabulum = 12 cyathus = 24 küçük mystrum olan Roma kıstının 18 ukıyye (= 144 drahmi = $144 \times 3,3105 = 476,712$ gr.) zeytinyağı, 1 rıtlı + 8 ukıyye = 20 ukıyye şarap ve

27 ukiyye bal aldığını bildiren Nusaybin metropoliti Eliya (ö. 1049) önceki verileri destekler (Sauvaire, *JRAS*, XII/1 [1880], s. 113, 114). Buna göre söz konusu kist $(476,712 \times 1\frac{1}{9} =) 529,68$ gr. şarap ve $(529,68 \times 1\frac{7}{20} =) 715,068$ gr. bal ölçer.

İslâm ülkelerinde kullanılan diğer kistlara gelince, Halife Ömer'in fetihlerden sonra diğer vergiler yanında Suriye ve el-Cezîre halkına aylık 3 kist zeytinyağı aynı cizye vergisi yüklediğini bildiren Belâzûrî (*Fütûh*, s. 131), eserinin bir başka yerinde Cezîreliler'e ikişer kist zeytinyağı ve sirke takdir edildiğini yazar (*a.g.e.*, s. 182). Amr b. Âs'ın Mısırlılar'a koyduğu aynı cizye vergileri arasında ikişer kist zeytinyağı, bal ve sirke vardı (*a.g.e.*, s. 216). Ahmed b. Muhammed es-Sâvî'ye göre bu kist 3 rıtlı zeytinyağı alırdı (*Bulğatü's-sâlik*, II, 201).

Ebû Ubeyd'e göre (ö. 224/838) kist yarım sâa eşittir (*Kitâbü'l-Emvâl*, s. 460). Bunu tasdik eden Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî (ö. 387/997) ayrıca Medine sâasının 4 müd, Kûfe sâanın 8 rıtlı, müddün de $1\frac{1}{3}$ rıtlı olduğunu bildirir (*Mefâtihu'l-ûlûm*, s. 11). Böylece kuru gıda ölçüsü olarak kullanılan $(4 \div 2 =) 2$ müdlük kist $(2 \times 1\frac{1}{3} =) 2\frac{2}{3}$ rıtlı buğday ve $(8 \div 2 =) 4$ rıtlı su kaldırır. Zehrâvî biri büyük olup kaldırdığı ağırlık bakımından 4 Bağdat rıtlına, diğeri küçük ve 2 rıtlı eşdeğer iki kistin varlığını bildirirken (*et-Taşrif*, II, 460) Ebû Bekir es-Sûlî (ö. 335/946) ve Kûhîn el-Attâr da (ö. 658/1260) 4 rıtlık bir kista işaret etmektedir (*Edebü'l-küttâb*, s. 217; *Minhâcü'd-dükkân*, s. 146). Yarım sâ'lık kist Tunus'ta pek yaygın olmasa da XX. yüzyıla kadar kullanılagelmiştir (Ferve, sy. 7-8 [1993], s. 252).

İbn Abdürabbih (ö. 328/940) İbrâhim kistinin 1,5 büyük rıtlı zeytinyağı çektiğini kaydeder (*el-İkdû'l-ferid*, VI, 264). Muhammed b. Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980) kistin kaldırdığı ağırlığın 481 dirhem olduğunu bildirir (*Tehzîbü'l-luğa*, "kşt" md.).

Kalânîsî 18 ukiyyelik bir Mısır kistından bahsederken (*Akrâbâzîn*, s. 292, 296), Mahzûmî (ö. 585/1189) İskenderiye yağ matarının hacminin $4\frac{1}{3}$ kista eşit olduğunu, kistin da $5\frac{1}{3}$ Cerevî rıtlı zeytinyağı aldığını bildirir (*el-Müntekâ*, s. 29). Cerevî rıtlı 312 dirhemdir. İbn Fazlullah el-Ömerî'nin (ö. 749/1349) verdiği (*Mesâlik*, s. 80-81) 1 dirhem = 18 harrûbe ve 1 miskal = 24 harrûbe şeklindeki eşitlikler esas alınırsa söz konusu dirhemle $(4,25 \times 64 \div$

96 =) 2,833 gramlık dirhem kastedildiği düşünülebilir. Böylece bu kistin ölçtüğü ağırlık $(5\frac{1}{3} \times 312 \times 2,833 =) 4,71466$ kg. olarak bulunur $(4,414 \times 18 \div 24 = 3,3105$ gramlık drahminin kastedildiği ihtimalinden hareketle de 5,508672 kilogramlık sonuca ulaşılabilir). İbnü'l-Uhuve (ö. 729/1329), zeytin ve susam yağı ölçümünde kullanılan Mısır kistinin 8 Mısır rıtlı ağırlık kaldırdığını bildirir (*Me'âlimü'l-kurbe*, s. 228). Bunun Epiphanius'un değindiği Pontus kisti olması muhtemeldir.

Eliya'nın verdiği bilgiler ve M. Henry Sauvaire'nin açıklamalarından anlaşıldığı üzere özellikle Irak'ta kullanılan ve biri büyük (= 6 Bağdat rıtlı = $771\frac{2}{3}$ veya 780 dirhem), diğeri küçük (= 3 Bağdat rıtlı = $385\frac{2}{3}$ veya 390 dirhem) iki İslâm kisti vardı. 2 küçük kist (= 4,5 ksestes) hacmindeki büyük kist 81 ukiyye = 648 drahmi (= 2,145204 kg.) zeytinyağı, 90 ukiyye (= 720 drahmi = 2,38356 kg.) şarap, 121,5 ukiyye (= 972 drahmi = 3,217806 kg.) bal alırdı (Sauvaire, *JRAS*, XII/1 [1880], s. 113). Walter Hinz büyük ve küçük kistin hacmini sırasıyla 2,4336 ve 1,2158 litre olarak hesaplamaktadır (*Islamische Masse*, s. 50). Eliya'nın şarap kisti Kûhîn el-Attâr'ın 7,5 rıtlık yani 90 ukiyyelik kistıyla uyushmaktadır (*Minhâcü'd-dükkân*, s. 145).

1 kist = $\frac{1}{2}$ sâ' = 2 müd = $\frac{1}{3}$ mekkûk = $\frac{1}{6}$ farak = $\frac{1}{12}$ [küçük] veybe = $\frac{1}{24}$ kafiz = $\frac{1}{48}$ irdeb = $\frac{1}{92}$ cerîb = 1,377 litre eşitliğini veren Ali Paşa Mübârek'e göre Yunanlı tarihçi Ksenophon'un sözünü ettiği (*Anabasis*, s. 30) hububat gibi kuru maddelerin ölçümünde kullanılan ve iki Attike (Yunanistan) şinikine denk olan Bâbil kaffizi ile kist ve keylece aynı şeydir. Ayrıca $\frac{1}{5}$ faraklık Emevî kistinin da 1,625 litreye tekabül ettiğini ileri sürmektedir (*el-Mizân*, s. 84-85, 86, 87, 88; krş. M. Necmeddin el-Kürdî, s. 183, 230; Rogers, *JRAS*, X/1 [1877], s. 99-100). Kistin hacminin $\frac{2}{3}$ kadeh yani 1,37 litreye denk geldiğini savunan Reyys de ona katılmaktadır (*el-Harâc*, s. 320). Eliyahu Ashtor ise Mısır'da metrik karşılıkları 476 gr. (zeytinyağı için), 1,07 kg. ve 2,14 kg. olan üç tür kistin kullanıldığını bildirmekte ve Makrîzî'nin işaret ettiği 2 müdlük yani yarım sâ'lık kistin 2,106 litre (1,93 kg.) zeytinyağı ölçtüğünü hesaplamaktadır (Ashtor, *EI*² [İng.], VI, 119; krş. Hinz, s. 50).

K. J. Basmacıyan'ın verdiği bilgilere göre Ermeniler arasında kullanılan bal kisti 956,366, attar kisti 765,0933, şarap kisti

688,584 ve zeytinyağı kisti 635,616 gram kaldırır (JA, CCXII [1928], s. 146-147).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehzîbü'l-luğa, "kşt" md.; *Tacû'l-arûs*, "kşt" md.; C. T. Lewis, *A Latin Dictionary*, Oxford 1993, s. 1688; Ksenophon, *Anabasis* (trc. Tanju Gökçöl), İstanbul 1998, s. 30; Epiphanius, *Epiphanius' Treatise on Weights and Measures: The Syriac Version* (ed. J. E. Dean), Chicago 1935, s. 13-14, 54-55, 65-66; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed Amâre), Beyrut 1409/1989, s. 460; Hu-neyn b. İshak, *el-Muhtaşar fi'l-evzân ve'l-ekyâl*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3711/4, vr. 67^b; Belâzûrî, *Fütûh* (Rıdvân), s. 131, 182, 216; Kustâ b. Lûkâ, *Kitâb fi'l-vezn ve'l-keyl*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 3711/5, vr. 71^a-72^a; İbn Abdürabbih, *el-İkdû'l-ferid*, VI, 264; Sûlî, *Edebü'l-küttâb*, s. 217; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihu'l-ûlûm*, Kahire 1342/1923, s. 11; Zehrâvî, *et-Taşrif li-men 'aceze 'ani'te'lif* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 460; İbn Sînâ, *el-Kânûn fi't-tib*, Bulak 1294 → Beyrut, ts. (Dârü'l-fikr), III, 441; Muhammed b. Behrâm el-Kalânîsî, *Akrâbâzînü'l-Kalânîsî* (nşr. Muhammed Zühre el-Bâbâ), Halep 1403/1983, s. 292, 296; Mahzûmî, *el-Müntekâ min Kitâbi'l-Minhâc fi'l-ilmî harâcî Mısır* (nşr. Cl. Cahen), Kahire 1986, s. 29; İbnü'l-Cevzî, *Garîbü'l-hadîs* (nşr. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî), Beyrut 1985, II, 242-243; Mühezzebüddin Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Bağdâdî, *el-Muhtârât fi't-tib* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1417/1996, II, 336; Ebû'l-Münâ Dâvûd b. Ebû Nasr Kûhîn el-Attâr, *Minhâcü'd-dükkân* (nşr. Hasan Zagle), Frankfurt 1417/1997, s. 145, 146; İbnü'l-Kufî, *el-Umdet fi'l-cirâha* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1417/1997, II, 235; İbnü'l-Uhuve, *Me'âlimü'l-kurbe fi ahkâmî'l-hisbe* (nşr. R. Levy), London 1938, s. 228; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Krawulsky), s. 80-81; Ali Paşa Mübârek, *el-Mizân fi'l-akyise ve'l-mekâyil ve'l-evzân*, Kahire 1309, s. 84-85, 86, 87, 88; A. E. Berriman, *Historical Metrology*, London-New York 1953, s. 127, 129, 130; W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden 1955, s. 50; M. Ziyâeddin er-Reyyis, *el-Harâc ve'n-nüzûmü'l-mâliyye*, Kahire 1977, s. 320; M. Necmeddin el-Kürdî, *el-Mekâdirü's-ser'iyeye ve'l-ahkâmü'l-fikhiyyetü'l-müte'allika biha*, [baskı yeri yok] 1404/1984 (Matbaatü's-saâde), s. 162-163, 183, 230; Ahmed b. Muhammed es-Sâvî, *Bulğatü's-sâlik li-Akrebi'l-mesâlik* (nşr. M. Abdüsselâm Şâhin), Beyrut 1415/1995, II, 201; E. T. Rogers, "Unpublished Glass Weights and Measures", *JRAS*, X/1 (1877), s. 99-102; M. H. Sauvaire, "A Treatise on Weights and Measures, by Eliya, Archbishop of Nisibin (Supplement to Vol. IX. pp. 291-313)", *a.e.*, XII/1 (1880), s. 113, 114; a.mlf., "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", *JA*, VII (1886), s. 439-444; K. J. Basmacıyan, "Poids et mesures chez les anciens arméniens", *a.e.*, CCXII (1928), s. 146-147; Mahmûd Ferve, "el-Mekâyis ve'l-mevâzîn ve'l-mekâyil fi Tûnis hilâle'l-kameyn eş-şâmin ve't-tâsi' 'aşer", *el-Mecelletü't-târihiyyetü'l-Arabiyye li'd-dirâsâti'l-Osmâniyye*, sy. 7-8, Zağvân 1993, s. 252; E. Ashtor, "Makâyil", *EI*² (İng.), VI, 119.



CENGİZ KALLEK

KİŞİR

(القشر)

Tasavvufta
bâtın ilminin (lûb) karşısı olan
zâhir ilmi (şeriat) için kullanılan
bir terim
(bk. LÜB).

KITA

(قطعة)

İran ve bilhassa
Türk edebiyatında kullanılan
bir nazım şekli.

Sözlükte “parça, kısım” anlamına gelen *kıt’a*, Arap şiirinde mâna bütünlüğü taşıyan aynı vezin ve kafiyedeki beyitler topluluğu için kullanılmaktadır (Tehânevî, III, 1200-1201). Bazı çağdaş araştırmacılar ise kıtayı kasideden ayrılmış iki-altı beyitlik bir parça şeklinde açıklamaktadır (Meddî Vehbe – Kâmil el-Mühendis, s. 164). Tehânevî, kıta için Türk şiirinde kullanılan nazım şeklini hatırlatan bir ifade ile, “Vezin ve kafiyeleri aynı, matla’ları olmayan, kafiyeleri ikinci mısralarında bulunan iki-altı beyitlik nazımdır” demektedir. Eski Arap şairlerinden intikal eden bazı kısa manzumeler arasında uzun şiirlerden kalmış parçalar kadar kıta şeklinde söylenmiş kısa şiirler de vardır. Daha sonraki dönemlerde aşka dair konularla dinî, felsefî konuların işlendiği kıtaların çıkış noktası bu şiirler olmuştur (Çetin, *Eski Arap Şiiri*, s. 74). Öte yandan Bağdat’ta bilhassa ramazan gecelerinde halk diliyle söylenen şarkılar da aslında kıta şeklindeydi (DİA, III, 290).

İran edebiyatında kıta, İranlılar’ın İslâmiyet’i kabul ettiği tarihlerden itibaren hem kasideden ayrılmış parçalar hem de

müstakil bir nazım şekli olarak kullanılmaya gelmiştir (İs’ad Abdülhâdî Kindîl, s. 229). Müstakil kıtalar en az iki, en fazla yedi ilâ on beyit kadardır. Nâdiren yirmi, otuz, hatta elli beyitlik kıtalar da bulunmaktadır (Hüseyin Rezmî, s. 32). Ahlâkî mevzular yanında öğüt, medih, ağıt gibi konuların da ele alındığı bu şiirlerin özel bir vezni bulunmamakta, ancak beyitlerin ikinci mısraları birbiriyle kafiyeli olmaktadır. Kıtalar divanlarda genellikle “mukattaât” başlığı altında toplanmıştır. İran edebiyatında Rûdekî, Nâsir-ı Hüsrev, Senâî, Evhadüddîn-i Enverî, Abdurrahman-ı Câmî, İbn Yemîn, son dönemde de İrc Mirza, Ferruhî-i Yezdî ve bilhassa Pervîn-i İ’tisâmî kıta yazan önemli şairlerdendir.

Türk edebiyatında kıta İran edebiyatındaki benzer özellikler gösteren, iki veya daha çok beyitten meydana gelmiş bir nazım şekli olup matla’ ve mahlası (taç beyti) bulunmayan bir gazel gibi beyitlerinin ikinci mısraları birbiriyle kafiyelidir. Dört mısralık kıtaların birinci ve üçüncü mısraları da genellikle birbiriyle kafiyeli olur. Türk edebiyatında bu tür kıtalar daha çoktur. Kıtanın beyitlerle yazılan nazım şekillerinden ayrılmasını sağlayan en belirgin özelliği, birinci beytinin mısralarının aynı kafiyede olmaması ve umumiyetle bütün beyitlerinde aynı konunun ele alınmasıdır. Öte yandan bendler halinde yazılan nazım şekillerinin her bendine de kelimenin sözlük anlamından hareketle kıta denilmektedir. Çok sayıda beyitten oluşan (iki beyitten daha fazla olan) kıtalara “kıt’a-i kebîre” denilmektedir. Kıt’a-i kebîreler otuz-kırk beyit kadar olabilmektedir. Bazan kıtanın birinci beytindeki mısralar birbiriyle (musarra’), ikinci beytinin ikinci mısraı birinci beyitle kafiyeli olabilmektedir. Bu şekilde kafiyeli olan kıtalara diğer nazım şekillerinden ayrırt

edilmesi için “nazım” adı verilmektedir. Çok beyitli olanların gazel ve kasideden farkı nazımın konu bütünlüğü içinde bulunmasıdır. İki beyitten meydana gelen nazımların kafiyelenişi aynı olan rubâiden farkı rubâilerin özel aruz kalıplarıyla yazılması ve daha çok hikemî konuları ele almasıdır. Çeşitli konularda bir bütünlük içinde yazılmakla birlikte bilhassa düşünce, hikmet, nükte ve hicve dair kaleme alınan kıtalar divanlarda “mukattaât” veya “kitaât” başlığı altında toplanmıştır. Eski Türk edebiyatında hemen her şair kıta yazmış ve bunlara divanında yer vermiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), III, 1200-1201; Muallim Nâci, *İstîlâhât-ı Edebiyye*, İstanbul 1307, s. 179-181; Tâhîrülmevlevî, *Edebiyat Lûgati*, İstanbul 1973, s. 88; Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri*, İstanbul 1973, s. 74; a.mlf., “Arap [Edebiyatı]”, *DİA*, III, 290; Jiri Bečka, “qit’a”, *DOL*, III, 155-156; Meddî Vehbe – Kâmil el-Mühendis, *Mu’cemü’l-muşallahât-ı l’Arabiyye fi’l-luga ve’l-edeb*, Beyrut 1979, s. 164; İs’ad Abdülhâdî Kindîl, *Fünûn-ü ş-şî’ri’l-Fârisi*, Beyrut 1402/1981, s. 229-256; Cem Dilçin, *Örneklerle Türk Şiir Bilgisi*, Ankara 1983, s. 202-204; Mişâl Âsî – Emîl Bedî’ Ya’kûb, *el-Mu’cemü’l-muşallahât fi’l-luga ve’l-edeb*, Beyrut 1987, II, 986, 1189; Hüseyin-i Rezmî, *Envâ’-ı Edebî ve Âşâr-ı Ân der Zebân-ı Fârsi*, Meşhed 1372 hş., s. 32-33; Haluk İpekten, *Eski Türk Edebiyatı Nazım Şekilleri ve Aruz*, İstanbul 1994, s. 42-46; H. Erdoğan Cengiz, “Divan Şiirinde Musammât-ı”, *TDİ. Türk Şiiri Özel Sayısı II (Divan Şiiri)*, sy. 415-417 (1986), s. 412-416; Mustafa İsen, “Kıta”, *TDEA*, V, 337-338.



HASAN AKSOY

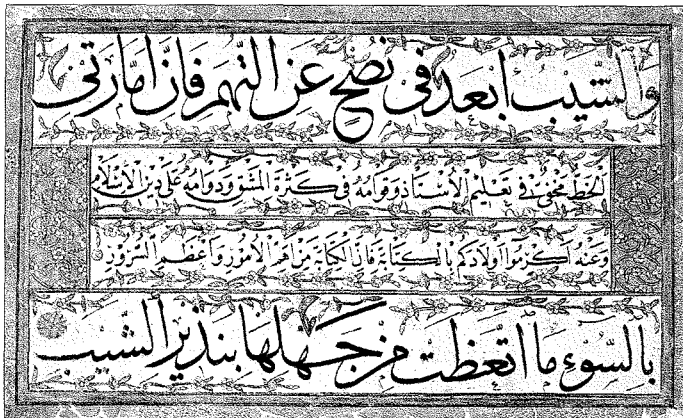
KITA

(قطعة)

Bir hat terimi.

Hat sanatında belirli ölçülerdeki dik-dörtgen kâğıtlara sülüs-nesih, muhakkak-reyhânî, nesta’lik, tevki’, rikâ’ hatlarıyla yazılmış yazılar bu adla anılır. Kıtalar, yazımında kullanılan hat cinsine göre isim aldığından sülüsle yazılmış kıtaya sülüs kıta, sülüs-nesih bir arada kullanılarak yazılana sülüs-nesih kıta, nesta’likle yazılmış olana da nesta’lik kıta adı verilir. Ebadı belirli olduğu için kıtalarda bu ölçüye uygun düşen sülüs, nesih, nesta’lik ve muhakkak, reyhânî, tevki’, rikâ’ hatları kullanılmaktadır. Buna göre kıtaları ikiye ayırmak mümkündür.

1. Sülüs-nesih kıta, sülüs kıta (nâdiren muhakkak-reyhânî kıta). Bunlar arasında en yaygını sülüs-nesih hatla yazılmış olanıdır. Bunda, üstte sülüsle yazılmış bir



Seyyid
Abdullah’ın
sülüs-nesih
koltuklu
kıtası
(İÜ Ktp., AY,
nr. 6474)



Mahmud Karacadâğî'nin düz nesta'lik kıtası (İÜ Ktp., FY, nr. 3784)

satır ve onun altında nesihle yazılmış üç beş satır bulunur. Nesih satırların uzunluğu sülüs satıra nisbetle daha kısa tutulur (Levha: 1). Nesih satırların sağında ve solunda tezhip için bırakılmış boşluklara "koltuk" adı verilir. Böyle hazırlanmış bir kıta daha sonra ince bir mukavvaya yapıştırılarak tezhiplenir; nesih satırlar sağ yukarıdan sol aşağıya mâil olarak da yazılabilir. Eğer dikdörtgen şeklindeki kâğıt dik olarak kullanılacaksa (Levha: 2) yazıyı monotonluktan kurtarmak için son satırın da sülüs hatla yazılması tercih edilir. Bu durumda nesih satırlar iki sülüs satır arasında yer alır. Eskiden kıtanın ortasına bir sülüs satır daha yerleştirildiği olurdu. Bunun gibi sırf sülüsle, hatta muhakak-reyhânî ile yazılmış kıtalara da rastlanmaktadır.

2. Nesta'lik kıta. Eğer satırları düz olarak yazılmışsa böyle kıtaya düz nesta'lik kıta (Levha: 3), satırları sola yukarıya doğru meyilli olana da mâil nesta'lik kıta (Levha: 4) adı verilir. İranlı hattatlar bunun yerine, İslâm'dan önce İran'da Süryânîce konuşan hristiyan topluluklarının tesiriyle Farsça'ya geçmiş olan ve "salîb" (put) mânasına gelen Süryânîce çelipâ kelimesini kullanırlar.

Sülüs-nesih kıtalarda genellikle Kur'an ve hadislerden parçalar yazılırken nesta'lik kıtalarda şiir parçaları ve ekseriya iki

beyitten meydana gelen ve kıta denilen nazım parçaları tercih edilmektedir. Bazan iki beyitten fazla olan şiirlerin yazıldığı da görülmektedir. İran'da hemen hemen bütün nesta'lik kıtaların mâil yazılmasına karşılık Türkiye'de düz yazılanlara da rastlanır. Hangi şekil olursa olsun beyitlerin arası satır aralarındaki mesafeye nisbetle biraz daha geniş tutulur ve altın cetvellerle ayrılır. Her iki çeşit nesta'lik kıtada bazan satırların etrafı dişleri andıran yarım dâirevî bir şekilde "dendân" denilen çizgilerle çevrilir. Ekseriya bu çizgilerin arası tezhip yapılır ki böyle tezhiplere "beyne's-sutûr" adı verilir.

İster sülüs-nesih, ister sülüs veya nesta'lik hatla yazılmış olsun kıtaların eni ekseriya 10-15 cm., boyları da bunun bir bu-çuk veya iki katı kadardır. Buna göre bir kıta meselâ 10 x 17, 10 x 19, 12 x 17 ölçü-lerinde olabilir. Bu ölçülerden biraz daha küçük veya büyük olması içindeki sözlerin azlığına çokluğuna, ayrıca kalemin biraz farklı genişlikte olmasına bağlıdır.

Kıta geleneği Araplar'da başlamışsa da onlar geliştirmekte olan hattı ön plana almışlar, onu belirli bir hendesî şekil içinde kullanmayı önemli saymamışlardır. Bu sebeple Abbâsîler devrinden kalma eserlerin muayyen bir şekil ve ölçüye bağlı olduğu söylenemez. Eldeki örneklerinden, şekil ve ölçü bakımından kıtanın İranlı hattatlar tarafından geliştirildiği anlaşılmaktadır. XV. yüzyılda gelişmeye başlamasıyla nesta'lik yazı kıtalarında bizde görülenlerin dışında şu değişik şekillere rastlanmaktadır: 1. Düz kıtalarda. a) Üst ve altta meşk kalemiyle birer satır, ortada dört satır ince nesta'lik. b) Ufkî dikdörtgen şeklinde az rastlanan şekil. Bunda üstte sağ ve solda ince nesta'likle birer beyit, altta hurde nesta'likle satırlar ve onların sağ ve solunda koltuk maka-

mında minyatür. c) Ufkî dikdörtgen içinde celi nesta'like yakın hatla tek satır. 2. Mâil kıtalarda. a) Üst ve altta meşk kalemiyle birer satır, ortada ince nesta'likle mâil dört satır. b) Üstte meşk kalemiyle mâil dört satır, altta meşk kalemiyle iki satır. c) Sağ ve solda meşk kalemiyle birer satır, ortada mâil ince nesta'lik dört satır. d) Ortada meşk kalemiyle dört satır mâil, iki satır düz, üstte ve altta hurde nesta'likle üçer beyit, sağ ve solda altışardan on iki adet hurde nesta'likle yazılmış beyit ve bunlara yakın daha başka şekiller. 3. İran sülüs ve nesih yazı kıtaları nesta'lik kıtalar kadar çeşitli değildir. Bizdekilerin dışında en fazla rastlanan şekiller şunlardır: a) Üst ve altta iki satır sülüs, sağ ve solda birer satır sülüs, ortada nesih satırlar. b) Üstte bir satır, altta iki satır sülüs, ortada nesih satırlar. Bunlar mâil de olabilir. c) Nâdiren sülüs, nesih ve nesta'lik yazılardan meydana gelmiş kıtalara da rastlanır.

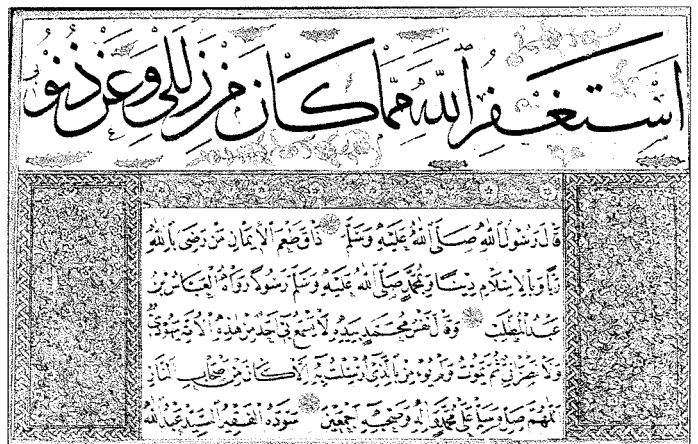
Bunların dışında İran'da şikeste ta'likle yazılmış kıtalar da mevcuttur. İran'da gerek nesta'lik gerek başka kıtalarda koltuklar genellikle belirlenmemiş, yazının çevresi halkâr ile süslenmiştir; bazan da koltuklardan yalnız baştağının veya baş ve alttağının tezhiplendiği görülür. Buna karşılık Türk sanatkarları kaidelere tamamen sadık kalarak kıtalarda gerekli süslemeleri ihmal etmemişlerdir. Ayrıca Türkler, kıta şekil ve ölçülerini İranlılar'dan almakla beraber bunların arasından en uygun, en kaideli ve en çok beğenilenleri tercih etmişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Habîbullah Fezâilî, *Ta'lim-i Hat*, Tahran 1362, s. 92; Emîr Felsefî, *Nigâhî be Terkiib der Nesta'lik*, Tahran 1368; Muhittin Serin, *Hattat Şeyh Hamdullah: Hayatı, Talebeleri, Eserleri*, İstanbul 1992, s. 36; Uğur Derman, "Yazı Sanatımızda Kıtalar", *İlgi*, sy. 30, İstanbul 1980, s. 32-35.



ALİ ALPARSLAN



Seyyid Abdullah'ın sülüs-nesih koltuklu kıtası (İÜ Ktp., AY, nr. 6474)

KİTÂL SÛRESİ

(bk. MUHAMMED SÛRESİ).

KITMÎR

(قطمير)

Ashâb-ı Kehf'in
yanlarında bulundurdıkları
köpeğin adı
(bk. ASHÂB-ı KEHF).

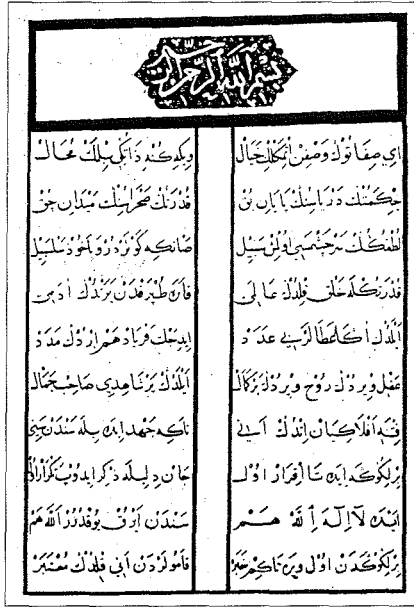
KIVÂMÎ

(قوامی)

Fetihnâme-i Sultan Mehmed
adlı eseriyle tanınan
XV. yüzyılda yaşamış müellif.

Kaynaklarda birkaç şaire ait olduğu belirtilen Kıvâmî mahlasını kullananların en eskisi ve en meşhuru, hayatı hakkında yeterli bilgi bulunmayan ve *Fetihnâme-i Sultan Mehmed*'in yazarı olan Kıvâmî'dir. Franz Babinger, Kıvâmî ve *Fetihnâme* ile ilgili bir önsözle birlikte 1955 yılında tıpkıbasımını yayımladığı bu eseri o döneme ait yeni bir kaynak diye sunmaktadır (neşredenin girişi, s. VIII). Burada Kıvâmî hakkında verilen bilgiler onu tanıta-cak kadar açık değildir. *Fetihnâme*'de Kıvâmî mahlası üç yerde geçmekte (s. 76/2, 289/12, 317/10) ve eserin 895 (1490) yılında tamamlandığı belirtilmektedir (s. 319). Kıvâmî'nin kimliğiyle ilgili tesbit çalışmasında F. Babinger, 1478-1511 yıllarında hayatta olduğu bilinen Defterdar Kıvâmüddin Kasım Efendi'yi eserin müellifi olarak kabul etmiştir (a.g.e., neşredenin girişi, s. VI). Sehî Bey *Tezkire*'sinde Kıvâmî için, "Geliboluludur; şiiri latif, kendisi zarif, gönül ehli, gazelleri çok, her çeşit nazma kadar kimsedir" dedikten sonra şiirlerinden iki beyti örnek vermiştir (s. 208-209). Riyâzî de Gelibolulu olduğunu belirttiği bu şairden tezkiresine bir beyit almıştır (*Riyâzû's-Şuarâ*, vr. 124^b). Mehmed Süreyyâ ise, I. Ahmed dönemi-nin (1603-1617) sonlarında vefat etmiş Gelibolulu bir başka Kıvâmî'den söz etmektedir.

Fâtih Sultan Mehmed'in seferlerine katıldığı ve âlim bir şahsiyet olduğu kendi eserinden öğrenilen Kıvâmî'nin Fâtih için bir fetihnâme yazma arzusunu II. Bayezid'e söylediği, yazdığı birkaç bölümü ona okuduğu ve çalışmasını tamamlaması için emir aldığı anlaşılmaktadır. Kitabın yirmi beş bölümü Fâtih dönemine, geri kalan üç bölüm II. Bayezid'in ilk yıllarına



Kıvâmî Çelebi'nin *Fetihnâme-i Sultan Mehmed* adlı eserinin ilk sayfası (Berlin Staatsbibliothek, MS, Or., nr. 4° 1975)

aittir (a.g.e., neşredenin girişi, s. V). Eserde tahmîd, münâcât, na't ve Fâtih Sultan Mehmed'in methine dair bir kasideden sonra İstanbul'un fethinin anlatımına geçilmiştir. Nazım- nesir karışık olan kitabın aruzla yazılmış 108 manzumelik kısmı edebî değer bakımından daha üstündür. *Fetihnâme*'nin kaynaklarını "Tevârîh-i Âl-i Osmân"lar oluşturmuş ve eser Tursun Bey'in kitabına kaynaklık etmiştir. *Fetihnâme*'nin tek yazma nüshası Berlin Staatsbibliothek'te bulunmaktadır (MS, Or., nr. 4° 1975). Bu yazma üzerinde Sait Gökçe 1954 yılında Münih Üniversite-si'nde bir doktora çalışması yapmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Kıvâmî, *Fetihnâme-i Sultan Mehmed* (nşr. Fr. Babinger), İstanbul 1955, neşredenin girişi, s. I-VIII; Sehî, *Tezkire* (Kut), s. 208-209; Riyâzî, *Riyâzû's-Şuarâ*, Nuruosmaniye Ktp., nr. 3724, vr. 124^b; Talat Kırca, *Fetihnâme-i Sultan Mehmed* (mezuniyet tezi, 1970), İÜ Türkiyat Enstitüsü Ktp., nr. 1036, tür.yer.; Nihad Sâmî Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul 1971, I, 503, 504; Ceyhun V. Uygur, *Kıvâmî'nin Fetihnâme-i Sultan Mehmed'i ve Dil Özellikleri* (yüksek lisans tezi, 1991), SÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, tür.yer.; "Fetihnâme-i Sultan Mehmed", *TDEA*, III, 210-211; "Kıvâmî Çelebi", a.e., V, 339.



İSA KAYAALP

KIVÂMÜSSÜNNE

(bk. TEYMİ).

KIYÂDE

(bk. ORDU).

KIYÂDE

(القيادة)

Câhiliye döneminde
Mekke'de ordu kumandanlığı.

Sözlükte "reislik, önderlik ve kumandanlık" gibi anlamlara gelen *kıyâde* kelimesi, Câhiliye devrinde Mekke'de ordu kumandanlığını ve kabile başkanlığını ifa-de etmek için kullanılmıştır. Bütün idarî ve dinî görevlerin Kâbe'ye hizmet esasına göre düzenlendiği Mekke'deki vazifeler-den biri olan ve zaman içerisinde müsta-kil bir mahiyet alan kıyâde diğer görevler-de olduğu gibi Kusay b. Kilâb ile başlatılır. İslâmiyet öncesi dönemde kabile toplu-lukları halinde yaşayan bedevî ve hadarî Araplar'ın şeyh adı verilen kabile reisleri seferde ordu kumandanı, hazarda ise ka-bile başkanı olmak üzere her iki vazifeyi de üstlenirlerdi. Bir savaş durumu ortaya çıkınca "ukâb" (kartal) adlı kabile sancağı çıkarılır ve herhangi bir kişi bayraktar ola-rak seçilmezse muhafaza etmekle görevli olan ve bu hususta önceliği bulunan kim-se tarafından taşınırdı (İbn Abdürabbih, III, 267). Mekke'ye hâkim olunca kıyâde görevini de üstlenen Kusay'dan sonra bu vazife oğlu Abdüddâr'a veraset yoluyla geçti. Hilf'ül-mutayyebîn neticesinde kı-yâde görevi Abdümenâf b. Kusayy'a intikal etti. Abdümenâf'tan sonra başkumandanlığı Abdümenâfoğulları'ndan Abdüşems üstlendi. Hz. Peygamber'in dedesi Hâşim'in ikiz kardeşi olan Abdüşems, kardeşiyle birlikte Mekke ve Kâbe'ye hâ-kim olabilmek için yaptığı mücadele ne-ticesinde elde ettiği başkumandanlık gö-revi böylece Abdüşemsogulları'na geçti. Bundan sonra Mekke'nin fethine kadar Emevîler'in elinde kalan kıyâde görevini sırasıyla Ümeyye b. Abdüşems, Harb b. Ümeyye ve Ebû Süfyân b. Harb üstlendi. Harb b. Ümeyye, Kureyş tarafının I ve II. Ficâr savaşlarında ve II. Ficâr'ın bir saf-hası olan Yevmü Şemta'da Kureyş ile bir-likte Kinâne kabilesinin de başkumandan-lığını üzerine almıştı. Ebû Süfyân'ın, Mekke-Medine mücadelesinde (Uhud, Hen-dek ve Mekke'nin fethi) Mekke'nin hem başkanı hem de kıyâde görevlisi olduğu bilinmektedir (*Lisânü'l-Arab*, "kvd" md.). Ebû Süfyân, Bedir Savaşı'nda kervanda bulunduğu için kıyâde vazifesini Utbe b. Rebîa üstlenmiş (Hattâbî, II, 148), savaş

esnasında ise müşriklerin kumandanlığı-
nı Ebû Cehil yerine getirmişti. Mekke'nin
fethiyle fiilen sona eren bu görevi, Hz.
Peygamber Veda hutbesinde sikâye ve
sidâne (hicâbe) dışındaki bütün Câhiliye
dönemi görevleriyle birlikte kaldırmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "kvd" md.; Ezrakî, *Aẖbârü
Mekke* (Melhas), I, 109-111; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-
Fazl), II, 402, tür.yer.; İbn Abdürrabbih, *el-'İk-
dû'l-ferid* (nşr. Abdülmecid et-Terhîni), Beyrut
1987, III, 267-268; Hattâbî, *Ğaribü'l-hadîş* (nşr.
Abdülkerîm el-Azbâvî), Mekke 1402, II, 147-148;
Fâsî, *Şifâ'ü'l-ğarâm* (nşr. Ömer Abdüsselâm Ted-
mürî), Beyrut 1405/1985, II, 140, 144-145; Ab-
dürraûf Avn, *el-Fennü'l-harbî fî şadri'l-İslâm*,
Kahire 1961, s. 75-82; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal*, V,
250-251; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi* (Tuğ),
I, 274; II, 849, 1005-1007; Mustafa Zeki Terzî,
Hz. Peygamber ve Hulefâ-i Râşidîn Döneminde
Askerî Teşkilat, Samsun 1990, s. 5-8, 41-47.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI

KİYÂFE (القيافة)

İki kişinin organlarındaki benzerlikten
aralarında kan bağı bulunduğunu
ve karakterlerinin nasıl olduğunu
tesbite yarayan tahmini bilgi.

Sözlükte **kıyâfe**, "iz sürme; doğan ço-
cuğun fizyonomisine bakarak nesebini
tesbit etme" anlamlarına gelmektedir. Bu
işle meşgul olanlara **kâif**, **kavâf** ve **kav-
vâf** denilir. Terim olarak kıyâfe bir kimse-
nin fizikî yapısına ve organlarına bakarak
onun nesebi, ahlâk ve karakteri hakkın-
da tahminde bulunmaktır (Taşköprizâde,
I, 353). İslâm bilim ve kültür tarihinde
ilm-i kıyâfe adıyla özel bir bilim dalı sayı-
lan kıyâfe Taşköprizâde'nin verdiği tarife
göre firâsetle (ilm-i firâse) aynı anlamda-
dır (a.g.e., I, 333). Fakat literatürde ve
halk arasında firâsetin daha kapsamlı ve
yaygın biçimde kullanıldığı görülür. Kıyâfe
"kıyâfetü'l-eser" ve "kıyâfetü'l-beşer" ol-
mak üzere ikiye ayrılır. a) **Kıyâfetü'l-eser** :
İnsanın veya herhangi bir hayvanın izini
sürmektir. Zekâ, tecrübe ve tahmine da-
yanan bu yöntem, her çağdaki toplumla-
rın bir şekilde başvurduğu pratik bir bilgi
türüdür. Kaynaklarda erkekle kadının ve
yaşlı ile gencin izlerini birbirinden ayırt
edecek derecede uzmanlaşmış iz sürücüler-
den söz edilir (a.g.e., I, 353). b) **Kıyâfe-
tü'l-beşer**: İki kişinin fizyolojik yapıları ve
organları arasındaki benzerliklerden ha-
reketle aralarında kan bağı (neseb) bulun-
duğunu tesbit etmek ve bir insanın fizikî
özelliklerine bakarak ahlâk ve karakteri
hakkında tahmin yürütmektir (Siddik Ha-
san Han, II, 385, 436). Bir bakıma modern

tibbin soy tesbitine yönelik DNA testi uy-
gulaması, eski Arap toplumunda kıyâfe-
tü'l-beşer denen bazı müşâhede ve tah-
minler yoluyla yapılmaktaydı. Sûretten
sîret okumanın mümkün olduğu bugün
de halk arasında yaygın bir telakkidir.

İslâm öncesi Arap toplumunda bazı ka-
bilelerin bu alanda ihtisas sahibi olduğu-
na, daha doğrusu bu bilginin onlara özgü
bulunduğuna ve bu sebeple kıyâfenin
eğitim öğretimle elde edilemeyeceğine
inanılmaktaydı. Nitekim Benî Müdlic, Be-
nî Leheb ve Nizâroğulları'nın kıyâfe ve
firâse konusunda uzmanlaştıkları kabul
ediliyordu. İslâmî dönemde de İyâs b. Mu-
âviye, İmam Şâfiî, Ahmed b. Tolun ve Ha-
lîfe Mu'tez-Billâh bu konuda ün yapmış-
tır (DîA, XIII, 116).

Müslümanlık'tan önce Hicaz-Arap top-
lumunun kültüründe önemli bir yer tutan
kıyâfe ilmi İslâm döneminde de belli bir
süre varlığını korumuş, dolayısıyla fakih-
ler kâifin verdiği bilginin neseb davaların-
da ispat vasıtası olup olmayacağını tartış-
mıştır. Çoğunluk, Hz. Peygamber'in Zeyd
b. Sâbit'le Üsâme hakkında Benî Müdlic
kabilesinden bir kâifin verdiği bilgi üzeri-
ne sevinç belirtisi göstermesinden hare-
ketle başka kesin delillerin bulunmadığı
durumlarda kâifin görüşlerinin karîne
değeri taşıdığını ileri sürer. Hanefîler'le
İmâmîyye ve Zeydiyye fakihleri ise kıyâfe-
nin Câhiliye döneminde kaldığını, bu yolla
hüküm vermenin zan ve tahmine dayan-
dığını ve doğru olmayacağını söylemekte-
dir. Genellikle sansasyonel yani ağır ba-
san ve halk kültürünü yansıtan bu bilgi
türü klasik dönem Türk edebiyatında "kı-
yâfetnâmeler" adıyla bazı eserlere konu
teşkil etmiştir (bk. KİYAFETNÂME).

BİBLİYOGRAFYA :

et-Ta'rifât, "kâ'if" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II,
119; Buhârî, "Ferâ'iz", 31; Müslim, "Radâ",
40; Taşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde*, I, 333, 353-
354; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1366-1367; Siddik Ha-
san Han, *Ebcedü'l-'ulûm* (nşr. Abdülcebbâr Zek-
kâr), Dimaşk 1978, II, 385-386, 436; Ebû Ab-
dullah b. Muhammed, *Zübdetü'l-irfân fî 'alâmât-
ti'l-insân*, İstanbul 1291, s. 42; M. Mustafa ez-
Zühaylî, *Vesâ'ilü'l-ışbât fî ş-şer'i'ati'l-İslâmiyye*,
Dimaşk 1402/1982, s. 542-552; Âmil Çelebioğ-
lu, "Kıyafe(t) ilmi ve Akşemseddinzâde Ham-
dullah Hamdi ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın
Kıyafetnâmeleri", *EFAD*, fas. II, sy. 11 (1979), s.
305-363; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâttübü'l-idâ-
riyye* (Özel), II, 227-228; Mehmet Serhan Tayşi,
"Kıyafet İlmi", *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, IV/
2, İstanbul 1979, s. 91-98; İbrâhim M. el-Feh-
hâm, "el-Firâse ve'l-kıyâfe 'inde'l-'Arab", *Fay-
şal*, LXXI, Riyad 1983, s. 119-123; T. Fahd, "Kı-
yâfa", *Eİ²* (İng.), V, 234-235; "Kıyâfe", *Mv.F*,
XXXIV, 92-105; Süleyman Uludağ, "Firâset", *DîA*,
XIII, 116-117.



MEHMET SERHAN TAYŞI

KİYAFET (القيافة)

Giyim kuşam;
giyimme biçimi, kılık.

Arapça **kıyâfe** sözlükte masdar olarak
"birinin peşinden gitme; çocuğun fizikî
özelliklerine bakarak nesebini tesbit et-
me" gibi anlamlara gelir. Giyim kuşama
da hem insanın kişiliğini yansıtmaları hem
de geleneğin takip edildiğini göstermesi
açısından **kıyâfet** denilmiştir.

Kıyafetin fizikî, etik ve estetik açılardan
önemi büyüktür. Kur'an'da insana örtün-
mesi için, ayrıca bir süs ve güzellik unsu-
ru olarak elbise malzemesinin verildiği,
çıplaklığın hayâ duygusunu ve takvâyı gi-
dereceği bildirilir (el-A'râf 7/26-27, 31).
Ayrıca elbisenin (sirbâl / serâbîl) soğuk ve
sıcağa karşı vücudu koruyan bir nimet ol-
duğu belirtilir (en-Nahl 16/81). Eski Ahid'e
göre Allah, Âdem ve Havvâ'ya deriden
kaftan giydirmiştir (Tekvîn, 3/21). Eski ve
Yeni Ahid'in çeşitli bölümlerinde bazı kı-
yafetlerle ilgili bilgiler ve dinî hükümler
bulunmaktadır. Meselâ Hârûn ve kâhin-
lik yapacak oğulları için ince ketenden do-
kuma gömlek, sarık, başlık ve yine bü-
külmiş ince ketenden lâcivert ve erguva-
nî kırmızı nakışlı kuşak yapılması emre-
dilir (Çıkış, 35/19; 39/27-29). Çarık, şalvar,
kaftan, peçe gibi kıyafetler Eski ve Yeni
Ahid'in birçok yerinde geçer. Araplar'da
olduğu gibi yahudi genç kızları ve kadın-
ları da yüzlerine peçe takarlardı (Neşîde-
ler Neşîdesi, 4/1, 3; 6/7). Eski Ortadoğu
uygarlıklarına ait tasvirlerde elbise ke-
narlarında çokça görülen saçak yahudi-
ler için dinî bir emrin gereği idi. Tevrat'ta
İsrâiloğulları'nın elbiselerinin etekleri-
ne ve örtülerinin kenarlarına saçak yapıp
üzerine lâcivert kordon geçirmeleri em-
redilir (Sayılar, 15/38; Tesniye, 22/12). Belli
bir tarihten sonra İpek yolu ve bağlantı-
larıyla Ortadoğu'ya çok değerli elbiselik
kumaşların geldiği muhakkaktır. Milât-
tan önce VI. yüzyılda yaşamış olan Heze-
kiel'e izâfe edilen metinlerde Suriye, Irak
ve Yemen taraflarından gelen tâcirlerin
değiş tokuş ettikleri değerli mallar ara-
sında lâcivert ve renk renk işlemeli ku-
maş topları da sayılmaktadır (Hezekiel,
27/24).

Kur'an'da tesettür için zikri geçen cil-
bâb (el-Ahzâb 33/59) türü örtüler eski
Mezopotamya kadınları tarafından kulla-
nılıyordu. Orta Asur kanunlarında hür ka-
dın ve kızların sokağa çıkarken başlarını

örtmeleri emredilmekteydi; sahiplerinin eş olarak aldıkları dışında câriye ve fahişelerin örtünmeleri ise yasaklanmıştı (Tosun – Yalvaç, s. 252-253). Aynı şekilde Araplar'da da câriyelerin hür kadınlar gibi örtünmesinin yasak olduğu ve Hz. Ömer'in câriyelerin hür hanımlar gibi örtünmelerini yasakladığı bilinmektedir (Abdürrezzâk es-San'anî, III, 136). Herodot Bâbil'den bahsederken insanların üst üste -biri yün- iki entari giydiklerini, bunların üzerine pelerin gibi bir örtü aldıklarını, ayaklarına sandalet geçirdiklerini ve başlarına da türban (sarık) sardıklarını söyler ki bu giyeceklerden iki entari Araplar'ın izâr ve kamîsi, pelerine benzettiği ise bürde veya şemlesi olsa gerektir (aş. bk.).

Câhiliye şiirinde kıyafetle ilgili fazla bilgi yoktur. Bununla birlikte İmru'ülkays b. Hucr'un muallakasındaki birkaç kıyafet tasviri önemlidir. Meselâ gece yarısı samanyolu ve süreyânın (ülker takım yıldızı) görünüşünü değerli taşlarla süslü bir kemere (vişâh) ve tokasına benzetir (Hatîb et-Tebrîzî, s. 38-39). Sevgilisinin tam gençlik çağında olduğunu anlatmak için onun kadınların giydiği dir' ile (bir tür gömlek ve ferâce) küçük kızların giydiği micvel (kısa zıbın) arasında salındığından söz eder (a.g.e., s. 48). Sicim gibi yağın yağmurdan sonra üzerinde selin bıraktığı izlerle Sebir dağına da cüsseli Arap şeyhlerinin giydiği, kumaşı deve yününden dokunmuş çizgili bir aba olan bicâda benzetir (a.g.e., s. 69).

Sâmî geleneğinde erkeklerin başlarını örtmeleri esastı. Ancak câriyeler gibi köle erkekler de statüleri gereği başlarını örtemezlerdi. Hür erkekler taç, kalensüve, takye, arakiye gibi adlarla anılan kumaş veya keçe bir külâh üzerine sarık sararlardı; bir rivayete göre Hz. Peygamber onu Arap'ın tacı olarak vasıflandırmıştır (Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, III, 87). Çok defa saçaklı olan sarığın ucu başın arkasına veya yanına doğru salınırdı. Emevî ve Abbâsîler döneminde kişiler toplum içindeki mevkilerine göre değişik başlıklar giymişlerdir. Abbâsîler devrinde daha çok nedimlerin giydiği başlığa "tahfîfe" deniyordu (Salâh b. Hüseyin el-Ubeydî, s. 90-91). Daha sonra Memlûk sultanları da bunun büyük, küçük ve yuvarlak tabir edilen türlerini giymişlerdir (Mayer, s. 30-33). Memlûkler'de zimmîler mensup oldukları dine göre değişik renkte, hristiyanlar mavi, yahudiler sarı ve Sâmîriler kırmızı sarık sararlardı (a.g.e., s. 90). III.

(IX.) yüzyıldan sonra kadınlar kendilerine heybet ve vakar kazandırdığı düşüncesiyle "denye" adı verilen 1 arşın kadar uzunlukta bir başlık giymeye başladılar (Salâh b. Hüseyin el-Ubeydî, s. 94 vd.). Daha çok kâdilkudâtlar, Hanefî ve Şâfiî kadınları sarıklarıyla beraber bir tür taylasan olan tarha takarlardı (Dozy, s. 254-262); bu başa örtülen ve bele doğru inen dört köşeli bir örtüydü. İbnü'l-Cevzî'nin verdiği bilgiye göre hükümdara hürmeten umumi kabul merasimlerine kâdilkudâtlar dışında kimse taylasan veya tarha ile gelmezdi (el-Muntaẓam, X, 257). Süyûtî'nin Sultan Kayıtbay'ın huzuruna taylasanla girdiği için onu kızdırdığı ve kendini savunmak için bir risâle yazdığı bilinmektedir (İA, XI, 259).

Bazı Abbâsî halifeleri tahta çıkışlarında veya biat merasimlerinde üzerine siyah tülbent sarılmış, Bağdat'ın Rusâfiye bölgesinde imal edildiği için bu adla anılan bir başlık giymişlerdir. Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr kalensüveyi sarayın resmî kıyafetinin bir parçası olarak kabul eder ve kendisi de bunun altın sırmalıсын giyerdi. Kalensüve kadınların ve erkeklerin ortak olarak giydiği bir başlıktı (Salâh b. Hüseyin el-Ubeydî, s. 136 vd.). Kalensüveler kumaş, keçe, deri ve kürkten yapılmakta, bazan değerli taşlarla süslenmekteydi; samur veya başka kürkten olanlarını daha çok ümerâ sınıfı giyerdi. Kalensüvelerin uzun olanına "tavîle" denirdi. Mes'ûdî, Abbâsî Halifesi Mûstekfî-Billâh'ın babasından kalan bir tavîle giydiğini yazır (Mürûcû'z-zeheb, IV, 261). Denye ve tavîle Kâşgarlı'nın sözünü ettiği sukarlaç bört türleridir (DîA, VI, 327). Dozy, tavîlenin kendi yaşadığı dönemde Mısır'da giyilen tarpuş olduğunu söyler (Dictionnaire détaillé, s. 254). Hârûnürreşid ve Me'mûn zamanlarında Fars kökenli vezirlerin etkisiyle İran kıyafetleri Abbâsî sarayına hâkim olmuştu. Yazılı kaynakların verdiği bu bilgiyi Mûtevekkil-Allellah zamanında basılan paralardaki İran tarzı kıyafetler de somut biçimde desteklemektedir. Halife Mûtevekkil kendi adıyla anılan yeni bir kıyafet modası icat etti. Saray görevlileri astarlı kumaştan yapılan ve "mûtevekkiliyye" denilen bu elbiseleri giymek zorundaydı; halk ise bu kıyafeti giymesi için teşvik ediliyordu. Halife Mûstâîn-Billâh da kıyafette birtakım değişiklikler yaptı ve uzun külâhları kısalttırıp bol yenli elbiseler giyilmesini emretti. Abbâsîler'de üst tabakaya mensup kadınlar başlarına çevresi altın zincirli ve kıymetli taş-

larla süslü bir örtü takarlardı ki bunu Hârûnürreşid'in kız kardeşi Uleyye'nin icat ettiği söylenir.

Câhiz'e göre Araplar'ın kıyafeti şîâr ve disâr olmak üzere ikiye ayrılır; içten giyilen izâr, kamîs, sirvâl gibi çamaşırlar şîâr, onların üzerine giyilen cübbe, ridâ gibi elbiseler ise disârdır (et-Tâc, s. 154). İzâr veya mi'zer, erkeklerin vücutlarının göbeklerinden dizlerinin bir karış altına kadar olan kısmını kapatan bir etek örtüsüdür. Hamamlarda bele sarılan peştimal ile erkek ve kadınların iç gömleklerine de bu ad verilir. Ancak izâr sonradan dış elbise anlamında da kullanılmıştır. Halife Hakem zamanında Kurtuba (Cordoba) kadısı mescide hüküm vermek için çıktığında üzerinde müverred izâr bulunurdu (Salâh Hüseyin el-Ubeydî, s. 183). Kadınların sokağa çıkarken giydikleri dış elbiseye de izâr denilmiştir. İzâr veya kamîs ile üstüne giyilen ridânın oluşturduğu takıma ise "hulle" denirdi (Aynî, I, 235).

Ön kısmında bir iki düğmelik yakası (ceyb) olan ve erkeklerin dizlerinden bir karış aşağısına, kadınların topuklarına kadar uzanan gömlek (kamîs; Geç Latince aracılığı ile camisia, camise, chemise gibi şekillerde Batı dillerine geçmiştir) sıcak ülkelerin başlıca elbiselerinden biridir. Rivayete göre Hz. Peygamber'in en sevdiği elbise kamîstî (Ebû Dâvûd, "Libâs", 3). Pamuk veya yün kamîslerin yen ve yaka kenarları ipek işlemeli olabiliyordu. Yanlarına yapılan ceplere divit, mushaf gibi şeyler konulurdu (Mûsne'd, IV, 61; V, 374; M. Manazir Ahsan, s. 38). Resûl-i Ekrem el-çileri karşılarken en güzel elbiselerini giyer ve ashabına da böyle yapmalarını söylediler (Abdülhay el-Kettânî, II, 209). Resûlullah'ın zaman zaman 1000 dirhem, 4000 dirhem ve 50 dinar değerinde elbiseler giydiği, ayrıca yirmi dokuz deve verip bir elbise (hulle-sevb) satın aldığı rivayet edilir (a.g.e., II, 310). Hz. Peygamber kiri iyi göstermesi bakımından tercihen beyaz elbise giyer (a.g.e., III, 141), dikkat çekecek desenli elbiselerden hoşlanmaz, insanın imkânı dahilinde güzel giyinmesini tavsiye eder ve bunu Allah'ın verdiği nimetin kişinin üzerinde görülmesi şeklinde tanımlardı (Wensinck, el-Mu'cem, "n'am" md.). Ona göre müminlerin, güzelin yüzündeki ben gibi dikkat çeken güzel ve temiz bir kıyafetle toplum içine çıkmaları gerekirdi (Ebû Dâvûd, "Libâs", 25). Ancak bir kimsenin giydiği elbise sebebiyle gurura kapılıp kendini beğenmesini ve kıyafet yö-

nünden kadının erkeğe, erkeğin kadına benzemesini hoş görmezdi.

Kadınlar kamislerinin altına sirvâl (şalvar) giyerlerdi. Sirvâlin dize kadar olanına ve gemi tayfalarının giydiği kısa deri şalvara "tübbân" denilirdi. Kamis üzerine giyilen pelerin şeklindeki elbise ridâ, bürde, şemle gibi adlarla anılırdı. Bazı rivayetlerde bürdenin şemle ile açıklandığı görülür (Buhârî, "Libâs", 18). Abâ ve cübbe kamis üzerine giyilen Câhiz'in ifadeyle disâr türü dış elbiselerdi. Hadislerde, Hz. Peygamber'in giydiği Şâmî veya Rûmî (midraa, cümmâze) denilen (Buhârî, "Şalât", 7; Müslim, "Tahâret", 77; Tirmizî, "Libâs", 30), Bizans tarzı dar yenli bir cübbeden bahsedilmekte ve Prokopius, Bizanslılar'ın giydiği bu tür omuza doğru bollaşan dar kollu elbiselerin Hun modasının etkisinde kaldığını söylemektedir (Bizans'ın Gizli Tarihi, s. 48).

İslâm dünyasında yaygın biçimde kullanılan bir elbise türü de burnüstu. Günümüzde aynı adla anılan havlularda (bornoz) olduğu gibi kapüşonu bulunan bu tür elbiseler güneş ve kuma karşı baş ve boyun korunmasını sağlıyordu. Kadın kıyafetleri cilbâb dışında genelde erkeklerle aynı idi ve sadece renk ve süslemeleriyle, bazan da kumaş cinsiyi ayırlırdı. Meselâ za'feranla (safran) boyanmış kumaştan, saf ipek veya ipek karışık kumaştan elbiseler erkeklerle haram kılındığı halde kadınlara helâldi. Ayaklara genelde iklim şartları gereği na'l (sandal), soğuk günlerde ise cevrâb (çorap) ile huff (mest) veya cürmük (bir tür çizme) giyilirdi. Fâtımîler devrinde Kahire dokumacılığın en önemli merkezidi. Saraya ait "dârü'l-kisve" adı verilen dikimevlerinde resmî elbiseler üzerine işlenen nakış ve işleme-cilik son derece gelişmişti. Altın işlemeli kıyafetler ramazanın girişinde, son üç cumasında ve bayramlarla "vefâünnîl" denilen törenlerde halife tarafından vezirlere, emirlere, valilere ve diğer bazı devlet adamlarına hil'at olarak veriliirdi.

Kaynaklarda Oğuz, Türk ve Türkmen kıyafetlerinden bahsedilmesi Türkler'in İslâm'dan önceki kıyafetlerini koruduklarını göstermektedir. Kâşgarlı Mahmud'un verdiği bilgilerden çeşitli bölgelerde yaşayan Oğuz, Karluk, Çiğil, Kıpçak, Yağma, Kençek ve Uğrak gibi Türk kavimlerinin de kendilerine has kıyafetlerinin olduğu anlaşılmaktadır. Türkler'in kıyafetleri biraz daha vücuda oturan modellerdeydi. Başlarına börk, vücutlarına kaftan, altına

hırka, gömlek ve şalvar yahut potur, ayaklarına da çizme veya çarık türü ayakkabılar giyerlerdi. Bunlardan başka kuşak, kemer, uçkur, mendil ve eldiven gibi kıyafet çerçevesine giren yardımcı unsurlar da vardı (Köymen, III, 438 vd.); fistan dışında erkek kıyafetleriyle kadın kıyafetleri arasında fazlaca bir fark yoktu.

BİBLİYOGRAFYA :

- Divân-ı Lugatî't-Türk Tercümesi*, I, 493; II, 233; III, 358; Wensinck, *el-Mu'cem*, "n'am", "hdb" m.d.leri; *Müsned*, IV, 61; V, 374; Buhârî, "Şalât", 7; "Libâs", 6, 18; Müslim, "Tahâret", 77; Ebû Dâvûd, "Libâs", 3, 25; Tirmizî, "Libâs", 30; Prokopius, *Bizans'ın Gizli Tarihi* (trc. Orhan Duru), İstanbul 1990, s. 48; Abdürrezzâk es-San'anî, *el-Muşannef* (nşr. Habîbürrahmân el-Azamî), Beyrut 1403/1983, III, 133-136; Câhiz, *et-Tâc fî ahlâkî'l-mülûk* (nşr. Ahmed Zeki Paşa), Kahire 1332/1914, s. 154; Mes'ûdî, *Mürûcû'z-zeheb* (Abdülhamîd), VI, 261; Herodot, *Tarih* (trc. Perihan Kuturman), İstanbul 1973, s. 69; Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kaşâ'idî'l-âşr* (nşr. Abdüsselâm el-Hûlî), Beyrut 1985, s. 38-39, 48, 69; Şîrûye b. Şehredâr ed-Deylemî, *el-Firdevs bi-me'sûrî'l-hitâb* (nşr. Ebû Hâcer Saîd b. Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1406/1986, III, 87; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, X, 257; Aynî, *Umde-tü'l-kârî*, Kahire 1392/1972, I, 235; R. P. A. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les arabes*, Amsterdam 1843, tür.yer.; L. A. Mayer, *el-Melâbisü'l-Memlûkiyye* (trc. Sâlih eş-Şittî), Kahire 1972, s. 24, 25, 29, 30-33, 90; Mevrure Tosun - Kadriye Yalvaç, *Sumar, Babil, Assur Kanunları ve Ammi-Saduqa Fermanı*, Ankara 1975, s. 252-253; M. Manazir Ahsan, *Social Life Under the Abbasids*, London 1979, s. 34-51; Salâh Hüseyin el-Übeydî, *el-Melâbisü'l-'Arabiyyetü'l-İslâmiyye fî'l-âşri'l-'Abbâsi*, Bağdad 1980, s. 17-19, 87 vd., 90-91, 94 vd., 97 vd., 108 vd., 136 vd., 183, 229 vd.; M. Mahmûd İdrîs, *Rûsümû's-Selâcika*, Kahire 1983, s. 142 vd.; Hasan İbrâhîm, *İslâm Tarihi*, III, 266-269; IV, 413-417; Abdülhay el-Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye* (Özel), II, 209, 310; III, 141; Mehmet Altan Köymen, *Büyük Selçuklu İmparatorluğu Tarihi*, Ankara 1992, III, 438-464; a.m.f., "Alp Arslan Zamanı Türk Giyim-Kuşamı", *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*, III, Ankara 1971, s. 60-65; Abdülkadir Karahan, "Süyûti", *İA*, XI, 259; Y. K. Stillman, "Libâs", *EP* (İng.), V, 732 vd.; Emel Esin, "Börk", *DİA*, VI, 327.



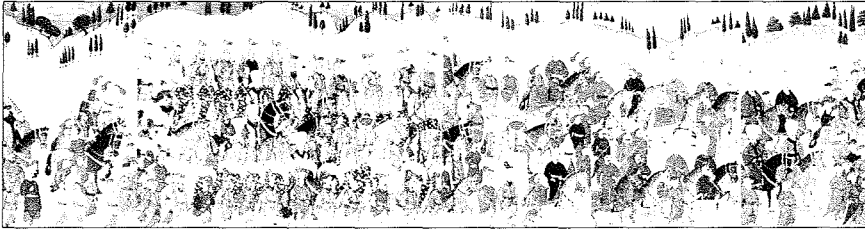
NEBİ BOZKURT

Osmanlı Dönemi. İslâm ve Türk dünyasında her dönemde devlet ve ileri gelenleri tarafından üzerinde durulan kıyafet, gelenek ve dinî değerler açısından giyilmesi tavsiye edilen -edilmeyen, câiz olan -olmayan şeklinde tasnif edilerek sosyal bir boyut kazanmıştır. Ortaçağ boyunca kurulmuş olan irili ufaklı Türk devletlerinde resmî ve hususî kıyafetlerin varlığı bilinmekle birlikte uygulamanın nasıl olduğu, halkın giyim -kuşamı hakkındaki bilgiler yetersizdir.

İlk Osmanlı kaynaklarında, Orhan Bey döneminde kardeşi Alâeddin Bey'in kıyafetle ilgili bazı düzenlemeler yaptığı, askerin başlığını kırmızidan beyaza çevirdiği belirtilir. Özellikle XV. yüzyılın ikinci yarısında Fâtih Sultan Mehmed'in teşkilât kanunnâmesiyle protokol kıyafetlerinin belirlenmiş olduğu anlaşılmaktadır. XVI. yüzyıldan itibaren de sistemli olarak devletin birbirinden farklı kesimleri için kıyafet düzenlemeleri yaptığı görülmektedir. Seyfiye, ilmiye ve kalemiye, yani resmî yetkililerin statüleriyle kıyafetleri ve kadın-erkek, müslim-gayri müslim zümrelerin kıyafetleri ele alınarak yeni düzenlemelere gidilmiştir. Osmanlı kıyafet tarihini ele alırken meseleye geleneksel dönem ve Batılılaşma dönemi (Tanzimat öncesi ve sonrası) şeklinde bakmak daha uygun düşmektedir.

Kuruluştan XV. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı kıyafet anlayışı ve uygulaması hususunda bilgi yetersizliği vardır. Mevcut bilgiler daha çok resmî kaynaklıdır. Bu durum XVI. yüzyıl için de geçerlidir. Orhan Gazi devrinden itibaren özellikle askerleri diğer zümrelerden ayırt etmeye yönelik bazı özel kıyafetler benimsenmiştir. Fâtih Kanunnâmesi'nde kıyafetle ilgili bilgiler, vezirler, kazaskerler ve defterdara hil'at ve kışkık-yazlık elbise verilmesi, hizmetkârlarının mücevveze giymesi, kıdemli kâtiplerin uzun yenli kaftanla divana gelmesi, Has Oda oğlanlarına kaftan, takke ve pabuç, yeniçeri ve yayabazılara çuha ve kavukluk astar verilmesinden ibarettir. XV. yüzyıl ortalarında Türkiye'ye yerleşmiş olan Isak Zarfati, Almanya ve Macaristan'daki Müsevîler'i Osmanlı topraklarına davet ederken bu ülkede dindâşlarının en güzel elbiseleri aşağılanmadan giyebileceklerini yazıyordu. XVI. yüzyılın özellikle ikinci yarısından itibaren resmî ve hususî kıyafetlerin, müslüman ve gayri müslim kadın ve erkeğin başa, arkaya, ayağa giydikleri şeylerin malzemesi, değeri, rengi üzerinde düzenlemeler yapılmaya çalışılmış, bu yaklaşım Batılılaşma dönemine kadar sürmüştür.

Osmanlı saray teşkilâtının üç ana birimini oluşturan enderun ve bîrun ricâl ve hizmetkârlarının zengin kadrosu ve bunların her birinin şekli, deseni, üslûbu birbirinden oldukça farklı kıyafetleri vardı. Bu kıyafet zenginliğini XVI. yüzyıl ortalarından itibaren minyatürlerden takip etmek mümkündür. III. Mehmed'in sünnet düğününü tasvir eden Nakkaş Osman'ın



III. Ahmed ve saray görevlilerini resmî kıyafetleriyle sünnet düğününe giderken gösteren Levnî tarafından yapılmış minyatür (Atıl, *Levni ve Surnâme*, İstanbul 1999, s. 58-59)

ve III. Ahmed'in üç şehzadesinin sünnet düğünlerini tasvir eden Levnî'nin yüzlerce minyatürü arasında saray ricâl ve hizmetkârlarının kıyafetleri hakkında güvenilir örnekler bulunmaktadır.

Saray hareminden ise bazı vâlîde sultan, haseki sultan ve padişah kızlarına ait Batılı ressam ve sanatkârların yapmış olduğu renkli tablolar ve siyah beyaz çizimler olmakla birlikte burada tasvir edilen kıyafetlere ihtiyatla yaklaşmak gerekir. Padişah kıyafetleri konusunda en önemli kaynaklar yine minyatürler ve Batılı ressamların fırçasından çıkan tablolarıdır. Padişahların kıyafet tercihlerinde şahsiyetlerinin önemli rolü olmuştur.

Sarayın ehl-i hiref cemaatleri arasında yer alan ve XVI. yüzyılda sayıları 300'ün üzerinde olan saray terzileri (hayyâtîn-i hâssa) padişah ve saray halkının elbiselelerini dikerdi. Bunların geliştirdiği moda çeşitli yollarla bütün imparatorluğa yayıldı. Saray kıyafetlerinde özellikle padişah ve sultanlar için kullanılan kumaşlarla malzeme desen ve dokumaları bakımından çok değerli ve pahalıydı. Padişah kızları sultanların giyim kuşam konusunda öncülük ettikleri, dönemin modasını oluşturdukları bilinmektedir. Henry Blount XVII. yüzyılda bu durumu Fransız sarayı ile karşılaştırarak Yakınoğlu'da da Türk sarayının modanın öncüsü olduğunu yazar (*A Voyage into the Levant*, s. 100). Üst seviyeli Osmanlı devlet adamları ve ulemâsı bir yıllık süreli tayinleri arası bekleme müddetini İstanbul'da geçirdiklerinden bunların hanımları, kızları saray ve İstanbul modasından haberdar olur, gittikleri Budin, Belgrad, Şam, Halep, Bağdat, Kahire gibi merkezlere bu modayı yayarlardı. III. Mustafa'nın kızı III. Selim'in kardeşi Hatice Sultan'ın Mimar Melling'den Batılı tarzı moda kıyafetlerin

temini konusunda yararlandığı ve ona Latin harfleriyle mektuplar yazdığı bilinmektedir (Evren – Can, s. 78).

Osmanlı Devleti'nde kıyafetler hakkında XV. yüzyıl sonlarından başlayarak yerli ve yabancı ressamlar tarafından albümler yapılmıştır. Bunlar arasında hayalî ve tahminî olanları, birbirinden kopya edilenleri olmakla birlikte birçoğu müşahadeye dayanan orijinal albümlerdir. Bunlarda özellikle resmî kıyafetler ağırlık kazanmaktadır. Bu albümlerden ve merasimleri tasvir eden minyatürlerden anlaşıldığına göre sadrazam, vezir, bürokrat, askerî zümre mensuplarıyla şeyhülislâm, kazasker, nakîbüleşraf gibi ulemâ sınıfının kendilerine has kıyafetleri vardı. Beyaz renkli kıyafet bir ayrıcalığı sembolize ediyordu. Ignatius M. d'Ohsson, padişahın dünyevî ve uhrevî iki temsilcisi olan sadrazam ve şeyhülislâmın merasim elbiselerinin (sırmalı harvanî ve ferve-i beyzâ) beyaz olduğuna dikkat çeker.

Tarikat ve tasavvuf erbabının hırkaları, cübbeleri, gömlekleri, çakşırları ve özellikle bir "alâmet-i fârîka" niteliğinde başlarına giydikleri kavuk ve külâhlarının şekil, renk zenginliği ve çeşitliliği onların hangi tarikata mensup olduğunu gösterirdi. Yerine göre sikke, taç külâh olarak da kullanılan bu kavuklar ve üzerine sarılan destarlar tarikatın ismiyle anılarak Rifâî kavuğu, Şâzelî kavuğu, Gülşenî kavuğu vb. diye söyleniyordu. Ayrıca bu kıyafetler üzerine takılan, asılan pek zengin bir takı eşyası vardı. En eski örneklerine minyatürlerde rastlanan tarikat kıyafetlerinin etnografya müzelerinde, türbe sandukalarında ve bazı tarikat şeyhlerine ait dergâh camilerde sergilenen şekillerine rastlamak mümkündür.

Anadolu Selçuklu döneminde hristiyan ve yahudiler kıyafetlerine yaptıkları ilâ-

velerle belli olurlardı. İbn Battûta hristiyanların başlarına mavi, yahudilerin sarı mendil takmakla ve saçlarının kısa oluşuyla, yine yahudilerin omuzlarına kırmızı bir kumaş parçası koymalarıyla tanıdıklarını yazmaktadır. Osmanlı döneminde de XVI. yüzyıl ortalarından başlayarak Tanzimat'a kadar her devirde gayri müslimlerin kıyafetleriyle ilgili olarak pek çok ferman çıkarılmış, kıyafetlerin rengi, cinsi ve kalitesi üzerinde kısıtlamalar getirilmiştir. Nitekim Rebîülevvel 976 (Ağustos 1568) tarihli İstanbul kadısına gönderilen bir fermanla şu hususlara dikkat edilmesi isteniyordu: Yahudi ve hristiyan feracelerinin "sürmaî karaca çuha" olup içine boğası kumaşından içlik giymeleri, kuşaklarının pamuklu-ipekli karışımı olması, tülbentlerinin sade bir şekilde takılması, ayakkabılarının siyah ve yassı yüzlü ve içi astarsız olması, kadınların ferace giymemeleri, eskisi gibi "fahir ve Bursa kutnusu"ndan fıstan, ayakkabı olarak da kundra ve Şîrvânî giymeleri, müsüman kadınlara benzer kıyafet giymemeleri gerektiği belirtilmişti. Ermeniler de yahudilerin giydiği gibi giyinecekler, ancak başlarına alaca kuşak saracaklardı. Ermeni kadınları ferace giymeyip fahir ve terlik, içlerine ise siyah ve sürmaî Bursa kutnusu, ayaklarına maî çakşır ve meşin iç edik ve Şîrvânî bağmak giyeceklerdi (Ahmed Refik, s. 72-73). Gerek bu ferman-

XIX. yüzyılda Selânikli hahambaşı, Manastırlı eşraf ve Selânikli hocayı kendi yörelerine ait kıyafetlerle gösteren fotoğraf (1873 Yılında Türkiye'de Halk Giysileri, s. 127)



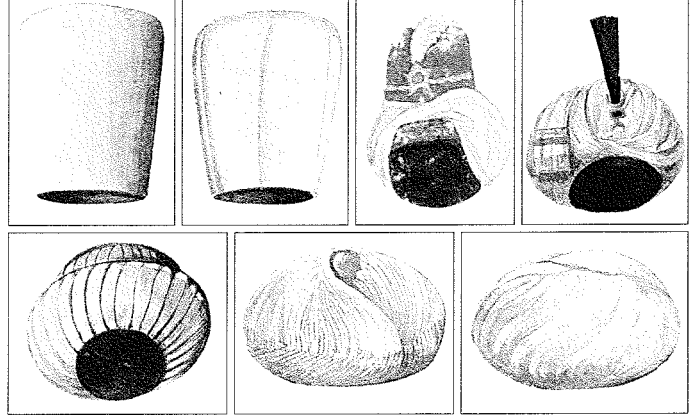
da gerekse bundan önceki yahut sonraki-lerde temel alınan konu gayri müslim kıyafetlerinin müslüman kıyafetlerine benzetemesiydi. Bir fermanla da yahudilerin kırmızı, hristiyanların siyah şapka giyip her iki zümrenin de tülben sarınmaması, bu konunun bezzâzistanda ve diğer halkın toplandığı yerlerde yüksek sesle duyurulması, uygulamadan İstanbul kadısı ve yeniçeri ağasının sorumlu olduğu belirtilmekteydi. Gayri müslim tebaaya böylesine ayrıntılı ve sistemli kıyafet uygulaması getirilmesi araştırmacılar arasında tartışma konusu edilmiştir. Bazı araştırmacılar bunu onların çoğunluk içerisinde küçük düşürülüp eritilmesinin, böylece onları müslüman olmaya zorlamanın bir yolu olarak izah ederken bazıları, kimliklerinin korunmasının ve böylece toplum içinde kendilerine tanınmış haklar çerçevesinde davranılmasının teminat altına alınması şeklinde yorumlamaktadır. Geçici olarak Osmanlı ülkesine gelen yabancı tüccar, diplomat ve din görevlilerinin ise giyim tarzlarına karışılmamakta, bazı durumlarda onlara müslüman kıyafeti giyme izni dahi verilmekteydi (Emecen, s. 65-66).

Kıyafet her dönemde hassas bir sosyal konu olmuştur. Sadece gayri müslim unsurlar değil bazı askerî grupların kıyafetleri de başlı başına bir mesele teşkil etmiştir. Özellikle ıslahat hareketleri sırasında oluşturulan yeni kıyafetler muhalif grupların tepki ve ayaklanma bahaneleri arasında yer almıştır. Nizâm-ı Cedîd askerinin elbiselerine karşı sert tepkiler buna örnek olarak gösterilebilir. Dönemin yazarları, bu kıyafetlerin bir "küfür alâmeti" sayılmayacağını çeşitli dinî ve aklî delillerle açıklama gereği duymuşlardır.

II. Mahmud döneminin (1808-1839) Türk kıyafet tarihinde önemli bir yeri vardır. Önce askerî kıyafetlerde, ardından sivil memur kıyafetlerinde geleneksel tarz terk edilerek Avrupa tarzı benimsenmiştir. Kavuk yerine fes, cübbe yerine setre, şalvar veya çakşır yerine pantolon giyilmesi şartı getirilmiş, daha sonra Abdülmecid ve sonraki padişahlar zamanında bu Avrupalı giyim şekli giderek yaygınlaşmıştır.

Edmondo de Amicis 1874'teki gözlemlerinde, kıyafet konusunda İstanbul'da eskiyi muhafazayı isteyenlerle yenilik taraftarı olanların mücadelelerinin açıkça görüldüğünü, gelenekçi Türk'ün sarık, kaftan ve sarı papuç, Tanzimatçı Türk'ün setre veya İstanbullu ile pantolon giydiğini, diğer âdetlerde görülen değişimle

Değişik kavuk tipleri (sırayla):
Selimi kavuk,
Yüsuflü kavuk,
sehzade kavuğu,
dardağan kavuğu,
örfi kavuk,
Hüseyin kavuk,
çatma kavuk



birlikte bu iki grubun arasında bir uçurum oluştuğunu belirtir (*İstanbul 1874*, s. 138-140). Osmanlı kıyafet tarihinde gerek şekil gerekse kimlik olarak en çarpıcı özellikler başa giyilen külâh, kavuk ve feslerde görülür (bk. KAVUK).

Osmanlı döneminde çok zengin bir kıyafet terminolojisi oluşmuş ve çok yaygın olarak hukukî düzenlemelerde, resmî ve özel literatürde kullanılmıştır. Başa, arkaya ve ayağa giyilen Türkçe, Arapça ve Farsça, Tanzimat sonrasında ise ağırlıklı olarak Batı dillerindeki bu terminolojiyi açıklayan, renkli ve siyah-beyaz resimlerle gösteren sözlükler, albümler hazırlanmıştır. Ayrıca *Mukaddime-i Kavânin-i Teşrifât*, *Defter-i Teşrifât*, *Teşrifât-ı Kadime* gibi mecmualarda merasimlerin özelliklerine göre giyilen elbiseler zengin bir terminoloji oluşturmaktadır.

Resmî ve sivil kıyafetlerle ilgili düzenlemelere Cumhuriyet döneminde de çok önem verilmiş ve çıkarılan kanunlarla giyim şekli belirlenmiştir. Böylece yeni Türk toplumunda modern bir görünüşün hâkim olmasına gayret edilmiştir. Özellikle Cumhuriyet'in kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün kıyafetleri, yakın çevresindeki devlet adamlarından başlamak üzere zamanla toplumun çeşitli kesimlerini içine alacak derecede önemli bir örnek oluşturmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

BA, HH, nr. 380, 9273, 9781, 16336, 18712, 24176, 32153, 54918; BA, MD, nr. 7, tür.yer.; nr. 12, hk. 117; nr. 73, s. 362; nr. 82, s. 209; nr. 106, s. 368; "Fatih'in Teşkilât Kanunnâmesi" (nşr. Abdülkadir Özcan, TD, sy. 33 [1982] içinde), s. 29, 51; *Zikr-i Nizâm-ı Libâs-ı Merâtib-i Nâs*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 2084, vr. 85b; *Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi Fetvaları* (haz. Ertağrul Düzdağ), İstanbul 1972, s. 186-188; Selânikî, *Târih* (İpşirli), s. 70, 100, 103, 434, 752; Mevkufatî Mehmed, *Mevkufat: Şerh ve Tercüme-i Mülteka'l-ebhur*, İstanbul 1309, II, 203-206; Tevkiî Abdurrahman Paşa, *Kanunnâme*

(MTM, I/3 [1331] içinde), s. 514-515; Çelebizâde Âsım, *Târih*, İstanbul 1282, s. 375; H. Blount, *A Voyage into the Levant*, London 1638, s. 100; Şânizâde, *Târih*, I, 286-287; 1873 Yılında Türkiye'de Halk Giysileri: *Elbise-i Osmaniyye* (trc. Erol Üyepazarcı), İstanbul 1999; E. de Amicis, *İstanbul: 1874* (trc. Beynün Akyavaş), Ankara 1981, s. 138-140; Lutfi, *Târih*, II, 269; James Goodwin, *Eski Türk Kıyafetleri ve Güzel Giyim Tarzları* (trc. Muharrem Feyzi), İstanbul 1933; Uzunçarşılı, *Saray Teşkilâtı*, tür.yer.; Emin Cenkmén, *Osmanlı Sarayı ve Kıyafetleri*, İstanbul 1948; M. C. Şehabeddin Tekindağ, *Berkuk Devrinde Memlûk Sultanlığı*, İstanbul 1961, s. 160-162; Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, Ankara 1967; Ahmed Rasim, *Osmanlı Tarihi: Seçmeler* (s.nşr. İsmet Parmaksızoğlu), İstanbul 1968, s. 103-107, 123-125; Bahaeddin Ögel, *Türk Kültür Tarihine Giriş*, Ankara 1978, V, tür.yer.; Orhan Koloğlu, *İslâm'da Başlık*, Ankara 1978; Ahmed Refik [Altınay], *Onuncu Asır Hicride İstanbul Hayatı* (haz. Abdullah Uysal), İstanbul 1987, s. 72-73, 77-78; Özden Sözlü, *Tasvirilere Göre Anadolu Selçuklu Kıyafetleri*, Ankara 1989; S. Weir, *Palestinian Costume*, London 1989; Nureddin Sevin, *Onüç Asırlık Kıyafet Tarihine Bir Bakış*, Ankara 1990; Mustafa Sevim, *Gravürlerle Türkiye, VI-VII, Giysiler, Portreler*, Ankara 1997, s. 508; Burçak Evren – Dilek Girgin Can, *Yabancı Gezginler ve Osmanlı Kadını*, İstanbul 1997, s. 78; Melek Sevrüktekin Apak v.dğr., *Osmanlı Dönemi Kadın Giyimleri*, Ankara 1997; Feridun Emecen, *Unutulmuş Bir Cemaat, Manisa Yahudileri*, İstanbul 1997, s. 65-66, 167; Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim-Kuşam Tarihi*, Ankara 2000; Mehmet İpşirli, "Osmanlı'da Mensubiyet ve Kıyafetler", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti* (haz. Azmi Özcan), İstanbul 2000, s. 161-169; Yavuz Ercan, *Osmanlı Yönetiminde Gayrimüslimler*, Ankara 2001, tür.yer.; M. Macit Kenanoğlu, *Osmanlı Devletinde Millet Sistemi ve Gayrimüslimlerin Hukukî Statüleri: 1453-1856* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 442-457; Emine Esener Özen, "Türkçede Kumaş Adları", TD, sy. 33 (1982), s. 290-340; Cahide Keskiner, "Türk Minyatürlerinde Kadın Başlıkları", *Antik Dekor*, sy. 27, İstanbul 1994, s. 118-123; M. V. Montgomery, "Turkey", JE, s. 279-280; Mübahat S. Kütükoğlu, "Ahidname", DİA, I, 538; Kemal Beydilli, "İslahat", a.e., XIX, 177.



MEHMET İPŞİRLİ

KIYAFETNÂME

(قيافته)

İnsanın dış görünümünden
karakterini tanımayı konu edinen
eserlerin genel adı.

Arapça **kavf** kökünden türeyen **kiyâ-fe(t)** "iz sürüp gitmek, takip etmek, peşi sıra gitmek" anlamına gelir. Kelimenin Türkçe'de ve Farsça'da ayrıca "kılık kıyafet, elbise, şekil, görünüş" mânaları da vardır. Eskiden Arabistan'da yerdeki ayak izlerine bakarak iz sahibi hakkında bazı tesbitlerde bulunan, kişiler arasındaki benzerliklerden, özellikle ayak benzerliklerinden akrabalık derecesini belirlemeye çalışan kimselere **kâif** denmekteydi. İlm-i kiyâfet zamanla bir bilim dalı halinde gelişmiştir. İnsanın görünen dış özelliklerine bakarak görünmeyen iç özelliklerini anlamaya çalışan kimseye de **kâyif** veya **kiyâfet-şinâs** denilmiştir. Arapça'da **firâse(t)** kelimesi de "iz sürmek, birinin arkasından gitmek" anlamına geldiğinden Arap âlim ve edipleri kıyafet yerine daha çok **firâset** kelimesini kullanmışlardır (bk. **FİRÂSET**). Folklor'da ise kıyafet "el falı ve yüz falı" mânalarını kazanmıştır.

Bilim dalı olarak kıyafet **firâset**ten daha dar bir alana inhisar eder. Türkler, **firâset** ilminin Arap medeniyet ve coğrafyasını ilgilendiren kısımları (ibnû'l-ektâf, ilmü'l-irâfe, ilmü'l-ihtidâ, ilmü'l-riyâfe, ilmü'nüzûlî'l-gays, ilmü kiyâfetü'l-eser) yerine insanın bedenî ve ruhî yapısıyla ilgilenen bölümlerini (ilmü'l-kef, ilmü'l-esârîr, ilmü'l-ihtilâc, ilmü kiyâfetü'l-beşer) ön plana çıkarıp bunları "kiyâfetü'l-isr" ve "kiyâfetü'l-beşer" olmak üzere iki kısımda değerlendirmişlerdir. Kiyâfetü'l-isr, insanların veya binek hayvanlarının ayak izlerinden sahibinin genç mi yaşlı mı olduğunu, cinsiyetinin ve bazı fiziksel özelliklerinin tahmin edilmeye çalışıldığı bilim dalıdır. Kiyâfetü'l-beşer ise "kiyâfetü'l-insâniyye, kiyâfetü'l-ebdân" olarak da bilinir ve insanın fiziksel özelliklerinden kişiliğini, ahlâkını tahmin ve nesebini tesbitle uğraşır. İlgilendikleri konular bakımından ilm-i sîmâ (insanın yüz özelliklerinden ahlâkını tahmin etme), ilm-i hutût (alın çizgilerinden insan ömrü ve refah düzeyi hakkında bilgi edinmeye çalışma), ilm-i kef (avuç içinden kişinin geleceğine ait hükümler çıkarma, el falı) ve ilm-i ihtilâc (insan bedenindeki seğirmeleri anlamlandırma) ilm-i kiyâfete yakın diğer bilim dallarıdır.

İnsanın beden yapısıyla kişilik özellikleri arasında bağlantı olduğu görüşünün geçmişi çok eskilere dayanır. İslâmiyet'ten önce Mısır, Yunan, İran, Roma ve Hint kültürlerinde sistematik olmamakla birlikte ilm-i kiyâfetin varlığı bilinmektedir. İlk olarak Hipokrat (m.ö. V. yüzyıl) tıpta bazı hastalıkların teşhis ve tedavisinde bu ilimden yararlanmış ve insanları tiplerine göre tasnif etmiştir. Daha sonra Eflâtun, Galen, İladus ve Aristo da konuyla ilgilenmişlerdir. İslâmiyet'in Doğu'da yayılışının ardından İslâm dünyasında kıyafet ilmine alâka artmıştır. Türkler kıyafet ilmini tıbbın yanı sıra siyasette de kullanmışlar, ayrıca saraya adam alırken, esir ve hizmetkâr seçerken kişilerin dış görünüşlerinden karakter yapıları hakkında fikir edinmeye çalışmışlardır. Bu faaliyetleri dolayısıyla padişahlar kiyâfetşinaslara ilgi göstermiş ve içinde bu konuların yer aldığı kıyafetnâmeler yazdırmışlardır. Bu eserler zamanla gelişme göstermiş, daha önce yazılan kitapların tercümesi yerine Türk medeniyet ve coğrafyasının damgasını taşıyan kıyafetnâmeler ortaya çıkmıştır. Nitekim bu konuda Fars kültüründe yer alan eserler daha az olduğu gibi bunlar kıyafetnâme olarak da anılmaktadır.

Araplar arasında konuyla ilgili ilk eserin İmam Şâfî tarafından yazıldığı, ancak bunun günümüze ulaşmadığı bilinmektedir. Kindî'nin *Risâle fi'l-firâse*'si, Yuhanna b. Bitrîk'in Aristo'dan çevirdiği *Kitâbü's-Siyâse fi tedbîrî'r-riyâse*'si, Ebû Bekir er-Râzî'nin *el-Manşûrî* adlı eseri kıyafetnâme türünün ilk örnekleri olarak tanınır. Ayrıca kaynaklar İbn Sînâ'nın da konuyla ilgili bir risâlesinin varlığından bahseder. Arapça kıyafetnâme veya **firâsetnâme** türünün sonraki başarılı örnekleri ise Ebû Sehl el-Mesîhî (*Firâsetnâme*), Fahreddin er-Râzî (*Kitâbü'l-Firâse*) ve Şeyhürredine ed-Dimaşki (*Kitâbü'l-Âdâb ve's-siyâse fi'lmî'n-nazarî ve'l-firâse*) tarafından kaleme alınmış olup eserleri içinde kıyafet bölümüne yer veren müellifler de vardır. Bunlar arasında Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî (*er-Risâle*'de bir bölüm) ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî (*Tedbîrâtü'l-lâhiyye*'de bir bölüm) sayılabilir.

Farsça yazılmış kıyafetnâmeler içinde Kâşânî'nin elde bulunmayan bir eseri, Derviş Abdurrahman Mîrek'in *Tuhfetü'l-fakîr*'i, Emîr-i Kebîr Hemedânî'nin *Zahîretü'l-mülûk* adlı eseri zikredilebilir. Hüseyin Vâiz-i Kâşîfi'nin *Ahlâk-ı Muhsinî*-

sinde de kıyafetle ilgili bir bölüm yer almaktadır.

Bilinen Türkçe ilk kıyafetnâme, Bedr-i Dilşâd'ın II. Murad'a sunduğu *Murâdnâme* adlı mesnevisinin kırkinci babında yer alan köle ve câriye satın alırken dikkat edilmesi gereken hususların açıklandığı bazı beyitlerden (beyit: 7464-7631) ibarettir (Ceyhan, II, 878-891). Sarıca Kemal *Selâtinâme*'sinde *Firâsetnâme* adlı eserinden bahsederse de bu eserin elde mevcudu bulunmamaktadır. Bu konuda günümüze ulaşan en eski tarihli Türkçe eser Hamdullah Hamdi'nin manzum *Kiyâfetnâme*'sidir. Mesnevi şeklinde yazılmış 153 beyitlik eserde renk, boy, yanak, saç, sakal, baş, alın, çene, el, parmak vb. yirmi altı başlık altında karakter tahlilleri yapılmıştır. Eserin bazı nüshaları Süleymaniye (Esad Efendi, nr. 3436, 3613), İstanbul Üniversitesi (TY, nr. 1883), Millet (Ali Emîrî Efendi, nr. 563), Erzurum Atatürk Üniversitesi (A. Sırrı, nr. 605) ve Ankara Eski Eserler (nr. 1717) kütüphanelerinde bulunmaktadır (Çelebioğlu, sy. 11 [1979], s. 319). Diğer Türkçe kıyafetnâmeler arasında Firdevsî-i Rûmî'nin *Firâsetnâme*'si, İlyâs b. İsâ-yı Saruhânî'nin, Abdülmecid b. Şeyh Nasûh'un, Mustafa b. Evranos'un ve Bâîzâde Mustafa'nın kıyafetnâmeleri sayılabilir. Nesîmî'nin *Kiyâfetü'l-firâse*'si (İÜ Ktp., TY, nr. 5413), Vîsâî'nin *Vesîletü'l-irfân*'ı (Atatürk Üniversitesi Ktp., A. Sırrı, nr. 269) ve Lokmân b. Hüseyin'in (Seyyid Lokman Çelebi) *Kiyâfetü'l-insâniyye fi şemâilî'l-Osmâniyye*'si de en çok bilinen eserlerdir. Lokmân b. Hüseyin'in III. Murad'a sunduğu kıyafetnâmede Osmanlı padişahlarının bedenî özelliklerinden hareket edilerek karakter özellikleri tahlil edilmeye çalışılmıştır. Bu kitabın İstanbul ve Avrupa kütüphanelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır (Rieu, s. 53 vd.; Tayşî, IV/3 [1980], s. 101-103). Kıyafetnâmelerin son meşhur örneği, Erzurumlu İbrâhim Hakkı'nın *Mârifetnâme*'si içinde yer alan bölüm dışında onun manzum olarak yazdığı *Kiyâfetnâme* adlı eseridir. Gevrekzâde Hasan Efendi'nin *Kiyâfetnâme*'siyle Mustafa Hâmi Paşa'nın *Fenn-i Kiyâfet*'i ise İbrâhim Hakkı'nın eseri kadar itibar görmüştür.

Kıyafetnâmelerde yer alan birtakım değerlendirmelerin bütünüyle izahı mümkün değilse de uzun tecrübe ve müşahadelere dayanan hükümlerin yer yer isabetli olduğu inkâr edilemez. Bununla beraber en seçkin kıyafetnâmelerde bile

sonradan aksi ispat edilen yahut kökten yanlış olan değerlendirmeler de bulunmaktadır.

İnsanın beden yapısıyla ruh yapısı arasında ilişki olduğu görüşü İslâm dünyasının yanı sıra Batı'da da ilgi uyandırmış, son yüzyıllarda el yazısından karakter tahliliyle psikolojinin fizyotipoloji dalı ve tıbbın bazı dallarında psikiyatrik teşhis ve tedavi alanlarında kullanılmaya başlanmıştır. Bu görüş hukukta da kriminoloji biliminin doğuşunda rol oynamış, Lombroso'dan itibaren özellikle ceza hukukunda önem kazanmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Muslihuddin Mustafa, *Ahterî*, İstanbul 1309, s. 842; *Kâmus Tercümesi*, II, 831; *Keşfü'z-zunûn*, I, 879; II, 1181, 1366-1367; Rieu, *Catalogue*, s. 53 vd.; *Osmanlı Müellifleri*, I, 18; II, 49, 113, 359; III, 136; Hayyam Pur, *Manzum Kıyafetnâmeler* (mezuniyet tezi, 1941), İÜ Türiyat Enstitüsü Ktp., nr. 619; Serpil Bülbulân, *Hamdullah Hamdi ve Kıyafetnâmesi* (mezuniyet tezi, 1967), AÜ DTCF Ktp. nr. 84; İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, Ankara 1995, s. 298-299; Adem Ceyhan, *Bedr-i Dilşâd'ın Muradnâmesi*, İstanbul 1997, II, 878-891; Mine Mengi, "Kıyafetnâmeler Üzerine", *TDAY Belleten*, 1977 (1978), s. 299-309; Âmil Çelebioğlu, "Kıyafet(î) İlmî ve Akşemseddinzâde Hamdullah Hamdi ile Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Kıyafetnâmeleri", *EFAD*, fas. II, sy. 11 (1979), s. 305-348; M. Serhan Tayşi, "Kıyafet İlmî ve Seyyid Lokman Çelebi'nin Kıyafet-nâmesi", *İslâm Medeniyeti Mecmuası*, IV/3, İstanbul 1980, s. 91-112; *Kâmûsü'l-â'lâm*, III, 1982; Macdonald, "Kıyafet", *İA*, VI, 775-776.



MİNE MENGİ

KIYAM

(القيام)

Namazda ayakta durmayı ifade eden fıkıh terimi.

Sözlükte "doğrulamak, ayakta durmak; yönelmek", mânasına gelen **kiyâm**, fıkıhta terim olarak namazda iftitah tekberi ve her rek'atta Kur'an'dan okunması gereken asgari miktarı okuma süresince ayakta durmayı ifade eder. Bu ayakta duruş şekli olarak namazı oluşturan fiillerden biri olduğu için namazın rükünleri arasında yer alır. Fıkıh literatüründe ezan ve kâmetin, hutbenin ayakta okunması, ayakta yeme ve içmenin, şahıslar ve cenaze için ayağa kalkmanın hükmü gibi konular ele alınırken sıkça kullanılan kıyam kelimesi ise sözlük anlamını aşan özel bir mânâ taşımaz.

Namaz, Allah'a saygı ve bağlılığı simgeleyen belli davranışlardan oluşur; bunlar-

dan biri de "Allah'ın huzurunda ayakta duruş" anlamını taşıyan kıyamdır. Kur'an'da "namazın dosdoğru kılınması" mânasında kullanılan "ikâme" kıyamla aynı kökten geldiği gibi kıyam ve bu kökten türeyen diğer kelimeler birçok âyette namaza ve namaz kılarken Allah'ın huzurunda O'na bir saygı ve itaat göstergesi olarak ayakta duruşa işaret eder (el-Bakara 2/238; Âl-i İmrân 3/39, 191; el-Hac 22/36; el-Furkân 25/64; ez-Zümer 39/9; el-Müddessir 74/2). İbadetlerin ifasına ilişkin ayrıntılar Hz. Peygamber'in fiilî sünnetiyle belirlenmiş ve nesilden nesle dinî hayatın canlı bir parçası olarak intikal ettirilmiş olduğundan namazdaki kıyam şartıyla ilgili fikhî ahkâm ve farklı görüşler, bu konudaki rivayetlerin değerlendirilmesi ve yorumlanması sonucu ortaya çıkmıştır.

Namazda iftitah tekbirinin ayakta alınması ve kıraatin ayakta yapılması esastır. Kıyamın süresi de kural olarak bu iki rükûnün yerine gelmesini sağlayacak süre kadardır. Kıyam sözlük ve örfteki anlamıyla ayakta ve dik durmak demek olduğundan fakihler kıyamın şeklini tanımlarken omurga kemiğinin dik tutulması, rükûda sayılmayacak derecede dik durulması veya eller uzatıldığında dize ulaşmaması gibi ölçülerden söz etmişlerdir. Ayakta iken başın eğik olması kıyama zarar vermez. Ayakta iftitah tekberi alarak namaza başlayan kişi sünnete uyarak sağ elini sol eli üzerine koyar ve namazın bir diğer rükûn olan kıraati yerine getirir. Kıyamda iken ellerin nerede ve ne şekilde bağlanacağı konusunda fıkıh mezhepleri arasında bazı görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Hanefî mezhebine göre erkekler, sağ elin serçe ve baş parmaklarıyla sol elin bileğini hafifçe kavrayarak ellerini göbük altından bağlarlar. Kadınlar ise erkekler gibi sol elin bileğini kavramaksızın sağ ellerini göğüsleri üzerinden sol elleri üzerine koyarlar. Mâlikî mezhebine göre farz namazlarda ellerin bağlanması mekruh, nâfile namazlarda câizdir. Şâfiî mezhebinde erkek ve kadınların sağ ellerini sol elleri üzerine koymaları ve ellerini göğüsleriyle göbekleri arasında bağlamaları, Hanbelî mezhebine göre göbük altından bağlamaları sünnettir. Hanbelî mezhebindeki bir diğer görüş ise ellerin göbük üzerinde bağlanması yönündedir.

Namazda kıyamın farz (rükûn) oluşu farz ve vâcip namazlar içindir. Sünnet ve müstehap namazlar kolaylık esasına dayandığından bir özür bulunmasa da otu-

arak kılınabilir; ancak ayakta kılmak daha faziletlidir. Nitekim bir hadiste oturarak kılınan namazın ecrinin ayakta kılınana göre yarım olduğu belirtilmiş ve bu nâfile grubundaki namazlar hakkında bir açıklama olarak anlaşılmıştır (Buhârî, "Takşîrû's-şalât", 17; Ebû Dâvûd, "Şalât", 175). Ebû Hanîfe sabah namazının sünnetini bunlardan istisna ederek onun mazeretsiz oturarak kılınmasını câiz görmüştür. Teravih namazını oturarak kılmak ise câiz olmakla birlikte mekruh görülmüştür.

Hadislerde de ruhsat verildiği gibi (Buhârî, "Takşîrû's-şalât", 18-20; Ebû Dâvûd, "Şalât", 175) herhangi bir haklı mazeret ve özrü sebebiyle ayakta namaz kılmayan kimse oturarak namaz kılar. Bu oturma o kişi için hükmen kıyam yerine geçer. Ayağa kalkınca ağrı ve hastalığın artması, akıntı, düşmanın görme ihtimali gibi sebepler de böyledir. Ayakta durabilirdiği halde özrü sebebiyle rükû ve secde edemeyen kimse, Hanefîler'in dışındaki üç mezhebe göre ayakta ima ile rükû ve secde eder. Hanefî mezhebine göre ise bu durumdaki kimseden kıyam şartı düşer, dolayısıyla oturarak ima ile kılması daha faziletlidir. Oturmaya da gücü yetmeyen kimse nasıl kılabiliyorsa o şekilde ima ile kılar. Mâlikî ve Hanbelî mezheplerine göre oturarak namaz kıldıran imama uyan cemaatin de oturması gerektiğinden onlardan da kıyam şartı düşer.

İftitah tekberi alacak kadar dahi olsa ayakta durmaya gücü yeten kimse namaza ayakta başlar. Bir süre ayakta kalmaya gücü yeten kimse de gücünün yettiği kadar kıyamda durduktan sonra namazının kalan kısımlarını oturarak tamamlar. Aynı şekilde fakihlerin çoğunluğu, bir şeye dayanarak da olsa ayakta namaz kılabilen kimsenin farz namazları oturarak kılmasını câiz görmezken Mâlikî fakihleri câiz görürler. Şâfiîler de bütün kıyam boyunca dayanmaya ihtiyaç duyan kimsenin namazını oturarak kılmasını câiz görür.

Kıyam şartı tam yerine gelmiş olmaya-
cağı için bir mazeret bulunmadığı sürece farz ve vâcip namazların hayvan üzerinde kılınması câiz görülmemiştir. Hareket halindeki nakil vasıtaları da kural olarak bu hükümdedir. Ancak yolculuğun bütün bir namaz vaktini kapsayacak kadar sürmesi gibi mazeretler bulunduğu zaman farz namazlar da bu araçlarda kıyam şartı terkedilip ima ile rükû ve secde yapılarak kılınabilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kvm" md.; Buhârî, "Ta'şîrû's-salât", 17-20; Ebû Dâvûd, "Şalât", 175; Kâsânî, *Bedâ'î*, I, 105-110; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 119-120; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, Kahire 1388/1968, II, 105-111; Nevevî, *Ravzatü'l-tâlibîn* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali M. Muavvaz), Beyrut 1412/1992, I, 339-345; Karâfî, *ez-Zâhira* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, II, 161-167; İbn Cüzey, *Qavânî'ul-aşkâmî's-şer'iyye*, Beyrut 1979, s. 73-74; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Kahire 1386/1967, I, 465-472; Şevkânî, *Neylû'l-evtâr*, II, 207-211; III, 192-196; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr* (Kahire), I, 443-446; "Kıyâm", *Mu.F.*, XXXIV, 106-116.



EBUBEKİR SİFİL

KIYÂM bi-NEFSİHİ

(القيام بنفسه)

Allah'ın varlığının
kendinden olup hiçbir yönden
başkasına muhtaç bulunmadığı
anlamında kelâm terimi.

Sözlükte "doğrulup ayakta durmak, devam ve sebat etmek, bir işin idaresini üzerine almak, gözetip korumak" anlamlarına gelen kıyâm kökü ile "şahıs, zat, kendi" mânasındaki *nefs* kelimesinden oluşan terim kelâm literatüründe Allah'ın bizâtihi mevcut olduğunu, var olmak için başkasına muhtaç bulunmadığını, dolayısıyla O'nun dışındaki her şeyin varlık kazanması ve mevcudiyetini sürdürebilmesinin O'nunla mümkün olabildiğini ifade eder. Kıyâm bi-zâtihi terkihi de aynı mânada kullanılır.

Kıyâm bi-nefsihî terkihi Kur'an-ı Kerim'de yer almamakla birlikte kıyâm kökünden türeyen *kâim* sıfatı iki âyette (Âl-i İmran 3/18; er-Ra'd 13/33), "her şeyin varlığı kendisine bağlı olup kâinatı idare eden" anlamındaki *kayyûm* üç âyette (el-Bakara 2/255; Âl-i İmrân 3/2; Tâhâ 20/111) ve nezd-i ulûhiyyeti ifade etmek üzere *makam* kelimesi rab ismine (er-Rahmân 55/46; en-Nâziât 79/40) ve bir yerde nisbet "yâ"sına muzaf olarak (İbrâhim 14/14) Allah'a izâfe edilmiştir.

Terim, kelâm literatürüne cevher-araz tartışmalarını münasebetiyle ilk dönemlerden itibaren girmiş, "varlığını kendi başına hissettirme" anlamında kıyâm bi-nefsihî yahut kıyâm bi-zâtihi cevheri, "varlığını başkasına bağlı olarak hissettirme" mânasında kıyâm bi-gayrihi arazi nitelemek üzere kelâm ekolleri tarafından kullanılmıştır. Allah'ın bir sıfatı olarak literatürde ne zaman yer aldığı tesbit

edilememekle birlikte en erken dönemin Ehl-i sünnet kelâmının kurulup gelişmeye başladığı IV. (X.) yüzyıldan sonra olduğu söylenebilir. Nitekim İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin terimin anlamıyla ilgili olarak Ebû İshak el-İsferâyînî'den yaptığı nakil (*el-İrşâd*, s. 33) V. (XI.) yüzyılın başlarında bu tabirin tartışıldığını göstermektedir. Daha sonra terkip halinde ilâhî bir sıfat olarak naslarda yer alması sebebiyle Selef âlimleri, ayrıca es-sıfâtü'l-meânîyi kabul etmeyen Mu'tezile kelâmcıları tarafından dikkate alınmamışsa da Mâtürîdiyye ve Eş'ariyye kelâmcılarınca ele alınıp işlenmiştir.

Kelâm âlimlerine göre kıyâm bi-nefsihî Allah'ın varlığının, başkasına bağımlı bir zorunluluktan değil kendinden kaynaklanan bir gereklilik olduğunu, ayrıca O'nun mevcudiyeti ve bekâsı için bir başkasına veya kendi dışındaki bir sebebe muhtaç bulunmayan yegâne mutlak varlık (vâcibü'l-vücûd li-zâtihi) olduğunu ifade eder. İlk dönem kelâmcılarının bir kısmı bu sıfatın Allah'ın bir mekâna yahut mahalle muhtaç olmaktan münezzehe oluşunu, bazıları ise cevherin de en azından başlangıçta bir yaratıcıya ve tahsis ediciye ihtiyaç duyduğunu, dolayısıyla sözü edilen sıfatın aynı zamanda Allah'ın var edici yahut bir tahsis ediciden de müstağni bulunduğunu ifade ettiğini belirtmişlerse de (*a.g.e.*, s. 33-34) müteahhirin kelâmcıları terimin anlamını daha da genişletmiş ve onunla Allah'ın hiçbir yönden başkasına muhtaç olmadığını ifade edildiğini kaydetmişlerdir (Ali el-Kârî, s. 43-44). Buna göre Allah hiçbir zaman yokluğu düşünülmemeyen, herhangi bir mekâna, sebebe, mücüt ve müessire ihtiyaç duymayan, ezeli ve ebedî, vâcibü'l-vücûd olan yegâne varlıktır. Kelâm literatüründen yararlanan İslâm filozofları da terimin daha çok kıyâm bi-zâtihi kullanımını tercih ederek Allah'ın mutlak anlamda bir mahal veya mekânda olmaktan münezzehe bulunduğunu belirtmişlerdir (Tehânevî, II, 1225).

Kıyâm bi-nefsihî, Allah'ın hem varlık açısından başkasına muhtaç olmadığını hem de ulûhiyyetini niteleyen, O'nun kâinatı yaratıp idare edişini dile getiren yetkinlik sıfatlarının fonksiyonerliği açısından her türlü acz, eksiklik ve ihtiyaç kavramını zât-ı ilâhiyyeden nefyettiği için genellikle selbî sıfatlardan biri olarak kabul edilmiştir. Ancak terim, "kâinatı yaratıp mevcudiyetini sürdürme" anlamı yönüyle fiilî sıfatlar içinde de mütalaa edilebilir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kvm" md.; *Lisânü'l-Arab*, "kvm" md.; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 71-72; a.mlf., *Şerhu'l-Mevâkıf*, İstanbul 1286, s. 475-478; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1225; Müslim, "Şalâtü'l-müsâfirîn", 199; Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *el-Muâbesât* (nşr. M. Tefvik Hüseyin), Beyrut 1989, s. 147-148, 181-187, 371-373; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûl'l-hamse*, s. 175-182; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Uşûlû'd-dîn*, İstanbul 1346, s. 72; Beyhakî, *el-İ'tikâd*, Beyrut 1986, s. 34-40; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm* (nşr. A. Guillaume), London 1934, s. 181, 203; Neseffî, *Tebşurâtü'l-edille* (Salamé), II, 166-187; Seyfettin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif), Kahire 1391/1971, s. 9, 57, 198, 267, 288-289; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 33-34; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (nşr. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1409/1989, IV, 69-71; a.mlf., *Şerhu'l-Akâ'id*, İstanbul 1315, s. 67; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere*, İstanbul 1400/1979, s. 17-21; Ali el-Kârî, *Şerhu kitâbi'l-Fikhi'l-ekber*, Beyrut 1404/1984, s. 43-44; İbrâhim b. İbrâhim el-Lekânî, *Şerhu Cevhereti't-tevhîd*, Kahire 1375/1955, s. 80-82; İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 92.



OSMAN KARADENİZ

KIYÂME SÜRESİ

(سورة القيامة)

Kur'an-ı Kerim'in
yetmiş beşinci süresi.

Mekke döneminde Kâria sûresinden sonra nâzil olmuştur. Adını ilk âyette geçen ve ölümden sonra dirilmeyi ifade eden *kiyâme* (kalkma, kalkış günü) kelimesinden almıştır. Kırk âyet olup fâsılası ا، ه، و، ز، ر، ق، ك harfleridir.

Müşriklerden Adî b. Rebîa'nın bir gün Hz. Peygamber'e gelerek kıyametten bahsetmesini istemesi, onun anlattıklarını dinledikten sonra da gözleriyle görse bile inanmayacağını, zira çürümüş kemiklerin toplanıp yeniden bir beden oluşturmasının imkânsız olduğunu söylemesi üzerine sürenin ilk bölümlerinin indiği çeşitli kaynaklarda belirtiliyorsa da (meselâ bk. Vâhidî, s. 448) kıyamet gibi Kur'an'ın getirdiği temel inanç esaslarından biriyle ilgili olarak inananların inancını pekiştirmek, inanmayanları da imana davet etmek üzere nâzil olduğunda şüphe yoktur.

Vahyin okunması ve muhafazasıyla ilgili bir ara bahis dışında konusu ölümün ardından dirilme olan sürenin muhtevasını dört bölümde ele almak mümkündür. Birinci bölümde (âyet 1-15), kıyamet gününe ve kendini kınayan nefse yemin edildikten sonra kemiklerin toplanmaya-
cağını sanan insanlara karşı Allah'ın par-



Kiyâme
sûresinin
ilk âyetleri

mak uçlarını bile bir araya getirmeye kâdir olduğu belirtilir ve o gün fizikî âlemda meydana gelecek bazı değişikliklerle insanların yaşayacağı şaşkınlıklara temas edilir. Mufessirler kendini kınayan nefisle (nefs-i levvâme), kıyâmet gününde derin pişmanlık duyacak olan inkârcıların yanı sıra daha fazla sevap işlememiş olduklarından yakıncak müminlere de işaret edildiğini söylemişlerdir. Mutasavvıflar ise "yaptığı kötülüklerden pişmanlık duyup kendini kınayan nefis" olarak tanımladıkları nefis-i levvâmeyi nefis-i emmârenin üstünde, nefis-i mutmainnenin altında bir ara makam olarak görmüşlerdir (Âlûsî, XXIX, 136-137). Sürenin 4. âyetinde parmak uçlarının düzeltileceğine dair ifade, insanların parmak uçlarının birbirinden farklı olduğu tesbitine dayanan ve suçluların bulunmasında yaygın biçimde kullanılan daktiloskopiye işaret olarak da açıklanmıştır (Kırca, s. 328-329).

Sûrenin bütünü içinde farklı bir konuya temas eden ikinci bölüm (âyet 16-19), Hz. Peygamber'in kendisine vahiy geldikten sonra onu nasıl okuyacağını anlatan bir açıklamayı içerir. Resûlullah, gelen vahiy unutabileceği korkusuyla Cebrâîl'in okuduklarını sonunu beklemeden aceleyle tekrar ediyordu. Bu âyetlerde vahyin toplanıp korunması, doğru olarak okunması ve açıklanmasının ilâhî güvence altında bulunduğu bildirilerek Hz. Peygamber'in kaygılanmasına gerek olmadığı bildirilmiştir. Nitekim Resûl-i Ekrem'in bundan sonra böyle bir telâşa kapılmadığı kaydedilmiştir (meselâ bk. Buhârî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 75; Müslim, "Salât", 148; Tirmizî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 72; Taberî, XXIX, 116-119).

Üçüncü bölümde (âyet 20-30), insanların dünya hayatına kapılıp âhirete yönelik işleri terketmeleri kınandıktan sonra

o gün müminlerin parlayan yüzle rablerine bakacakları, inanmayanların ise başlarına geleceklerin farkına vararak korkularının yüzlerine yansıtacağı bildirilir. Ehl-i sünnet âlimleri, 23. âyetteki "rablerine bakalar" ifadesinin müminlerin âhirette Allah'ı göreceklere açık bir delil teşkil ettiğini belirtirken tenzih anlayışlarının bir gereği olarak Allah'ı görmenin mümkün olmadığını savunan Mu'tezile ulemâsı bu âyeti "Rablerinin rızâsını beklerler" (Zemahşerî, IV, 192) şeklinde te'vil etmiştir (bk. RÜ'YETULLAH).

Sûrenin dördüncü bölümünde (âyet 31-40) azaba uğrayacak kimselerin Hz. Peygamber'in getirdiklerini yalanlama, namaz kılmama, çalımla yürüme gibi yanlış tutumlarına temas edilir. Başı boş bırakılmadığı vurgulanan insanın yaratılışındaki bazı safhalar anlatılarak onu bu aşamalardan geçiren yaratıcının ölümden sonra da yaratmaya kâdir olduğu belirtilir.

Kiyâme sûresinde İslâm'ın ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret gibi temel iman konuları üzerinde durulmuş; Allah'ın kudret ve yaratıcılığından söz edilerek ulûhiyyete, vahyin Allah'ın koruması altında bulunduğu belirtilerek nübüvvet ve özellikle kıyâmetten bahsedilerek âhirete dair önemli bilgiler verilmiştir. Âyetler kıyâmetin mutlaka kopacağını, insanın rabbinin divanına götürülüp yargılanacağını, suçluların özür dilemesinin fayda vermeyeceğini ifade ederek insanları uyarılmaktadır. İnsanların parmak uçlarının bile düzeltileceğini belirten âyet, ölümün ardından dirilmenin hem ruhanî hem cismanî olarak gerçekleşeceğine delil teşkil eder. Sürede ölümden sonra dirilme sadece bir iman esasî şeklinde ortaya konmamakta, yaratılıştaki çeşitli merhalelere dikkat çekilerek düşünen ve gözlem-

leyen insanın bu inancını aklî temeller üzerine oturtması gerektiği de vurgulanmaktadır.

Bazı tefsirlerde (meselâ bk. a.g.e., IV, 193), "Kim Kiyâme sûresini okursa kıyâmet gününde ben ve Cebrâîl onun mümin olduğuna şahitlik ederiz" anlamında bir hadis rivayet edilirse de bu hadis güvenilir kaynaklarda yer almamaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Buhârî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 75; Müslim, "Salât", 148; Tirmizî, "Tefsîrû'l-Kur'ân", 72; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (Bulak), XXIX, 116-119; Vâhidî, *Esbâbû'n-nüzûl* (nşr. İsmâ b. Abdülmuhsin el-Humeydân), Beyrut 1411/1991, s. 448; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut), IV, 189-193; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, XXX, 214-234; İbn Kesîr, *Tefsîrû'l-Kur'ân*, Kahire, ts. (Dâru ih-yâi'l-kütübî'l-Arabiyye), IV, 447-452; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-menşûr*, Beyrut 1403/1983, VIII, 342-364; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, XXIX, 135-150; El-malîlî, *Hak Dini*, VIII, 5470-5487; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul 1991, X, 169-236; M. İzzet Derveze, *et-Tefsîrû'l-hadîs: Nüzul Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri* (trc. Şaban Karataş v.dğr.), İstanbul 1997, I, 299-310; Celal Kırca, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, İstanbul 1997, s. 328-329.



İLYAS ÜZÜM

KIYAMET

(القيامة)

Dünyanın bağlı olduğu kozmik sistemde meydana gelecek değişimin ardından ölümlerin dirilmesiyle başlayıp ebediyen devam edecek olan âlem.

Zamanın devrî olduğunu ve karma-tenâsüh inancına bağlı olarak dünya hayatının sürüp gittiğini kabul eden Hinduizm ve Budizm gibi dinlerin yanında zamanın düz bir hat şeklinde seyrettiğini benimseyen semavî dinlerde de kıyâmet inancı bulunmaktadır. Her iki zaman anlayışına göre gerek insanın bir defaya mahsus olmak üzere içinde bulunduğu dünya hayatı gerekse sürekli yenilenip tekrarlanan devreler sonludur. Kıyâmet, zamanın devrî olduğunu kabul eden dinlerde in-sanın içinde yaşadığı devrenin sonunu, evrenin ve insanın fânî olduğunu kabul eden dinlerde ise dünya hayatının sona erişini ifade etmektedir. Aradaki en önemli fark, birinde kıyâmetin bir defa olup bitmesi ve sonrasında ebedî âhiret hayatının başlaması, diğerinde devrelere paralel olarak kıyâmetlerin de sürekli tekrarlanmasıdır.

Dünya hayatının ebedîliğini kabul eden klasik Hindu kozmolojisine göre evrenin tarihi, yaratılışla başlayıp yok oluşla sona eren devrelerin sonsuza kadar birbirini

takip etmesinden ibarettir. Bu devrelerden her birine "kalpa" adı verilmekte ve Tanrı Brahma nezdinde bir güne, dünya ölçeğinde ise 4 milyar 320 milyon yıla tekabül etmektedir. Her devrenin sonunda evren çözümlüp bozulmakta, kıyamet kopmakta, ardından yeni bir devre başlamaktadır. Her bir Brahma'nın hayatı Brahma ölçeğinde 100 yıl sürmekte, arkasından bir sükûnet dönemi gelmekte, daha sonra yeni bir Brahma vücut bulmakta, dolayısıyla devreler sonsuza kadar devam etmektedir. Her bir kalpa Krta, Treta, Dvapara ve Kali olmak üzere dört çağa (yuga) ayrılmaktadır. Sonuncu çağ kıyamete tekaddüm eden âhir zamandır ki Hint düşüncesine göre bu dönemde kötülük, inançsızlık ve tabii felâketler artacaktır. Dönemin sonlarına doğru inançsızlıkla mücadele etmek üzere mehdî Kalki gelecek, Kali Yuga'nın sonunda ise evren çeşitli felâketler neticesinde çözümlüp bozulacak, ardından yeni bir evren doğacaktır.

Hinduizm'den etkilenen Budizm'de de zaman, birbiri ardınca gelip sonsuza kadar devam eden ve kalpa adı verilen dönemlere bölünmüş olup her kalpa kendi içinde çözülme, kaos, yeniden teşekkül ve varlığını sürdürme safhalarına ayrılır. Her kalpanın sonunda çözülme ve yok olma vuku bulacak, karma doktrini gereği kötüler cezalandırılacak, iyiler mükâfat görecek, ancak cennet ve cehennem devresi devamlı olmadığından bunu yeni kalpalar takip edecektir. Sözü edilen ebedî döngüden kurtulma ancak Nirvana'ya ulaşmakla mümkün olacaktır.

Âlemin yoktan (ex nihilo) yaratıldığını, fânî olduğunu ve zamanın düz bir hat şeklinde akıp gittiğini kabul eden ilâhî dinlere göre ise evrenle birlikte içinde yaşanan zaman da kıyamet denilen safha ile sona erer ve yeni bir âlemle birlikte sonsuz zaman başlar. Yahudiliğe göre âlem yoktan yaratılmış, Âdem ile Havvâ'nın itaatsizliğinden önce cennette altın çağ yaşamış, ardından onu içinde bulunduğumuz dünya hayatı takip etmiştir. Bu dünya (olam ha-zeh) hüküm günüyle (yom ha-din) sona erecek ve öbür dünya (olam ha-ba) başlayacaktır. Ancak yahudi düşüncesinde âhiret hayatıyla ilgili telakkiler uzun süre bir sisteme kavuşturulamadığı için Mesihî dönemle gelecek dünyanın konumuna dair farklı yorumlar söz konusudur. Âhir zamanın sonunda (aharit ha-yamim) bir anlayışa göre önce kıyamet kopacak, ardından Mesihî dönem başlayacak, da-

ha yaygın yoruma göre ise önce 1000 yıllık bir Mesihî dönem gelecek, arkasından yeni bir dünya kurulacaktır. Yahudi inancında âhiret hayatının en önemli âlâmetlerinden biri olan hüküm günü öncesinde seller, zelzeleler, güneşin ve ayın kararması, yıldızların dökülmesi gibi tabiat üstü olaylar, korkunç değişiklikler vuku bulacak, her yeri karanlık saracak, daha sonra ölümler dirilip hesaba çekilecek, kötüler cezaya çarptırılacak, iyiler de mükâfatlandırılacaktır (İşaya, 13/6-16; Yoel, 2/2-11; Tsefanya, 1/14-18).

Hıristiyanlık'ta da dünya hayatı sonludur. Savaşlar, kıtlıklar, zelzeleler, fesadın çoğalması, yalancı peygamberlerin, mesih iddiasında bulunanların ortaya çıkması gibi çeşitli âlâmetler bu sonun işaretleridir. Bütün bunların ardından güneş kararacak, ay ışığını vermeyecek, yıldızlar gökten düşecek ve göklerin kudretleri sarsılacaktır. Gökler büyük gürültüyle zeval bulacak, maddî unsurlar yanarak yok olacak, yer ve yeryüzünde yapılmış her şey yanıp tükenecektir. O günü ve saati sadece Allah bilmektedir. Ardından insanlar dirilip mezarlarından çıkacak, hesaba çekilecek, kötüler ebedî azaba duçar olacak, iyiler de ebedî hayata kavuşacaktır (Matta, 24/3-25/46; Markos, 13/5-35; Luka, 21/5-31; Yuhanna, 5/27-29; II. Petrus, 3/10).

Câhiliye dönemi Arapları ruhun beden- den çıkmasıyla meydana gelen ölüm hadisesini bir dinlenme ve yok oluş şeklinde telakki etmişlerdir. Çeşitli âyetlerde Hz. Peygamber'in muhataplarının ba's ve haşre inanmadıkları, Kur'an'ın bu konulardaki beyanlarına karşı tepki gösterdikleri ifade edilir (Cevâd Ali, VI, 122-131). Arap dilinde ba's, haşr, cennet, cehennem gibi kavramların yer alışı ve bazı Câhiliye şiirlerinde basit tasvirlerin göze çarpması, İslâm öncesi Araplar'ında ölümden sonra ikinci bir hayatın mevcudiyetini belgeler nitelikte görülmemektedir (a.g.e., VI, 131-142).

Kıyâmet kelimesi "kalkmak, dikilip ayakta durmak" mânasındaki **kıyâm** kökünden isim veya masdar olup "dirilip mezarından kalkma, Allah'ın huzurunda durma" yahut "bu olayın başlangıcını teşkil eden kozmik değişikliğin vuku bulması" anlamına gelir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kvm" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "kvm" md.). Kur'an'da kıyamet kelimesine çok yakın bir muhtevada kullanılan âhiret -beş yerdeki farklı kullanılışı hariç-

110 yerde geçmekte, yirmi altı âyetle "el-yevmü'l-âhir" terkihiyle yer almaktadır (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "âhir", "âhiret" md.leri). İslâm inancının üç temel esasından birini oluşturan kıyamet veya âhiret konusu sayısı yüzleri aşan, çok değişik ve etkileyici üslûplar taşıyan âyetlerde ve müstakil sûrelerde ele alınmıştır. Burada, toplum hayatında büyük önem taşıyan mesuliyet duygusunun telkin edilmesinin bir hedef teşkil ettiği şüphesizdir. Ayrıca, "Herkes yarın için ne hazırladığının bilincini taşımalıdır" (el-Haşr 59/18) âyetinde ifadesini bulan geleceği düşünme ve ebedî hayatın mutluluğunu sağlama uğruna faaliyet gösterme ilkesinin hâkim rol oynadığını da söylemek gerekir. İnsan duyularıyla algılayabildiği, acı ve tatlı tecellilerinin süjesini oluşturduğu dünya realitesini anlamakta güçlük çekmediği halde uzak geleceği, hatta zaman zaman dünya planındaki yakın geleceği bile ihmal edebilen bir psikolojiye sahiptir. "İnsanların içinde bulunduğu dünya hayatı geçici bir zevk ve eğlenceden ibarettir. Âhiret yurduna gelince asıl hayat oradaki hayattır, keşke bunu bilselerdi" (el-Ankebût 29/64) meâlindeki âyetle vurgulandığı üzere ölüm sonrası hayat ebedî olduğu ve önceden hazırlanan imkânlar çerçevesinde sıkıntılar veya mutluluklar içinde devam edeceği için bütün ilâhî dinlerde önem kazanmıştır (krş. el-A'lâ 87/16-19).

Kıyamet konusuyla ilgilenen âlimler onun dehşetini, vuku buluş biçimini, çeşitli merhalelerini ve alacağı son şekli belirlemek için Kur'an'da yer alan isimleriyle bu isimler çerçevesindeki muhtelif tasvirleri göz önünde bulundurmışlardır. Gazzâlî'nin, *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'inde "yevm" kelimesiyle oluşturduğu terkip veya cümlelerin sayısı yüzü aşmakta (VI, 161), Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî ise birkaç hadislerden alınmak üzere eli kadar isme yer vermektedir (*et-Tezkire*, I, 325-356). İbn Kesîr'in sıraladığı isimler doksana yaklaşmaktadır (*en-Nihâye*, I, 255-256). Bu müelliflerin kıyamet için kaydettikleri isimler genellikle yevm kelimesiyle oluşturulan ve "şöyle şöyle olacağı gün" anlamına gelen terkipler şeklindedir ve isim olmaktan çok kıyametin kopuşuna dair tasvirler yapan, kıyamet hallerinin dehşetini anlatan sıfatlar durumundadır.

Kur'an-ı Kerîm'de zaman zarfı olan "yevme", "yevmeizin" kelimeleriyle oluşup kıyameti tasvir eden âyetlerin sayısı 400'e

yakındır. Bunların yetmiş "yevmü'l-kiyâ-me" şeklindedir (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "yevme", "yevme'izin", "yevmizin" md.leri). Ayrıca Kur'an'ın altmış yedinci sûresi olan Mülk'ten itibaren yer alan kırk sekiz sûrenin büyük ekseriyetinin en belirgin muhtevası kıyamet konusudur. Bunlardan başka "kıyametin kopma zamanı" demek olan *sâat* (a.g.e., "sâ'at" md.), "dünyanın sonu" anlamına gelen *ukbâ* (ukbe'd-dâr, er-Ra'd 13/22, 24, 35, 42), "mutlaka gerçekleşecek olan realite" mânasındaki *vâkıa*, "kimini alçaltan, kimini yükselten olay" anlamındaki *hâfıda-râfia* (el-Vâkıa 56/1-3), "yeniden diriltmek, dirilterek hesap meydanında toplamak" mânasındaki *ba's ve haşr* (el-Hac 22/5; Kâf 50/44) kelimeleriyle bunlara benzer kavramlar kıyamet için kullanılmıştır. "Dönüş, dönüş yeri, çıkarıldığı yer" anlamına gelen ve bir âyetle yer alıp bir yoruma göre kıyamet mânasında olan *meâd* kelimesi de (el-Kasas 28/85; Taberî, XX, 150-153) özellikle kelâm ve felsefe kitaplarında kıyamet yerine kullanılmıştır.

Kıyamet veya âhiretle ilgili eserlerde bol miktarda hadis rivayeti zikredilmekle birlikte A. J. Wensinck, konularına göre hazırladığı *Miftâhu künûzi's-sünne* adlı hadis indeksinde âhiret ve kıyamet konularına yer ayırmazken ba's mevzuuna altı sütunluk bir hacim tahsis etmiştir (s. 79-81). Onun hacimli hadis indeksini oluşturan *el-Mu'cem*'inde de kıyamet maddesine rastlanmamaktadır. *Kütüb-i Sitt*e ile İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'*ı ve Dârimî'nin *es-Sünen*'inden oluşan sekiz hadis mecmuasından sadece Müslim'in *eş-Şâhiḥ*'inde "Şifâtü'l-cenne", Tirmizî'nin *es-Sünen*'inde "Şifâtü'l-kiyâme", "Şifâtü'l-cenne", "Şifâtü cehennem" bölümleri yer almaktadır. Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'*'ında bulunan "Cehennem" bölümünde sadece iki hadis rivayeti mevcuttur. Ayrıca Buhârî'nin *eş-Şâhiḥ*'i ile Dârimî'nin *es-Sünen*'inde yer alan "Rikâk" bölümlerinin son kısımlarında kıyamet konularına dair hadisler rivayet edilmiştir (Dârimî, "Rikâk", 79-122; Buhârî, "Rikâk", 39-53).

Kıyamet, semavî dinlerin temel iman esaslarından biri olarak kabul ettikleri bir konu olmanın yanında mevcudiyetine inananlarca ebedî hayatlarını ilgilendiren çok önemli bir husustur. Bu ölümsüz âlem hakkında bilgi edinmek için başvurulacak yegâne kaynak nakildir. Kur'an'da yer alan âyetlerle akaid alanında delil kabul edilebilecek derecede sahih olan hadislerin muhtevası insan aklının çözüm

aradığı her probleme cevap vermemektedir. Bu sebeple ilk dönemlerden itibaren kıyamet âlâmetleri, kıyametin çeşitli merhaleleri, cennet ve cehennem hayatıyla ilgili birçok zayıf veya mevzu rivayet ortaya çıkmıştır. Biyografi eserlerinde kendisinden güvenilir, titiz bir araştırmacı (sika, mütkin) diye söz edilen Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin kabir ve âhiret hayatı hakkında çok meşhur olan *et-Tezkire'si* bunun örneklerinden birini teşkil eder. Eserin ilmi neşrini gerçekleştiren Ebû Süfyan el-Bestâvîsî, kaynaklarını tesbit ettiği hadis rivayetlerinin epeyce bir kısmının zayıf veya mevzu olduğunu belirtmekte, eserde iman konusunda asla delil teşkil edemeyecek kıssa, nakil ve rüyaların yer almasından yakınmaktadır (Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, neşreden giriş, I, 3-4; hadislerin sıhhat derecelerini de gösteren indeks için bk. II, 602-638).

Yaygın bir kanaate göre herkesin kıyameti kendi ölümüyle başlar. İnsan, yaratılışının gereği ölümü hoş karşılamaz. Kur'an-ı Kerim'in çeşitli âyetlerinde dünyanın meşrû nimetlerinden faydalanılması emredilmiş ve yeryüzünün imar edilmesi istenmiştir (el-Bakara 2/168, 172; el-Ankebût 29/17; el-Cum'a 62/10). Hz. Peygamber de ölümün temenni edilmemesini tavsiye etmiş ve yaşamının mümine hayır getireceğini belirtmiştir (Buhârî, "Da'avât", 30; Müslim, "Zikir", 10, 13).

Genelde vaaz, tasavvuf ve ahlâk alanlarına dair kaleme alınan eserlerde ölüm uyarıcı ve korkutucu bir vasıta olarak kullanılıp dehşet verici tasvirler yapılmıştır. Kur'an'da bile küfür ve inkâr yolunu tutanlar, zulmedenler, müslüman topluma karşı kin besleyip dinî hayat alanında çifte şahsiyet ortaya koyanların ölüm hallerinin elem verici olacağı ifade edilir (el-En'âm 6/93-94; el-Enfâl 8/49-51; en-Nahl 16/28-29; Muhammed 47/26-29). Buna karşılık dünyada iman edip dürüst davrananların kendilerine esenlik dileyen melekler tarafından karşılanacağı, hiçbir korku ve üzüntüye kapılmadan hak ettikleri cennet mutluluğuyla sevinmelerinin kendilerine telkin edileceği haber verilir. Melekler onların dünyada ve âhirette dostları olduklarını, hizmetlerine hazır bulunduklarını ifade edecek, gafûr ve rahîm olan Allah'ın sayısız ikramına mazhar kılınacaklarını belirteceklerdir (en-Nahl 16/32; Fussilet 41/30-32; bk. Taberî, XXIV, 145-146). Yine Kur'an'da meleklerin Allah'a dönüp O'nun yoluna uyanlar için

dua ve niyazda bulundukları, Cenâb-ı Hak'tan böylelerini bağışlamasını, cehennem azabından korumasını, kendilerini iyi yoldan ayrılmayan ataları, eşleri ve nesilleriyle birlikte adn cennetlerine koymasını talep ettikleri anlatılır (el-Mü'min 40/7-8). Bu âyetlerden çıkarılabilecek sonuçlara göre ölümle başlayan âhiret hayatı neşesi veya sıkıntısı bulunmayan bir yaşantı değildir. "Berzah âlemi" diye de anılan bu hayatın dünya ile âhiret arasında bir geçit yeri teşkil ettiği ve kıyametin kopmasından sonra başlayacak ebedî hayatın bir örneğini oluşturduğu anlaşılmaktadır. Kabrin cennet bahçelerinden bir bahçe veya cehennem çukurlarından bir çukur olduğunu ifade eden ve Hz. Peygamber'e nisbet edilen hadis (Tirmizî, "Kıyâmet", 26) yakın anlamlı başka rivayetlerle de desteklenmektedir (Müslim, "Cennet", 65-66; Tirmizî, "Cenâ'iz", 70).

Kozmik anlamda kıyametin ne zaman kopacağı bilinmemektedir. Kur'an'da kırk yerde geçen "sâat" kelimesiyle anlatılan kıyametin kopuşunun -jeolojik zaman çerçevesinde- yakın olduğu, ansızın geleceği (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "sâ'at" md.) ve âlâmetlerinin belirlediği (Muhammed 47/18) ifade edilmektedir. Ancak bu âlâmetlerin nelerden ibaret olduğu açık bir şekilde haber verilmemiş, sadece Ye'cûc ve Me'cûc'ün gelişyle (el-Enbiyâ 21/96) dâbbetü'l-arzın çıkışı (en-Neml 27/82) kıyamet âlâmeti mânasına alınabilecek bir bağlam içinde zikredilmiştir. Çeşitli hadis rivayetlerinde yer alan kıyamet âlâmetlerinden zaman içinde sosyal hayatın bozuluşu ve ahlâkî gerileyişi konu alanların dışında kalanlar isnad veya metin kritiği açısından iman derecesinde bağlayıcı olmaktan uzak bir görünüm arz etmektedir (bk. KIYAMET ÂLÂMETLERİ).

Kıyamet Halleri. Kıyamet hallerini sûra üfleniş, ba's, haşr, hesap, cennet ve cehennem durakları olmak üzere beş merhalede incelemek mümkündür. 1. Kur'an-ı Kerim'de kıyametin fiilen kopması "sûra üflenmek" eylemiyle ifade edilmiştir. Genellikle "üflmeye yarayan boynuza benzer boru" diye anlam verilen sûrun mahiyeti hakkında sahih bilgi bulunmamaktadır (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "svr" md.; İbn Kesîr, I, 210-213). On âyetle geçen "sûr" ile (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "sûr" md.) aynı mânada kullanılan "nâkûr" kelimeleri (el-Müddessir 74/8) yer aldıkları âyetlerin muhtevaları çerçevesinde ele alınıncâ üflenişin iki defa olacağı anlaşılar. Bunların birincisi yer küresinin

bağlı bulunduğu kozmik sistemin değiş-tirilmesini, ikincisi de bütün ölülerin diriltilip kabirlerinden hesap meydanına hareket etmesini sağlamak için olacaktır (sûra üfleyişin üç defa olacağı yolundaki telakki ile bunun aksini savunan görüş için bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, I, 302-303; İbn Kesîr, I, 224-227).

Sûra ilk üflenişin ve dolayısıyla kozmik düzende meydana gelecek değişikliklerin dehşetini tasvir eden birçok âyet vardır. Bu tür âyetlerin beyanına göre sûra bir defa üflenmekle yer küresi dağlarıyla birlikte yörüngesinden çıkarılıp parçalanacak, olup bitmesi gereken mutlaka gerçekleşecek, gök de yarılıp düzensiz bir şekle bürünecek (el-Hâkka 69/13-16), o gün güneş dürülüp karanlığa gömülecek, yıldızlar kararıp dağılacak, dağlar yerlerinden koparılıp parçalanacak, vahşi hayvanlar bir araya getirilecek, denizler kaynatılacak (et-Tekvîr 81/1-6), insanlar şaşkın şaşkın uçuşan pervanelere benzeyecek, dağlar da atılmış renkli yünler gibi olacaktır (el-Kâria 101/4-5). Bu âyetlerin mutlaka vuku bulacağını vurgulayarak tasvir ettiği kozmik değişikliğin mahiyeti bilinmese de yine Kur'an'da beyan edildiği üzere maddeden oluşmuş ve hacim taşıyan bir âlem teşkil edilecektir. Yer başka bir yer, göklerin de başka gökler olacağını ifade eden İbrâhîm sûresindeki âyete (14/48) Tâhâ sûresindeki âyetler kısmen açıklık getirmektedir (20/105-107): "Sana kıyamet gününde dağların ne olacağını soracaklar. De ki: Rabbim onları ufalayıp savuracak, böylece yeri dümdüz bir alan haline getirecek, orada ne iniş ne de bir yokuş görebileceksin."

Kur'an-ı Kerîm'de âhiret âleminin fizik yapısı ve onunla bağlantılı olarak tasvir edilen kıyamet hallerine dair birçok âyetin lafız, üslûp ve muhtevası göz önünde bulundurulduğu takdirde İslâm filozoflarının iddia ettiği gibi haşrin cismanî değil ruhanî olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Duyulara ve onların verilerinden faydalanan akli istidlâle dayanan beşerî bilginin sınırları dışında kalan âhiret âlemi hakkında öncel tahminlerle hüküm verme yönteminin bilim ve düşünce kurallarıyla bağdaşmayacağını belirtmek gerekir (bk. BA'S; HAŞİR).

2. "Uykudan uyandırmak, yeniden diriltmek" anlamına gelen ba'sın sûra ikinci üflenişle başlayacağı anlaşılmaktadır. Sûra iki defa üflenışı bir arada zikreden Zümer sûresindeki âyette, "Ona bir daha üflenince insanlar bir anda ayağa kalkıp etraflarına bakacaklardır" denilmekte

(39/68), Yâsîn sûresindeki ifade de bunu desteklemektedir (36/51). Ba'sı konu edilen âyetler kabre atıf yapmakta, ancak yeni diriltmenin mahiyeti hakkında bilgi vermemektedir. Çürümüş kemiklerin yeniden hayata kavuşturulmasını aklına sığdıramayan inkârcıyı eleştiren âyetler, bunun imkân dahilinde olduğunu ilk yaratılış örneğini hatırlatarak kanıtlamakta (Yâsîn 36/77-79), aslında göklerin ve yerin yaratılmasının insanları yaratmaktan daha muazzam bir şey olduğu (el-Mü'min 40/57; en-Nâziât 79/27), bunu gerçekleştirmekten âciz kalmayan Allah'ın ikinci yaratmayı da gerçekleştirmeye elbet muktedir olduğu belirtilmektedir (er-Rûm 30/27; Kâf 50/15). Bunun yanında Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise göre sûra iki üflenişin arasında kırk yıl kadar bir zaman geçecek ve ba's, bedeninin kuyruk sokumunda bulunan çürümeyen tek unsur durumundaki maddeden (acbü'z-zeneb) geliştirilecektir (Müsned, II, 322; Buhârî, "Tefsîr", 39/4, 78/1; Müslim, "Fiten", 141-143). Ayrıca kabirinden ilk defa Hz. Muhammed'in kalkacağı belirtilmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 39/4; Müslim, "Fezâ'il", 3).

3. "Toplamak, bir araya getirmek" anlamına gelen haşir, yeniden diriltilen insanların hesap meydanına sevk edilmesini ifade eder. Toplanılacak yere "mahşer, mevâkıf" (durup bekleyecek yer) veya "arâsat" (birleştirilmiş boş araziler) denir. Kur'an-ı Kerîm'in kırkı aşkın âyetinde yer alan haşir kavramı daha çok kıyametin tasvirleriyle ilgilidir (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "haşr" md.). Bu âyetlerin beyanına göre başta mükellef olan insanlar ve cinler, ayrıca şeytanlar, melekler ve tapınılan putlar haşredilecektir (Âl-i İmrân 3/158; el-En'âm 6/51, 72, 128; Sebe' 34/40-41; el-Ahkâf 46/6). Bunca kalabalıkların toplanma yerine sevkini, bunları kapsayacak geniş meydana, gerek Allah'a gerekse birbirine yönelik hak ve sorumluluklarının muhasebesinin gerçekleştirilmesini beşer muhayyilesine sığdırmak imkânsız gibi görünürse de semavat ve arzın bütün ordularına sahip bulunan yüce yaratıcı için (el-Feth 48/4, 7) bunun basit bir iş olduğu belirtilir: "Şüphesiz ki hayat veren de ölümü gerçekleştiren de biziz; her mükellefin dönüp varacağı yer bizim katımızdır. O gün yeryüzü üzerlerinden süratle açılır. Onları bir araya toplamak bizim için kolay bir şeydir" (Kâf 50/43-44).

Haşrin vuku buluş şekli hakkında daha çok hadis rivayetlerinde bazı açıklamalar

mevcuttur. Bu tür naslarda dehşet verici tasvirlerin, selim yaratılışlarının istikametini yanlış yöne çevirmek suretiyle mânevî gerçekleri inkâr eden ve başkalarına din özgürlüğü tanımayan zalimlere yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Ana konusu kıyameti tasvir etmekten ibaret olan Meâric sûresinde, dünyada dinî ve mânevî konulara ilgi göstermeyip hayatlarını oyun ve eğlence içinde geçiren kişilerin mezarlarından aceleyle fırlayıp bir hedefe doğru koşuyormuş gibi hareket edecekleri ifade edilmekte ve bu esnada gözleri aşağıya düşmüş, zillete duçar olmuş bir vaziyette olacakları haber verilmektedir (70/43-44). Kur'an-ı Kerîm'de yer alan başka bir tasvir de şöyledir: "Sakın Allah'ı zalimlerin yaptıkları kötülüklerden habersiz sanma! Allah sadece onlara gözlerin dehşetten dışarı fırlayacağı bir güne, başları bir medet umarcasına kalkık, kendilerine bile dönüp bakamayacak bir şaşkınlık içinde ve çaresizlikten dolayı zihinleri bomboş bir durumda koşuşturdukları güne kadar zaman tanımaktadır" (İbrâhîm 14/42-43). İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber bir gün etrafındaki sahâbîlere, "Şunu bilmelisiniz ki kıyamette çıplak, yalınayak ve sünnetsiz olarak haşrolunacaksınız" demiş, ardından, "Yaratmayı ilkin nasıl başlattıysak onu tekrar ederiz" (el-Enbiyâ 21/104) meâlindeki âyeti okuduktan sonra kıyamette ilkin Hz. İbrâhîm'in giydirileceğini belirtmiştir (Buhârî, "Rikâk", 45; Müslim, "Cennet", 56-58). Hz. Âişe'den rivayet edilen hadisin devamında Âişe, bir arada bulunacak çıplak kadın ve erkeklerin birbirine bakabileceğinden söz etmiş, Resûl-i Ekrem de, "Durum buna müsaade etmeyecek kadar vahim olacaktır" cevabını vermiştir (krş. İbn Kesîr, I, 268-269). Ebû Hüreyre'den nakledilen bir hadiste de insanların üç grup halinde haşir işlemine tâbi tutulacağı haber verilmektedir: Günahları sebebiyle ümitle korku arasında bulunan müminler ki bunların yaya olarak gitmesi muhtemeldir, binlikle gidecek erdemli müminler ve yanlarından ayrılmayan bir ateşle hesap meydanına sevk edilecek gruplar (Buhârî, "Rikâk", 45; Müslim, "Cennet", 59; İbn Hacer, XIII, 188-193).

Hadis ve tefsir rivayetleriyle desteklenen bazı âyetlerde kıyamet gününde ceza ve mükâfat safhasının fiilen başlamasından önce dünyada işlenen kötü amellerin ibret verici yansımalarının olacağı haber verilir. Meselâ toplumu sömürücü bir nitelik taşıyan ribâ işlemi sürdürenler ka-

birlerinden şeytan çarpmış kimselerin cinnet nöbetinden kalktığı gibi kalkacak (el-Bakara 2/275; Taberî, III, 140-141), devlet malına hıyanet edenler kıyamet meydanına haksız yere aldıkları mal boyunlarına asılı olarak geleceklerdir (Âl-i İmrân 3/161). Ebû Hüreyre'den rivayet edilen bir hadiste kaydedildiğine göre Hz. Peygamber sahâbîlere bir hitabede bulunurken devlet malına hıyanet etmenin dehşet verici sonuçlarından söz etmiş ve şöyle demiştir: "Kıyamet gününde birinizin boynunda meleyen bir koyun, diğerinin boynunda için için kişneyen bir at, öbürünün boynunda böğüren bir deve, başkasının boynunda altın ve gümüş, birininkinde sallanıp duran bez parçası bulunuyorken karşıma çıkmayın! Bunların her biri benden yardım isteyecek, ben de, 'Elimden gelen bir şey yok, dünyada iken sana tebliğ etmişim' diyeceğim" (Buhârî, "Cihâd", 189; Müslim, "İmâre", 24). Ayrıca tabiatın yaratılış ve işleyişinde gözlenen ve semavî kitaplarda yer alan işaretleri görmezlikten gelen, ebedî hayatı ve kulun Allah karşısındaki sorumluluğunu inkâr eden kimselerin âhirette kör, dilsiz ve sağır olarak haşredileceği Kur'an'da beyan edilmektedir (el-İsrâ 17/97-99; Tâhâ 20/124-127). Bu tür naslarda yer alan tasvirleri zâhirî mânalarında anlamak mümkün olduğu gibi işlenen kötü fiillerin dünya ve âhiret çapındaki tahribatı ve acı sonuçlarını dile getiren mecazi anlatımlarla yorumlamak da mümkündür. Meselâ kör olarak haşredilmek "hesap meydanında kendisini savunup haklı olduğunu kanıtlayacak bir delilden yoksun olmak" mânasına yorumlanmıştır (Taberî, XVI, 283-285).

4. "Saymak, hesap etmek, hesaba çekmek" mânalarına gelen hesap (hisâb) arasât meydanında toplandıktan sonra sual, kitap, mizan ve iyiliklerle kötülüklerin hesaplanması gibi âhiret hallerini kapsar. Kur'an-ı Kerim'de ölçü ve tartıda hile yapanların âhiretteki acıklı hallerine temas edilirken kıyamet "bütün insanların rabbü'l-âleminin huzurunda divan duracağı büyük bir gün" olarak tasvir edilir (el-Mutaffifin 83/1-6). Hz. Peygamber, sözü edilen âyetleri hatırlatarak kıyamet gününde güneşin insanlara çok yaklaşıcağını ve kişilerin amellerine göre topraklarından boğazlarına kadar yükselen bir ter içinde kalacaklarını belirtmiştir (Buhârî, "Rikâk", 47; Müslim, "Cennet", 60-62; Taberî, XXX, 115-118; İbn Kesîr, II, 3-5).

Çeşitli âyetlerde âhiret âlemine de vurgu yapılarak Cenâb-ı Hakk'ın insanların hesabını çabuk göreceği kaydedilmektedir (M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "serî" md.). Ancak güvenilir hadis kaynaklarında zikredildiğine göre kıyamet gününde hesap meydanında toplanma ve hesap öncesi bekleşme uzun sürecek, nihayet insanlar Hz. Âdem'den başlamak üzere Nûh, İbrâhîm, Mûsâ ve İsâ'ya başvurup hesabın başlaması için Allah'a niyazda bulunmalarını isteyecek, fakat her birinin buna cesaret edemeyeceğini söylemesi üzerine Resûlullah'a başvuracaklar, onun huzûr-i ilâhîdeki dua ve niyazından sonra hesap başlayacaktır (Buhârî, "Tefsîr", 17/4; Müslim, "İmân", 322-328; İbn Kesîr, II, 23-27).

Konuyla ilgili naslardan hesaba çekilmenin sorgulama ile başlayacağı ve ilke olarak sorumluluğun ferdî olacağı anlaşılmaktadır. "Kimse başkasının günah yükünü taşıyamaz. Kendi yükü ağır gelen kimse onu taşımak için başkasına çağırda bulunsun ve o yakını da olsa günahının hiçbir kısmını üstlenemez" (Fâtır 35/18). Bununla birlikte başkalarının hak yolundan sapmasına sebep olanlar kendi günahlarıyla birlikte saptırdıkları kimselerin günahlarından da sorumlu olacaklardır (en-Nahl 16/24-25; el-Ankebût 29/12-13). Aynı konuyu işleyen hadis rivayetlerinde, saptırdıkları kimselerin de günahlarının cezasını görecekları beyan edilirken yanında başkalarının hidayete ermesine ve iyilik yapmasına vesile olanların bundan mükâfat alacakları da haber verilmektedir (Müslim, "İlim", 15-16; Tirmizî, "İlim", 16; Nesâî, "Zekât", 64).

İnsan ilâhî emaneti taşıyan çok değerli bir varlıktır. Birçok tabiat nesne ve olayı, hayatını sürdürmesi ve arzularını yerine getirmesi için bu değerli varlığın hizmetine verilmiştir. İnsan, akıl ve şuurla donatılıp iyiliğe yönelik selim bir fitrata sahip kılınmakla birlikte kendisine ilâhî vahyin aydınlatıldığı akla, hikmete ve fitrata zıt davranışlarda bulunma özgürlüğü de verilmiştir. Bütün bu yetenek ve imkânlarını, bir hadiste de zikredildiği üzere ömrünü, gençliğini, servetini ve ilmini nelerde kullanıp harcadığı mutlaka sorulacaktır (Tirmizî, "Şifâtü'l-kıyâme", 1). Her mükellef kendi imkânları ve bunlar sayesinde yüklendiği görev çerçevesinde sorguya tâbi tutulacaktır. Hesabın bu derecesine peygamberler de dahildir (el-Mâide 5/109; el-A'râf 7/6).

Kur'an-ı Kerim'de hesabın yazılı bir belgeye (kitap) dayandırılarak yapılacağı

ve herkesin kendi belgesini inceleyip âkıbetini tesbit edebileceği belirtilir (el-İsrâ 17/13-14). Bunun yanında tartı ve teraziden, tartıların ağır veya hafif gelmesinden söz edilir (el-A'râf 7/8-9; el-Kâria 101/6-8). Gazzâlî gibi halka hitap etmek amacıyla akide risâlesi telif eden müelliflerin ve Selef yöntemini benimseyen âlimlerin eserlerinde yer alan kitap (amel defteri) ve teraziye ait maddî tasvirlerin bir esasa dayanmadığı anlaşılmaktadır (Gazzâlî, I, 120-121, 136; Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 35-36). Kur'an'da, hesap sırasında inkârcıların ağızlarına mühür vurulup işledikleri kötülükleri ellerinin haber vereceği, ayaklarının da buna tanıklık edeceği (Yâsîn 36/65), ayrıca Allah düşmanlarının kulakları, gözleri ve tenlerinin kendi aleyhlerine olmak üzere tanıklıkta bulunacağı ifade edildiği göz önünde bulundurularak yazılı belgenin kişinin fizikî yapısında bulunduğunu, tartma işleminin bu çerçevede bir değerlendirme niteliği taşıdığını söylemek mümkündür. Nitekim kelâm âlimleri bu konuda maddî tasvirler yapmaktan kaçınmıştır. Mâtürîdî, tartıların ağır veya hafif gelmesinin hesaba katılabilecek derecede değerli veya hiçbir kıymet ifade etmeyen bâtil konumunda bulunması mânasına alınmasının daha isabetli olacağını söylemektedir (*Te'vilâtü'l-Kur'ân*, vr. 242^b-243^a; krş. Teftâzânî, s. 137). Mücâhid, Dahhâk ve A'meş gibi âlimlerin buradaki vezin ve mizanın tartı değil "adalet ve hakkaniyet" mânasına geldiği yolunda bir kanaate sahip olduklarını Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî nakletmektedir (*et-Tezkire*, II, 16).

"İnsanlara zulmedenleri, aynı çizgideki arkadaşlarını, uğruna zulmettikleri ve Allah'ı bırakıp tanrı edindikleri putları bir araya getirin ve hepsini cehennemine yoluna sevkedin. Durdurun onları, sorgu ve hesaba çekileceklerdir" (es-Sâffât 37/22-24) meâlindeki âyetlerle kitapları sağdan verilecek kimselerin hesap vermesinin kolay olacağını ifade eden ilâhî beyan (el-İnşikâk 84/7-9), kıyametteki sorgu ve hesabın inkârcılar ve zalimler için çetin geçeceğini göstermekte, bunun yanında samimi müminler için elem verici bir durumun söz konusu olmayacağına işaret etmektedir. Resûlullah'ın, inceden incede hesaba çekilecek kimselerin hüsrana uğrayacağını söylemesi üzerine Hz. Âişe, İnşikâk sûresindeki âyeti hatırlatarak hesabın kolay geçmesinin gerektiği yolunda bir fikir ileri sürmüş, bunun üzerine Resûl-i Ekrem, "O âyetin bahis konusu ettiği şey hesap değil arzıdır" şeklinde cevap

vermiştir (Buhârî, "Rikâk", 49; Müslim, "Cennet", 79-80). Bu tür nakillerden hareketle iman ve iyi davranış sahibi kimselerin tâbi tutulacağı hesabın genel bir kontrol niteliğinde olacağını söylemek mümkündür. Başta Buhârî ve Müslim olmak üzere muhaddisler, hesaba çekilmeden birçok kişinin cennete gireceğini ifade eden hadisler nakletmişlerdir (*Miftâhu kûnûzi's-sünne*, s. 126-127; çeşitli rivayetler için bk. İbn Kesîr, II, 147-160). Bu nevi hadisleri sözü edilen arz niteliğindeki kolay hesap kontrolü şeklinde anlamak mümkündür.

5. Kıyamet hallerinin sonuncusu, ebedî saadet ve ebedî hüsrân yeri olarak tanımlanan cennetle cehennemdir. Kur'ân-ı Kerîm'in birçok âyetinde bu iki kavram karşılıklı olarak zikredilmekle birlikte A'râf sûresinde aynı adla anılan üçüncü bir mekândan söz edilir (7/46-49). "Cennet ile cehennemi birbirinden ayıran sûrun yüksek kısmı" diye tanımlanan a'râfta kalacak kişilerin kimler olacağı konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür (bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, II, 24-28; *DîA*, III, 259). A'râf ehli melekler, peygamber ve şehidler gibi seçkin kişiler değil müşriklerin çocukları, fetret ehli veya iyiliğiyle kötülüğü eşit durumda bulunan kimseler de olsa tercih edilen görüşe göre bunlar da sonuçta cennete girecektir. Böylece âhiret âleminde cennetle cehennemden başka nihâî bir durağın bulunmadığı anlaşılmaktadır.

Pek çok âyetle âhiret mutluluğunu sağlayacak olan şeyin iman ve iyi davranış olduğu belirtilmekte, ayrıca âhirette hiç kimsenin başkası için bir ödemede bulunamayacağı, kimseden şefaât ve fidye kabul edilmeyeceği, baba-evlât arasında bile sorumluluk aktarmasının yapılamayacağı önemle vurgulanmaktadır (el-Bakara 2/48, 123; Lokmân 31/33). Kur'an'ın beyanlarında hâkim olan ferdî sorumluluk, ferdî ceza veya mükâfat ilkesi açısından bakıldığı takdirde âhirette şefaât mekanizmasına yer bulmak mümkün görünmez. Otuza yakın âyetle geçen şefaât kavramı genelde şirk eleştirmesinin yanında putların kurtarıcılık yönünün bulunmadığı gerçeğini dile getirmektedir (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "şf" md.). Ancak bazı âyetlerde şirk çerçevesindeki şefaât iddiaları reddedildikten sonra istisnalar getirilerek Allah'ın izin ve rızasına uygun düşen kişilerin şefaât edeceği, aynı sınırlar içinde kalanlar için de şefaât edilebileceği ifade edilmektedir (el-Ba-

kara 2/255; Yûnus 10/3; el-Enbiyâ 21/28; Sebe' 34/23).

Şefaât imanın tarifi, büyük günah işleyenlerin âhiretteki konumu gibi önemli konuları ilgilendirdiği için Ehl-i sünnet, Havâric ve Mu'tezile mezhepleri arasında anlaşmazlık konularından birini oluşturmuştur. Hz. Peygamber'in kıyamette hesap işleminin başlaması için bütün insanlara yönelik şefaati, ayrıca iman ve amelleri sayesinde cennete girenlerin oradaki derecelerinin yükseltilmesi anlamındaki şefaât anlayışına itiraz edilmezken ebedî kurtuluşu etkileyici nitelikte olmak üzere büyük günahların affedilmesi, iyilikleriyle kötülükleri eşit gelen veya cehenneme girme konumunda bulunan kimseler için şefaât edilmesine karşı çıkmıştır. Ehl-i sünnet'in Selef ve kelâm ekollerine bağlı âlimleri şefaatin hak oluşu yolunda birçok hadis rivayetini delil olarak zikrederler. Muhaddis İbn Kesîr'in çeşitli rivayetleriyle bir araya getirdiği bu hadislerin çoğunlukla *Kütüb-i Sitte* dışındaki kaynaklarda yer aldığı dikkat çekmektedir (*en-Nihâye*, II, 268-342). Âyet ve sahih hadislerden oluşan nasların mevcudiyeti karşısında şefaatin temelden yokluğunu ileri sürmek mümkün değildir; esasen İslâm mezhepleri tarihinde böyle bir akımın varlığı da bilinmemektedir. Şefaate nâil olabilmek için samimi bir imanla birlikte ebedî kurtuluş yolunda az veya çok bir mesafe katetmiş olmak gereklidir. Peygamberlerin şefaati, nebînin ve getirdiği mesajın dünya ve âhiret çapındaki önemini belirtmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Peygamberlerden başka âlimlerin, şehidler ve diğer müminlerin şefaatleri sabitse (Müslim, "İmân", 302-304; İbn Mâce, "Zühd", 37; İbn Kesîr, II, 327-339) bu, mümin bir toplum oluşturmuş insanların birbirlerine sevgi ve saygı göstermelerinin bir faktörünü, ayrıca engin ilâhî rahmetin tecelli vasıtalarından birini gösterir.

Çeşitli âyet ve hadislerden, cennete girmeye hak kazanan kimselerin bazı fizyolojik ve psikolojik operasyonlardan geçirileceği anlaşılmaktadır (*DîA*, VII, 381). Kevser sûresinde işaret edilen, bunun yanında *Kütüb-i Sitte*'de genişçe yer alan Havz-ı Kevser suyundan içmek (*Miftâhu kûnûzi's-sünne*, s. 165-166) kin, kıskançlık gibi beşerî duygulardan arınmaya vesile olabilir. Konuyla ilgili hadislerde her peygamberin bir havuz ve su kaynağının olacağı, ümmetinin bu kaynaktan içtikten sonra cennete gireceği ifade edilir (bk. HAVZ-ı KEVSER).

Kur'ân-ı Kerîm'de cehennemden ve oraya girmeye müstahak olanlardan söz eden âyetlerin devamında, "İçinizden oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur; bu, rabbın için kesinleşmiş bir hükümdür" denilmektedir (Meryem 19/71). Âyetin tefsirini yapan âlimler çeşitli görüşler ileri sürmekle birlikte (Taberî, XVI, 136-144) cehennemin yanında kurulan, cennete de geçit veren bir nevi köprü'nün (sırat) bulunacağı, bu köprüden kurtuluşu hak edenlerin rahatlıkla geçeceği, diğerlerinin ise cehenneme düşmesini sağlayacağı anlaşılmaktadır (*Miftâhu kûnûzi's-sünne*, s. 265-266; İbn Kesîr, II, 172-190).

Hemen bütün İslâm âlimlerinin kabul ettiği üzere yüzlerce âyetle yer alan cennet ve cehennem hayatıyla ilgili tasvirleri sembolik veya hayalî olarak nitelendirmek mümkün değildir. Böyle bir şeyin benimsenmesi halinde bütünüyle Kur'an metninin lafız ve mânasını nâzil olduğu Arap dilinin kuruluşunun dışında bırakma ve Kur'an mesajının anlaşılıp uygulanmasını ortadan kaldırma gibi bir sonuç doğar. Bunun yanında ebedî hayat, bizce fiilen yaşanan veya yaşayanlar tarafından haber verilip dünyevî yapımızca algılanabilen türden bir hayat değildir. Bu sebeple gaybdan haber veren naslara dayanarak elde edilebilen bilgiler, gerçeğe yaklaşıncı ve onunla benzerlik tesis edici nitelikte bilgiler olarak kabul edilmelidir. Özellikle cennet hayatı için bu anlayışı destekleyen âyet ve hadisler mevcuttur (el-Bakara 2/25; es-Secde 32/17; Buhârî, "Tevhîd", 35; Müslim, "İmân", 312, "Cennet", 2-5). Gayb âlemine ait bulunmaları açısından cennetle cehennem arasında fark yoktur.

İslâm akaidinin nakle bağlı konularının (sem'iyât) başındayen alan kıyamet halleri alanında İslâm mezhepleri arasında kaydadeğer görüş farklılıkları yoktur. Ancak Hz. Peygamber'den sonra nübüvve ait bir tür gücün kendilerince belirlenen imamlarda devam ettiğine inanan İmâmiyye Şîası, kıyametin çeşitli merhalelerinde Ehl-i beyt'e ve imamlara farklı etkinlikler ve konumlar atfetmiştir. Bu telakkîye göre kabir hayatından itibaren çeşitli duraklarda kişiye yöneltilecek sorular arasında Hz. Ali ve evlâdına karşı muhabbet besleyip beslemediği, onları imam olarak tanıyıp tanımadığı hususu yer almakta, hesap, mîzan, sıratın geçiş ve cehennemden kurtulup cennete girişte Ehl-i beyt sevgisi veya düşmanlığının büyük çapta etkili olacağı dile getirilmekte-

dir (Feyz-i Kâşânî, II, 879, 934, 967, 974, 982; Meclisî, VII, 100, 102, 175, 260-261, 284). Tarihte olduğu gibi günümüzde de müslüman nüfusun yüzde doksanından fazlasını oluşturan Ehl-i sünnet'in âlimleri, Hz. Ali'ye ve Ehl-i beyt'e karşı sevgi ve saygı beslemekle birlikte dünya durdukça var olacak ve bütün insanlığa hitap edecek olan İslâmiyet gibi bir dinin kurtuluş vesilelerini belli insanlara bağlamayı isabetli görmemişlerdir.

Yer küresi kozmik değişikliğe uğrayıp bağlı bulunduğu sistemle birlikte başka bir şekil aldıktan ve büyük kıyamet kopuktan sonra farklı bir kozmik sistem içinde yer alan başka bir gezegende bir mükellefiyet âlemi ve ilâhî emaneti taşıyacak mükellef bir tür bulunacak mı? Bu soruyu içinde bulunduğumuz zamana ve önceki asırlara yönelik olarak da sormak mümkündür. Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, cennetle cenennemin içindekilerle birlikte ebedî olarak devam edeceğini belirttikten sonra Cenâb-ı Hakk'ın başka bir âlem ve başka bir tür yaratıp onları da göndereceği peygamberler vasıtasıyla mükellef kılıp kılmayacağını bilinmediğini söylemiş ve Ehl-i kitap grupları arasında belli periyotlarla mükellefiyet ve kıyamet âlemlerinin tekrarlanacağı yolunda kanaat taşıyan mezheplerin bulunduğunu ifade etmiştir. Yine onun nakline göre eski düşünürler, Allah'ın mahlûkatı yaratmasının kendi lutf ve cömertliğinin eseri olduğunu kabul etmişler ve erdemli bir cömerdin cömertliğini zamanın bütün dillimleri içinde göstermemesini mümkün görmemişlerdir; bu sebeple de Allah'ın şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da birçok mükellefiyet âlemini sona erdirip aynı mahiyette başka âlemler icat edeceği kanaatini taşımışlardır (*el-Bed' ve't-târîh*, II, 235-236).

Kur'an-ı Kerim'de insanın tabiatın çok değerli bir varlığı olduğu belirtilmekte ve içinde yaşadığı kozmik sistemdeki her şeyin onun hizmetine sunulduğu haber verilmektedir (meselâ bk. el-Bakara 2/29; İbrâhîm 14/32-34; el-İsrâ 17/70; el-Câsiye 45/12-13). Ancak bu nevi beyanlar bütünüyle tabiatın sadece insan türü için yaratıldığı, işleyiş ve düzeninin yalnız onun varlığıyla paralel bir durum arzettiği mânasına gelmez. Nitekim Kur'an'da beşer türünün atası Hz. Âdem'in yaratılışından bahsedilirken Âdem'in yeryüzüne bir halife olarak yerleştirildiği ifade edilir (el-Bakara 2/30). Râgıb el-İsfahânî halife oluşturma "ölen, yahut hayatta olmakla birlikte

herhangi bir sebeple yerinde bulunmayan veya acze düşen birine niyâbet etmek ve onun konumuna geçmek" şeklinde açıklamış (*el-Müfredât*, "hlf" md.), müfessirler de Bakara sûresindeki âyeti izah ederken İbn Abbas'a ait şöyle bir yorumu nakletmişlerdir: Yeryüzünde önce cinler ikamet ediyordu. Fakat aralarında anlaşmazlığa düşerek birbirlerini öldürmeye başlamışlardı. Bunun üzerine Allah melekler gönderip onların âsilerini cezalandırmış, geri kalanlarını adalara ve dağlara sürgün etmiştir (Taberî, I, 288; İbn Atıyye el-Endelüsî, I, 164; Fahreddin er-Râzî, II, 180). Aslında Kur'an-ı Kerim'in insanlar tarafından algılanamayan, fakat onlar gibi tabiatla yer alıp mükellefiyet taşıyan cin türüne dikkat çekmesi, beşer dışında başka mükelleflerin ve onları barındıran âlemlerin mevcudiyetine bir işaret niteliği taşımaktadır. Engin ilim, sınırsız kudret, kayıtsız irade, kesintiye uğramayan lutf ve cömertlikle nitelenin yüce yaratıcının sıfatlarını, uçsuz bucaksız tabiat içinde bir nokta konumunda bulunan insan türü ve onu barındıran yer küresiyle sınırlandıran anlayışı, İslâm literatürünün tanıttığı ulûhiyyet makamının azametiyle bağdaştırmak mümkün görünmemektedir (literatür için bk. ÂHİRET).

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "kvm", "svr", "hlf" md.leri; *Lisânü'l-'Arab*, "kvm" md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "kıyâmet", "âhîr", "âhîret", "yevme", "yevme'izin", "yevmizin", "sâ'at", "sür", "haşr", "serî", "şf" md.leri; *Miftâhu'l-künûzi's-sünne*, Kahire 1353/1934, s. 79-81, 126-127, 165-166, 265-266; *Müsned*, II, 322; Dârimî, "Rikâk", 79-122; Buhârî, "Da'avât", 30, "Tefsîr", 17/4, 39/4, 78/1, "Rikâk", 39-53, "Cihâd", 189, "Tevhîd", 35; Müslim, "Zikir", 10, 13, "Cennet", 2-5, 56-59, 60-62, 65-66, 79-80, "Fiten", 141-143, "Fezâ'il", 3, "İmâre", 24, "İmân", 302-304, 312, 322-328, "İlim", 15-16; İbn Mâce, "Züh'd", 37; Tirmizî, "Kıyâmet", 26, "Sıfatü'l-kıyâme", 1, "Cenâ'iz", 70, "İlim", 16; Nesâî, "Zekât", 64; Taberî, *Câmi'u'l-beyân* (nşr. Halil el-Mîs), Beyrut 1415/1995, I, 288; III, 140-141; XVI, 136-144, 283-285; XX, 150-153; XXIV, 145-146; XXX, 115-118; Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40, vr. 242^b-243^a; Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh*, II, 235-236; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-imân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 336-495; Gazzâlî, *İhyâ'*, Kahire 1417/1997, I, 120-121, 136; VI, 161; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-veciz*, Muhammediye 1975, I, 164; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, Beyrut 1410/1990, II, 180; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Lüm'atü'l-i'tikâd* (nşr. Bekir Topaloğlu), İstanbul 1414/1993, s. 35-36; Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkire fi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhîre* (nşr. Ebû Süfyan Mahmûd b. Mansûr el-Bestavîsî), Medine 1417/1997, I, 302-303, 325-356; II, 16, 24-28; ayrıca bk. neşreden

girişi, I, 3-4; hadis indeksi, II, 602-638; İbn Kesir, *en-Nihâye* (Zeynî), I, 210-213, 224-227, 255-256, 268-269; II, 3-5, 23-27, 147-160, 172-190, 268-342; Teftâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, İstanbul 1315, s. 137; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, Beyrut 1416/1996, XIII, 188-193; Feyz-i Kâşânî, *'İlmü'l-yâkin*, Kum, ts. (İntişârât-ı Bîdâr), II, 879, 934, 967, 974, 982; Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, Beyrut 1403/1983, VII, 100, 102, 175, 260-261, 284; Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fi târihi'l-'Arab kabale'l-İslâm*, [baskı yeri yok] 1413/1993, VI, 122-142; D. Galloway, "The Resurrection and Judgment in the Kor'an", *MW*, XII/4 (1922), s. 348-372; J. Kl., "Eschatology", *EJd*, VI, 860-880; J. A. MacCulloch, "Eschatology", *ERE*, V, 375-391; Z. Werblowsky, "Eschatology: An Overview", *ER*, V, 149-150; Yusuf Şevki Yavuz, "A'râf", *DİA*, III, 259; Bekir Topaloğlu, "Cennet", a.e., VII, 381.



BEKİR TOPALOĞLU

KIYAMET ALÂMETLERİ

Kozmolojik düzenin bozulmasından önce meydana gelecek olan ve bu sürecin jeolojik zaman ölçüsüyle yaklaştığına işaret eden belirtiler.

Sözlükte "alâmet" mânasındaki şerâtn çoğulu olan eşrât ile "zaman dilirni, belirlenmiş vakit" anlamına gelen sâat kelimelerinden oluşan eşrâtü's-sâa "kıyamet alâmetleri" demektir. Kur'an-ı Kerim'de değişik adlarla anılan kıyametin isimlerinden biri "es-sâa"dır. Kur'an'da eşrâtü's-sâa terkibi yer almamakla birlikte bir âyette eşrâtın "sâat"ın yerini tutan zamire muzaf olması yoluyla bu terkip dolaylı biçimde oluşturulmuştur (Muhammed 47/18). Kur'an-ı Kerim'de "kıyametin kopma zamanı" anlamında kırk yerde geçen sâat kelimesinin yer aldığı âyetlerde kıyametin mutlaka vuku bulacağı belirtilir. Onun kopuş zamanı yaklaşmış ve alâmetleri ortaya çıkmıştır. Ansızın gerçekleşecek olan kıyametin kopuş zamanına ait bilgi Allah nezdindedir, dünyadaki davranışlarının karşılığı olan görmeleri için bunun zamanı insanlardan gizlenmiştir (M. F. Abdülbâkî, *el-Mu'cem*, "sâ'at" md.). Kur'an'da kıyamet alâmetlerinin nelerden ibaret olduğuna dair bilgi verilmemiş, sadece Ye'cûc ve Me'cûc'ün gelişinden (el-Enbiyâ 21/96), dâbbetü'l-arzın çıkışından (en-Neml 27/82), göğün insanların saracak bir duman (duhân) yayacağından (ed-Duhân 44/11-12) ve ayın yarılacağından (el-Kamer 54/1) bahsedilmiştir.

Hadislerde de kıyamet alâmetleri eşrâtü's-sâa tabiriyle ifade edilir. Bu hadislerde belirtildiğine göre Hz. Peygamber kıyametin kopuş zamanını bilmediğini

söylemiş, ancak kopmasından önce vuku bulacak bazı olayların onun yaklaştığının alâmetleri sayılacağını haber vermiştir (Buhârî, "İmân", 37). Âhir zaman peygamberi ve son nebî olması dolayısıyla kıyamete yakın bir zaman diliminde gonderildiğini açıklayan Resûl-i Ekrem'in (Buhârî, "Tâlâk", 25, "Rikâk", 39; Müslim, "Fiten", 132-135) kıyamet alâmeti olarak zikrettiği rivayet edilen olayların başlıcaları şunlardır: İlimin ortadan kalkıp cehaletin yerleşmesi, sarhoşluk veren içkilerin yaygınlaşması, zinanın alenî hale gelmesi, köle kadının efendisini doğurması, çobanların zenginleşerek bina yapmakta yarışması, zekât verilecek kimse bulunamayacak kadar servetin çoğalması, aynı davayı güden iki büyük topluluğun birbiriyle savaşması, adam öldürme olaylarının ve fitnelerin fazlaşması, elli kadına bir erkek düşecek şekilde kadın nüfusunun artması, müslümanların kıldan ayak-kabı giyen, küçük gözlü ve geniş yüzlü insan gruplarıyla savaşması, insanların hayatlarından bıkararak ölümlere gıpta etmesi, Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden otuza yakın yalancı deccâlin türemesi, yeryüzünde Allah veya lâ ilâhe illallah diyen bir kimsenin kalmaması, gece ile gündüzün birbirine eşit hale gelip kopuş zamanının yakınlaşması, Ye'cûc ve Me'cûc Seddi'nin açılması, (Suriye'de bulunan) Busrâ'daki develerin boyunlarını aydınlatacak bir ateşin Hicaz bölgesinden çıkması, depremlerin sıklaşması, güneşin batıdan doğması, dâbbetü'l-arzın zuhur etmesi, doğuda, batıda ve Arap yarımadasında kara parçalarının batması (Buhârî, "Fiten", 4-5, 22, 24, "İtq", 8, "Cihâd", 95, "Nikâh", 110; Müslim, "İlim", 8-10; İbn Mâce, "Fiten", 25-36; Tirmizî, "Fiten", 35, 42-43). Hadislerde belirtildiğine göre kıyametin kopuşu ansızın vuku bulacak, bu sırada alışveriş yapanlar işlerini bitiremeden, yemek yiyenler lokmasını ağzına götürmeden, havuz yaptıran kişi havuzuna giremeden ve devesinin sütünü sağan kimse bunu misafirine ikram edemeden kıyamet kopacaktır (Buhârî, "Fiten", 25).

Hadis şerhleriyle "fiten" ve "melâhim" türü kitaplarda kıyamet alâmetleri hakkında çeşitli rivayetler Hz. Peygamber'e atfedilir. Bu rivayetlerde ahlâkî bozuluşa, dinî-içtimai hadiseler ve tabiat olaylarına ilişkin oldukça ayrıntılı bilgilere yer verilir. Nakledilen metinlere göre kıyamet alâmetleri şöyle gelişecektir: Kur'an'ın önemi insanlar tarafından unutulacak, namaz kılınmayacak, emanete riayet edilmeyecek, faiz helâl sayılacak, seviye-

siz ve şahsiyetsiz kişiler yönetici olacak, ebeveyne isyan edilip beyler hanımların emrine girecek, toplumlar geçmişlerine lânet okuyacak, akşam mümin olarak yatan kişi sabah kâfir olarak kalkacak, yöneticiler insanlara zulmedecek, şerrinden korkulan kimselere itibar edilecek, ticareti dürüst olmayan gruplar ele geçirecek, mescidler süslenmekle birlikte ibadete önem verilmeyecek, erkekler erkeklerle, kadınlar da kadınlarla yetinecek, kadınlar sosyal konum açısından ön plana çıkarılacak ve erkekler kadınlara benzemeye çalışacak, açıklık yayılacak, hayasızlık çoğalacak, cihad ve irşad faaliyetleri terkedilecek, sadece din dışı ilimler öğrenilecek, kader inkâr edilecek ve yıldız falına inanılacak, liderliğe elverişli kimseler azalacak, âni ölümler çoğalacak, cahiller, aynı zamanda dürüst olmayan zâhid ve sâffiler türeyecek, akrabalık bağları kesilecek, yalancılar tasdik edilip doğru konuşanlara itibar edilmeyecek, kitapların sayısı artacak, yağmurlar ve yıldırımlar çoğalacak, madenler yok olacak (İbn Kesir, I, 21, 178-179; Berzencî, s. 70-75; Hammûd b. Abdullah et-Tüveycîrî, II, 78, 293; Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil, s. 179-235). Çoğu zayıf veya uydurma olan, toplumdaki dinî, içtimai ve siyasî gelişmeleri yansıtan bu rivayetlerde belirtilen alâmetlerin sayısı yetmiş aşkındır. Kıyametin kopma zamanını bildiren herhangi bir âyet veya sahih hadis bulunmamakla birlikte âhir zaman peygamberinin gelişyle kâinatın son zaman dilimine girdiğini göz önünde bulundurarak kıyametin kopuşunun ashtan itibaren başlayabileceği düşünülmüş ve III. (IX.) yüzyıldan başlayarak hadislerde zikredilen kıyamet alâmetlerine inanılması itikadî bir ilke haline getirilmiştir (Ebû Abdullah İbn Mende, II, 911).

Kıyamet alâmetleri ortaya çıkış zamanı, önemi ve mahiyeti dikkate alınarak değişik tasniflere tâbi tutulmuştur. Ortaya çıkış zamanına göre kıyamet alâmetleri zuhur edip sona eren uzak (geçmiş) alâmetler, zuhur etmekte olan ve artarak devam eden orta alâmetler, zuhurunun hemen ardından kıyametin kopacağı yakın alâmetler olmak üzere üç gruba ayrılır. Uzak alâmetler arasında Resûl-i Ekrem'in vefatı, Kudûs'un fethi, Hz. Ömer ve Osman'ın öldürülmesi, Cemel ve Sıffin vak'aları, Hz. Hüseyin'in öldürülmesi, Fâtîmî ve Karâmita fitneleri, ayrıca belli yerlerde vuku bulmuş bazı depremler zikredilir. Bunların sonuncusu dışında hiçbirisi hadislerde kıyamet alâmeti olarak yer al-

mamıştır. Orta alâmetler arasında ahmak ve alçakların dünyanın en mutlu insanları olması, kötülük ve fuhşun yayılması, çoğunun ebeveynine isyan etmesi, oyun ve çalgı aletlerinin ortaya çıkması, fâsıkların toplumun efendisi haline gelmesi, gasp olaylarının çoğalması, sıla-i rahimin kesilmesi gibi ferdî ve içtimai alanda bozuluşun vuku bulacağına ilişkin olaylar yer alır. Bunların bir kısmı hadislerde zikredilen alâmetlerle örtüşüyorsa da çoğu lafız olarak erken devir hadis literatüründe yer almamaktadır. Zuhurunun ardından kıyametin kopacağı haber verilen yakın alâmetler arasında da mehdînin gelişi, deccâlin çıkışı, Hz. İsa'nın gökten inışı, Ye'cûc ve Me'cûc'ün, dâbbetü'l-arzın ortaya çıkması, güneşin batıdan doğması ve insanları toplanma yerine sevkeden bir ateşin yerden çıkışı gibi hârikulâde olaylar zikredilir. Bunlar da genellikle Resûl-i Ekrem'e atfedilen hadislerle dayandırılır. Bu gruplandırma Berzencî tarafından yapılmış ve sonraki bazı müelliflerce de benimsenmiştir (*el-İşâ'a li-eşrâti's-sâ'a*, s. 3, 70, 87).

Kıyamet alâmetleri önemine göre küçük ve büyük diye de sıralanmıştır. Küçük alâmetlere dinî hayatın zayıflayıp kötülüklerin yayılmasına dair olaylar dahil edilirken büyük alâmetleri kıyametin kopmasından kısa bir süre önce meydana gelecek hârikulâde vak'alar oluşturur (M. Selâme Cebr, s. 20; Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil, s. 77, 239). Mahiyetleri dikkate alınarak yapılan taksime göre kıyamet alâmetleri ahlâkî ve fizikî olarak da gruplandırılır. Ferdî ve içtimai açıdan bozuluşu gerçekleştiren olaylar ahlâkî alâmetleri; güneşin batıdan doğması, sık sık vuku bulan depremler, duhân gibi hadiseler de fizikî alâmetleri teşkil eder (M. Ahmed Abdülkâdir, s. 50-56).

Dinî hayatın zayıflamasına dair ahlâkî alâmetlerin bir kısmı sahih hadislerle sabit olduğundan bu konuda âlimler arasında önemli sayılabilecek bir görüş ayrılığı yoktur. Hadislerde sözü edilmeyen, fakat literatürde kıyamet alâmetleri içinde sayılan toplumsal değişimle ilgili olayları içeren rivayetlerin o devirde yaşayan müellifler tarafından uydurulmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Resûl-i Ekrem'in müslümanları uyardığı ve kıyamet alâmeti olarak zikrettiği ahlâkî bozuluş ve dinî hayatın yozlaşması esasen ferdin ve toplumun helâk olması anlamında bir kıyamet alâmeti olup kâinattaki kozmolojik düzenin yıkılması mânâsına gelmez. Aksi

takdirde sözü edilen yıkılışın bugüne kadar gerçekleşmesi gerekirdi. Çünkü ahlâkî bozuluş kategorisindeki alâmetlerin Asr-ı saâdet'ten itibaren sıkça vuku bulduğu şüphesizdir.

Üzerinde tartışılan asıl kıyamet alâmetleri büyük alâmetler olarak kabul edilen hârikulâde olaylar ve kozmik değişikliklerdir. Kıyametin kopuşu öncesinde gerçekleşeceğine inanılan başlıca hârikulâde olaylar deccâlin ortaya çıkışı, mehdînin zuhuru, Hz. İsâ'nın gökten inmesi, Ye'cûc ve Me'cûc'ün görünmesi, Hicaz bölgesinde büyük bir ateşin çıkışı, gökten insanları bürüyen bir dumanın inmesi ve dâbbetü'l-arzın yerden çıkmasından ibarettir. Bunlardan dâbbetü'l-arz, duhân, Ye'cûc ve Me'cûc konusu Kur'an'da zikredilmektedir (yk. bk.). Mehdî, deccâl ve nüzûl-i İsâ inançları ise sadece Hz. Peygamber'e atfedilen rivayetlere dayanır.

"Yer hayvanı" anlamına gelen dâbbetü'l-arzla ilgili âyetlerde belirtildiğine göre ilâhî hüküm gerçekleşince yerden bir dâbbe (hareket eden varlık) çıkarılacak ve insanların Allah'ın âyetlerine inanmadıklarını söyleyecektir (en-Neml 27/82). Mahiyeti konusunda herhangi bir bilgi bulunmadığından dâbbetü'l-arzın çıkacağına inanmakla yetinmek bu konudaki en isabetli tutumdur (Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil, s. 412-415). Hadislerde kıyamet alâmetleri arasında geçen, Hz. İsâ'nın nüzûlü ve ölümünden sonra çıkacağına inanılan dâbbetü'l-arzın ilgili âyetlere bakılırsa kıyametin kopma sürecinde gerçekleşeceği ihtimali akla gelmektedir.

Kur'an'da bildirildiğine göre kıyamet gününde insanları bürüyen ve elem veren bir duman yukarıdan aşağıya doğru inecek, insanlar iman ettiklerini söyleyerek Allah'tan bu azabı kaldırmasını isteyeceklerdir (ed-Duhân 44/10-12). Müfessirlerin bir kısmı, bunu Resûl-i Ekrem zamanında Mekke'de vuku bulmuş bir hadise olarak kabul ederken bir kısmına göre de kıyametin kopmasından önce veya kopma sürecinde gerçekleşecek bir alâmettir (meselâ bk. İbn Kesîr, I, 173; ayrıca bk. DUHÂN).

"Tutuşup yanmak" (veya "tuzlu olmak") anlamındaki "ecc" kökünden türeyen Ye'cûc ve Me'cûc hakkında Kur'an'da verilen bilgi oldukça azdır: "Ye'cûc ve Me'cûc'ün önündeki engeller kaldırılıp her tepeden indikleri ve gerçek vaad (kıyamet) yaklaştığı zaman inkârcıların gözleri donup kalacaktır" (el-Enbiyâ 21/96-97). Ye'cûc ve Me'cûc olayının gerçekleştiğini, bunların

İslâm ülkelerini işgal eden Moğollar olduğunu yahut da I ve II. Dünya savaşlarından ibaret bulunduğunu ileri sürenlerin yanı sıra bu olayın henüz gerçekleşmediğini ve Hz. İsâ'nın nüzûlünden sonra meydana geleceğini savunanlar da mevcuttur (a.g.e., I, 152-153; Abdülkerîm Âl-i Şemseddin, II, 292-293).

Hız. Peygamber'e atfedilen rivayetlerden hareketle kıyametin büyük alâmetleri arasında zikredilen hârikulâde olaylara dair benimsenen inançlara göre âhir zamanda deccâl adı verilen ilginç bir insan ortaya çıkacak, ulûhiyyet niteliklerine benzer özelliklere sahip olup ilâhlık iddiasında bulunacak ve büyük bir fitne koparak insanları hak yoldan saptıracaktır (Buhârî, "Fiten", 26-27; Müslim, "Fiten", 100-110; Nevevî, XVIII, 58). Deccâlin ardından Sünnîler'e göre asıl adı Muhammed b. Abdullah, Şîîler'e göre ise Muhammed b. Hasan olan ve Ehl-i beyt soyundan gelen mehdî zuhur ederek deccâli öldürdükten sonra İslâm dinini kısa sürede yapıp yeryüzünde hâkim kılacak ve bütün kötülükleri ortadan kaldırıp adaleti tesis edecektir (İbn Kesîr, I, 24-32). Mehdînin zuhurunun ardından Hz. İsâ âdil bir hakem ve yönetici olarak gökten inecek, haçı kırıp domuzu öldürecek, vergiler koyup zenginlik sağlayacak, mehdînin arkasında namaz kılip ona yardım edecek (İbn Mâce, "Fiten", 33; İbn Kesîr, I, 52, 145-146), aynı dönemde ortaya çıkarak yeryüzünü fesada boğacak olan Ye'cûc ve Me'cûc onun yapacağı dua sayesinde Allah tarafından bir anda helâk edilecektir (Hamûd b. Abdullah et-Tüveycirî, III, 174).

Kâinatta hüküm süren kozmolojik düzenin bozulmaya başladığının bir işareti olarak kıyametin kopmasından önce vuku bulacak kozmik olayların başında ayın yarılması ve güneşin batıdan doğması gelir. Kur'an'da kıyametin yaklaştığını ve ayın yarıldığını ifade eden beyan, bazı âlimlere göre kıyametin kopmaya başlamasından hemen önceki durumu tasvir eder (Ebû Abdullah el-Halîmî, I, 430). Hız. Peygamber, rabbinin bazı alâmetleri geldiği ve bu andan itibaren iman etmenin kimseye fayda vermediği güne dikkat çekilen âyette (el-En'âm 6/158) güneşin batıdan doğmasının kastedildiğini açıklamıştır (İbn Kesîr, I, 164-170). Hadislerde sözü edilen büyük yer çöküntüleri, insanların doğudan batıya sevkedecek ateşin yerden çıkması, yıldırım ve yağmurların olağan üstü bir yoğunlukta çoğalması ve insanları öldüren bir rüzgârın oluşması

gibi kozmik olayları başka galaksiler bir yana yerküresinin de dahil bulunduğu samanyoluna bağlı güneş sisteminde meydana gelecek büyük değişiklik ve oluşumların yansımaları olarak görmek mümkündür. Kıyamet alâmetlerinin hangi sıraya göre vuku bulacağı meselesi de tartışılmış ve bunun için farklı sıralamalar yapılmıştır (a.g.e., I, 164, 171; Berzencî, s. 180-182; Seffârî'nî, *Ehvâlü'l-kıyâme*, s. 106; M. Selâme Cebr, s. 96-98).

Hadislerde dinî yozlaşmayı ve ahlâkî bozuluşu haber veren olayların kâinatın kozmik düzeninin yıkılışına işaret eden belirtiler olmaktan çok ferdi ve toplumu yok oluşturan birer alâmet olduğunu kabul etmek daha isabetli bir hüküm olmalıdır. Resûl-i Ekrem'e atfedilen rivayetlere dayanarak kıyamet alâmetleri arasında zikredilen ve Kur'an'da hakların da bilgi bulunmayan deccâlin çıkışı, mehdînin zuhuru ve Hz. İsâ'nın gökten inişine dair inançlara gelince, Selefiyye dışındaki Sünnîler'in de kabul ettiği epistemolojik anlayışa göre İslâm akaidi açısından bunlara inanma mecburiyeti yoktur. Zira bunlar Kur'an'la sabit olmadığı gibi mütevâtir hadislerle de teyit edilmiş değildir. Her şeyden önce nüzûl-i İsâ inancına dayanak teşkil eden rivayetlerdeki bilgiler Hz. İsâ'nın tabii bir şekilde öldürüldüğünü bildiren âyetlerle çelişmekte (Âl-i İmrân 3/55; el-Mâide 5/117), ayrıca Resûl-i Ekrem'in ardından peygamber gelmeyeceği ve her insanın belli bir süre yaşadktan sonra öleceği gerçeğine aykırı düşmektedir. Nüzûl-i İsâ'nın hristiyanlara ait bir inanç olduğunu dikkate alarak Kur'an'la uyuşmayan bu tür âhâd rivayetlerin tedvin döneminde hristiyanlardan İslâm akaidine intikal etmiş olabileceği ihtimalini de göz ardı etmemek gerekir (bk. İSÂ). Deccâl inancı konusundaki son araştırmaların ortaya koyduğuna göre bu rivayetlerde çelişkili bilgiler vardır (Reşîd Rızâ, IX, 450-466), sahih olanların ise deccâlin ulûhiyyet niteliklerine sahip hârikulâde bir insan değil kötülüğü temsil eden bir tip olduğu tarzında yorumlanması gerekir (bk. DECCÂL).

Buhârî ve Müslim gibi hadis âlimleri eserlerinde mehdî hakkındaki rivayetlere yer vermemişlerdir. Mehdînin zuhuruna ilişkin Tirmizî ve Ebû Dâvûd rivayetlerini nakleden râvilerin güvenilir olmadığı cerh ve ta'dîl âlimlerince belirtilmiştir (Mustafa M. et-Tayr, LII/9 [1980], s. 1644). Ayrıca mehdînin insanların hidayete ermesini sağlayacak hârikulâde bir güce sahip

kılınması, peygamberlerin bile tâbi olduğu sünnetullahı ortadan kaldıran bir anlayıştır (Reşîd Rızâ, IX, 459-460, 501-504). Mehdî inancının oluşmasında Ehl-i beyt'e mensup imamlara yapılan eziyetlerin ve müslümanlar arasında meydana gelen üzücü olayların etkisinin bulunduğu kabul edilmektedir. Bu inancın ilk defa Şîa'da görülmesi bunun bir delili sayılmalıdır. Ayrıca bazı rivayetlere dayandırılan deccâl, mehdî ve nüzûl-i İsa gibi hârikulâde olayların Kur'an'ın kesin açıklamasına göre kıyametin ansızın vuku bulacak olması gerçeğiyle bağdaşmadığını söylemek gerekir.

Kıyamet alâmetlerini konu edinen eserlerin bazıları şunlardır: Şemsüleimme el-Halvânî, *Şifâtü eşrâti's-sâ'a*; Abdurrahman es-Sehâvî, *el-Kanâ'a fî mâ yahsünü'l-iḥâta bihi min eşrâti's-sâ'a* (Riyad 1987); Sehâvî, *el-Kanâ'a fî mâ temessü ileyhi'l-hâce min eşrâti's-sâ'a* (Keşfü'z-zunûn, II, 1079, 1356, 1392); Ebû Amr ed-Dânî, *es-Sünenü'l-vâride fi'l-fiten ve ğavâ'ilihâ ve's-sâ'a ve eşrâtiḥâ* (Riyad 1995); Muhammed Hicâzî el-Kalkaşendî, *Sevâ'ü's-sırât fi beyâni'l-eşrât* (İzâhu'l-meknûn, I, 52; II, 29); Muhammed el-Berzencî, *el-İşâ'a li-eşrâti's-sâ'a* (Beyrut, ts.); Seffârîni, *Min 'alâmâti'l-kıyâmeti'l-kübrâ el-Mesîḥ ve eşrâti's-sâ'a* (Beyrut 1407); Mahmûd Atıyye Muhammed Ali, *Fekâd câ'e eşrâfuhâ* (Demmâm 1996); Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil, *Eşrâti's-sâ'a* (Demmâm 1995); Hammûd b. Abdullah et-Tüveycîrî, *İḥâfû'l-cemâ'a bimâ câ'e fi'l-fiten ve'l-melâḥim ve eşrâti's-sâ'a* (Riyad 1993); Mustafa Ebû'n-Nasr eş-Şiblî, *Şaḥîḥu eşrâti's-sâ'a* (Cidde 1994); Siddık Hasan Han, *el-İzâ'a limâ kâne vemâ yekûnû beyne yedeyi's-sâ'a* (Kahire 1379); Mustafa el-Adevî, *eş-Şaḥîḥu'l-müşned min eḥâdişi'l-fiten ve'l-melâḥim ve eşrâti's-sâ'a* (Riyad 1991).

BİBLİYOGRAFYA :

M. F. Abdülbâki, *el-Mu'cem*, "sâ'at" md.; Bu-hârî, "İmân", 37, "Tefsîr", 2/6, "Menâkıb", 51, "Fiten", 4-5, 22-25, 26-27, "İtk", 8, "İlim", 21, "Talâk", 25, "Cihâd", 95, "Nikâḥ", 110, "Rikâk", 39; Müslim, "İlim", 8-10, "Fiten", 100-110, 132-135; İbn Mâce, "Fiten", 25-36; Tirmizî, "Fiten", 35, 42-43; Ebû Abdullah İbn Mende, *Kitâbü'l-İmân* (nşr. Ali b. Muhammed el-Fükayhî), Beyrut 1406/1985, II, 911; Ebû Abdullah el-Halîmî, *el-Minhâc fi şu'abi'l-imân* (nşr. Hilmi M. Fûde), Beyrut 1399/1979, I, 341-342, 430; Nevevî, *Şerḥu Müslim*, XVIII, 58; İbn Kesîr, *en-Nihâye* (Abye), I, 21, 24-32, 52, 145-146, 152-153, 164-171, 173, 178-179; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1079, 1356, 1392; Berzencî, *el-İşâ'a li-eşrâti's-sâ'a*, Kahire 1393 → Beyrut, ts. (Dârü'l-

kütübi'l-ilmîyye), s. 3-27, 70-75, 87, 90, 91, 112, 122-123, 143, 144, 152, 156, 160, 177, 180-182, 189-190; Seffârîni, *Ehvâlü'l-kıyâme ve 'alâmâtühe'l-kübrâ*, Beyrut 1406/1986, s. 106; a.mlf., *Levâmi 'u'l-envâri'l-behiyye*, Beyrut, ts. (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), II, 65, 142; *İzâhu'l-meknûn*, I, 52, 86; II, 29; Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-menâr*, VIII, 211; IX, 450-466, 501-504; M. Ahmed Abdülkâdir, *'Akidetü'l-ba's ve'l-âhire fi'l-fikri'l-İslâmî*, İskenderiye 1986, s. 50-56; M. Selâme Cebr, *Eşrâti's-sâ'a ve eşrâruhâ*, Kahire 1413/1993, s. 13-14, 20-23, 25-30, 65-70, 92-99, 101-107; Hammûd b. Abdullah et-Tüveycîrî, *İḥâfû'l-cemâ'a bimâ câ'e fi'l-fiten ve'l-melâḥim ve eşrâti's-sâ'a*, Riyad 1414, II, 78, 292-293, 374-375; III, 12-13, 137-138, 172-188, 237-241; Abdülkerîm Âl-i Şemseddin, *el-'Aklü'l-İslâmî*, Beyrut 1414/1994, II, 292-293; Yûsuf b. Abdullah el-Vâbil, *Eşrâti's-sâ'a*, Riyad 1415/1995, s. 41-42, 57, 73-74, 77-176, 179-235, 239, 245-265, 315, 318, 378-392, 407-415; Mübârek el-Berrâk, *eş-Zâ'if ve'l-mevzû' min aḥbârî'l-fiten ve'l-melâḥim ve eşrâti's-sâ'a*, Kahire 1416/1996, s. 38-39, 54, 58, 62-65; Mustafa M. et-Tayr, "el-Mehdî ve'l-Ḥumeynî fi nazarî'l-İslâm", *ME*, LII/9, Kahire 1980, s. 1644.



YUSUF ŞEVKİ YAVUZ

KIYAS

(القياس)

Bilinenden hareketle bilinmeye ulaşmayı ifade eden mantık, fıkıh ve dil bilimi terimi.

Sözlükte kıyâs "ölçme, takdir ve eşitlik" anlamlarına gelir. Mütercim Âsım Efendi, kıyasın "bir nesneyi misali olan nesneye takdir edip uydurmak" mânasına geldiğini söyler (*Kâmus Tercümesi*, II, 997). Terim olarak dilde, mantık ve fıkıhta sözlükteki asıl mânasıyla irtibatlı olmakla birlikte farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Sarf ve nahivde tümevarım yoluyla elde edilen ölçüye kıyas denilirken (nahvî kıyas) mantıkta doğruluğu teslim edilen en az iki önermeden (öncül, mukaddime) zorunlu olarak üçüncü bir önermeye ulaşır akıl yürütme şeklini belirtir (aklî veya burhanî kıyas). Fıkıhta kıyas, mantıkta kullanıldığı anlamın yanında esas olarak bir akıl yürütme biçimi olan temsili (analoji) ifade eder (şer'î veya fikhî kıyas; bk. Tehânevî, *Keşşâf*, III, 525, 530).

İnsan zihninin işleyişinin en temel formlarından biri olan kıyas, benzetme esasına dayalı algılama ve bilinenden hareketle bilinmeyen kavrama işinin formal hale getirilerek insanı bu anlamdaki akıl yürütmelerinde hatadan korumak için Aristo tarafından sistemleştirilmiştir. İslâm kültüründe önceleri formal olarak kullanılmayan kıyas Aristo'nun eserlerinin tercümelerinden istifade edilip formelleştiril-

rilmiş ve daha teknik bir hale getirilmiş, özellikle dil biliminde ve fıkıhta kullanılan istidlâlde sınırlı da olsa Grek düşüncesinden faydalanılmakla birlikte bu düşüncenin içermediği yeni bir şekil ve muhteva kazanmıştır.

Bilgi kavram (tasavvur) veya bir yargıdır (tasdik). Bir kavramı açıklayan söze (el-kavlü's-sârih) tanım (had) veya betim (resim) denildiği gibi bir yargıya ulaştırır kanıta da (hüccet) tümdengelim (kıyas) yahut tümevarım (istikrâ) denilmektedir (İbn Sînâ, *el-İşârât*, s. 2-3).

Her kanıtlama işleminde olduğu gibi kıyasın da bir biçimi (sûret) ve içeriği (madde) vardır. Dolayısıyla kıyasla ilgili bir inceleme biçim veya içerik bakımından olacaktır. Bir bakıma kıyastan ibaret olan biçimi incelemek içeriğini incelemekten önce gelir. Çünkü onun türlere ayrılması içeriği açısından dır. Kıyasın biçimi değişmez, fakat içeriği değişebilir (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 3-5, 53; İbn Bâcce, s. 187; İbn Rüşd, *Telḥîs*, s. 250).

Biçimi açısından kıyas önermelerden (kavil) yapılan bir işlemdir ki (telif) bu işleme giren önermeler kabul edilince zorunlu olarak işlemde başka bir önerme ortaya çıkar. Bu işlemin kendisi kıyasın biçimidir ve işleme girenlerle onlardan elde edilen arasındaki zorunluluk içerikten değil işlemin kendi tabiatından kaynaklanır. Biçim içerikten tamamen ayrı olduğu için kıyas işlemini sembollerle yapmak mümkündür (Aristoteles, I, 142; İbn Zûr'a, s. 108; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 54, 57, 65; İbn Rüşd, *Telḥîs*, s. 500).

Kıyas şekil bakımından ikiye ayrılır. 1. İktiranlı kıyas. Şu alt bölümlerden oluşur: a) Yalnızca yüklemli önermelerden yapılan iktiranlı kıyaslar. b) Yüklemli ve şartlı önermelerin karışımından yapılan iktiranlı kıyaslar. c) Salt şartlı önermelerden yapılan iktiranlı kıyaslar. Bu da yalnızca birleşik şartlı önermelerden yapılan iktiranlı kıyaslar, sadece ayrık şartlı önermelerden yapılan iktiranlı kıyaslar, birleşik ve ayrık şartlı önermelerin karışımından yapılan iktiranlı kıyaslar olmak üzere üçe ayrılır. 2. İstisnâlı kıyas. Birleşik şartlı öncülle yapılan istisnâlı kıyaslar ve ayrık şartlı öncülle yapılan istisnâlı kıyaslar diye ikiye ayrılır (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 231, 389; *en-Necât*, s. 83-90; *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 105-106; *el-İşârât*, s. 48; *el-Mucez*, s. 158-159; Esîrüddin Ebherî, s. 78-80; İsa b. Muhammed b. Abdullah el-İcî es-Safevî, s. 202).

İktiranlı Kıyas. Bir kıyas işleminde işlemin sonucu öncüllerde güç halinde (bil-

kuvve) ihtiva edilmişse buna iktiranlı kıyas denir. Bir iktiranlı kıyas iki öncül (mukaddime) ve üç deyimden (had) oluşur. İki öncülle yapılan bir işlemden zorunlu bir sonucun çıkabilmesi için görevi iki öncülü birbirine yaklaştırmak olan (iktiran) ve her iki öncüde geçen orta / ortak bir deyim (el-haddü'l-ıvsa, el-haddü'l-müşterek) bulunması gerekir. Önermeler (kazıyye) kıyas işlemine girince öncül özne (mevzû') ve yüklem (mahmûl) deyim adını almaktadır. Sonucun yüklemine içeren öncüle büyük öncül (kübrâ), sonucun yüklemine büyük deyim (ekber), sonucun öznesini içeren önermeye küçük öncül (suğrâ), sonucun öznesine küçük deyim (asgar) adı verilir. Bu sebeple orta deyim öncüllerde bulunduğu konuma iktiranlı kıyasların şekli denir. Orta deyim öncüller de zorunlu olarak dört konumda bulunduğu için iktiranlı kıyasın dört şekli vardır. Orta deyim büyük öncüde özne, küçük öncüde yüklem ise buna birinci şekil, her ikisinde yüklem ise ikinci şekil, her ikisinde özne ise üçüncü şekil, büyük öncüde yüklem, küçük öncüde özne ise dördüncü şekil adını almaktadır. Bu dört şekilden herhangi birinde iki öncülle yapılan iktirana işlem (darb), işlemlerden zorunlu olarak bir sonuç verene ise kıyas denir. Bu işlemle ulaşılabilecek olana sorun (matlûb), ulaşılabilecek olana sonuç (netice) adı verilir (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 54, 451; *en-Necât*, s. 52-53).

Hangi şekil içinde olursa olsun iki öncülün nitelik (olumlu -olumsuz), nicelik (tümel-tikel) ve kiplik (olabilir-zaruri) açılarından altı değişik tarzda bulunabileceği göz önüne alındığında iki önermenin bu değişkenlere göre bir şekil içinde kurulabilecek işlem sayısı iki üzeri altı (2^6), bu da altmış dört (64) olacaktır. İktiranlı kıyasın dört şekli söz konusu olduğu için iki öncül toplam $4 \times 64 = 256$ işlem tarzına girebilecektir. Ancak bir kısmı sonuç vermeyip bir kısmı da bir kısmını indirgeniği için dördü birinci, dördü ikinci, altısı üçüncü, beşi dördüncü şekilden olmak üzere toplam on dokuz işlem yapılabilmektedir. Kısaca her şekildeki işlemler şunlardır:

Birinci şeklin sonuç vermesi için büyük öncül tümel, küçük öncül olumlu olmalıdır. Birinci işlem: Her A, B'dir ve her C, A'dır. Öyle ise her C, B'dir. İkinci işlem: Her A, B'dir ve bazı C, A'dır. Öyle ise bazı C, B'dir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her C, A'dır. Öyle ise hiçbir C, B değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı C, A'dır. Öyle ise bazı C, B'dir.

İkinci şeklin sonuç vermesi için iki öncüden birinin olumsuz ve büyük öncülün tümel olması gerekir. Birinci işlem: Her A, B'dir ve hiçbir C, B değildir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. İkinci işlem: Her A, B'dir ve bazı C, B değildir. Öyle ise bazı C, A değildir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her C, B'dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı C, B'dir. Öyle ise bazı C, A değildir.

Üçüncü şeklin sonuç vermesi için küçük öncül olumlu ve iki öncüden biri tümel olmalıdır. Sonuç daima tikel olur. Birinci işlem: Her A, B'dir ve her A, C'dir. Öyle ise bazı C, B'dir. İkinci işlem: Her A, B'dir ve bazı A, C'dir. Öyle ise bazı C, B'dir. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her A, C'dir. Öyle ise bazı C, B değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı A, C'dir. Öyle ise bazı C, B değildir. Beşinci işlem: Bazı A, B'dir ve her A, C'dir. Öyle ise bazı C, B'dir. Altıncı işlem: Bazı A, B değildir ve her A, C'dir. Öyle ise bazı C, B değildir (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 108-119; *el-İşârât*, s. 49-55; İbn Rüşd, *Telhîş*, s. 158 vd.).

Dördüncü şeklin sonuç vermesi için işlemde tikel olumsuz öncül olmayacak ve küçük öncül tikel olumlu iken büyük öncül tümel olumsuz olacak. Birinci işlem: Her A, B'dir ve her B, C'dir. Öyle ise bazı C, A'dır. Her gülen insandır, her insan canlıdır. Öyle ise bazı canlı güler. İkinci işlem: Bazı A, B'dir ve her B, C'dir. Öyle ise bazı C, A'dır. Bazı canlı insandır ve her insan güler. Öyle ise bazı canlı güler. Üçüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve her B, C'dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Hiçbir taş insan değildir ve her insan canlıdır. Öyle ise hiçbir canlı taş değildir. Dördüncü işlem: Hiçbir A, B değildir ve bazı B, C'dir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Hiçbir taş insan değildir. Bazı insan mühendistir. Öyle ise hiçbir mühendis taş değildir. Beşinci işlem: Her A, B'dir ve hiçbir B, C değildir. Öyle ise hiçbir C, A değildir. Her bilen insandır. Hiçbir insan taş değildir. Öyle ise hiçbir taş bilen değildir (Atay, XVI [1970], s. 58-66; Platti, sy. 18 [1988], s. 177-178).

Yukarıda açıklanan, dört şekli ve on dokuz işlemi verilen iktiranlı kıyas yalnızca yüklemli öncüllerden oluşmaktadır. Öte yandan her kitapta dördüncü şeklin örnekleri bulunmadığı için sembollerle birlikte örnekler de verilmiştir. Bir diğer husus da Türkçe'de büyük öncülün önce, küçük öncülün sonra gelmesidir. Arapça'da durum bunun tersidir. Bilindiği kadarıyla şartlı öncüllerle yapılan iktiranlı kıyasların şekil ve işlemleri bütün yönleriyle

en geniş biçimde ele alan ilk mantıkçı İbn Sînâ'dır (*eş-Şifâ*, s. 295-356). İbn Sînâ bu konularla ilgili, sözde Fârâbî'ye nisbet edilen eksik ve yanlışlarla dolu bir kitabın kendisine ulaştığını ve onun en temel konularda bile ne kadar eksik olduğunu söyledikten sonra kendisinin kıyasın bu konusu üzerinde on sekiz yıla yakın bir süre çalıştığını belirtir (*a.g.e.*, s. 356-357). Öyle anlaşıyor ki bu eksik ve karışık metin onu bu konuyu bütün yönleriyle incelemeye sevk etmiş, böylece konuyu belki ilk ele alan filozof olmamakla birlikte kendisinin büyük bir mantıkçı olmasını sağlamıştır. İbn Sînâ, mantıkla ilgili hemen her kitabında iktiranlı kıyasların bu çeşidine kısaca değinir ve şartlı öncülün ön birleşeninin (mukaddem) yüklemli öncüdeki özne, art birleşeninin ise (tâli) yüklem gibi ele alınması gerektiğini söyler. Ona göre mantıkçıların hepsi yalnızca yüklemli öncüllerle yapılan iktiranlı kıyaslarla ilgilenmişlerdir (*en-Necât*, s. 83-90; *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 105-106; *el-İşârât*, s. 48, 56; *el-Mucez*, s. 159). İbn Sînâ'dan sonraki İslâm mantıkçıları çok az da olsa kitaplarında iktiranlı kıyasın bu çeşidine yer vermişlerdir (Esirüddin Ebherî, s. 78-80; İsa b. Muhammed el-İcî es-Safevî, s. 202).

İktiranlı kıyasın işlemleri hesaplanırken nitelik ve nicelikte birlikte öncüllerin kipleri de göz önüne alınmıştır. Ancak Aristo'dan bu yana İbn Zür'a, İbn Sînâ, İbn Rüşd gibi mantıkçılar kipli kıyasları "el-kıyâsâtü'l-muhtelile", "ed-durûbü'l-kıyâsiyye zevâtü'l-cihet" gibi başlıklar altında ayrı ayrı incelerler. Fârâbî, her iki kıyas kitabında da kipli kıyaslara hiç yer vermezken yine ilk defa İbn Sînâ, *el-İşârât*'ta (s. 49-55) yüklemli öncüllerden oluşan iktirânî kipli kıyasları birlikte ele alır. Kıyasın işlemlerinin (darb) hesaplanması konusunda da İbn Zür'a gibi bazı istisnalar dışında mantık kitaplarında bir işlem yapıldığı görülmez; yalnız İbn Rüşd darbaların hesaplanması konusunda öncüllerin nicelik, nitelik ve kiplik durumlarının göz önüne alınması gerektiğini söyler (İbn Rüşd, *Telhîş*, s. 143).

Aristo'dan itibaren mantıkçılar iktiranlı kıyasın birinci şeklini en mükemmel şekil olarak kabul ederler. Çünkü bu şeklin işlemlerinin sonucunu anlamak kolay ve zihnin tabiatına uygundur. Dolayısıyla herhangi bir ara işlem yapmaya gerek yoktur. Ayrıca ikinci, üçüncü ve dördüncü şekillerin işlemleri döndürme (aks), yerine koyma (iftiraz) ve olmayana ergi (hulf) yoluyla birinci şeklin dört işleminden birine indirgenerek sonuç verdikleri kanıt-

landığından zihin için en açık ve tabii olan kıyas birinci şeklin dört işlemi olarak kabul edilmektedir. Tabii olmamakla birlikte bilimde ikinci ve üçüncü şekle de ihtiyaç vardır. Bunların biçimleri tabii olmasa da öncülleri tabiidir. Bu iki şeklin öncülleri tabii hali bozularak biçimleri tabii hale dönüştürülür (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 108, 119-120, 185-186; *el-İşârât*, s. 54-55; İbn Rüşd, *Telhîş*, s. 158).

İktiranlı kıyasın şekilleri arasında üzerinde en çok tartışılanı dördüncü şekildir. Mantığın kurucusu Aristo dördüncü şekilden hiç söz etmez. Her ne kadar Aristo bunu anmasa da sûrî bir mantık bu şekli kabule zorlar (Blanché, s. 77-78). Nitekim bu durumu İbn Sînâ da itiraf eder. Dördüncü şeklin zorunlu olarak ortaya çıkışından ilk söz eden de İbn Sînâ'dır. Ona göre Câlînûs (Galen) bu şekli başka bir biçimde ele almıştır. Tabii olmayıp akıl yürütmenin tabiatına uygun gelmediğinden, ayrıca birinci şeklin tam aksi bir şekil olduğundan mantıktan kaldırılmıştır (*eş-Şifâ*, s. 107; *el-İşârât*, s. 49). İbn Bâcce (*Te'âlîk*, s. 184-185) ve İbn Rüşd de (*Telhîş*, s. 152, 171-173) benzer şeyleri söylerler. İbn Hazm ise burhanın (kıyas) üç şeklinin bulunduğunu, akılda asla dördüncü bir şekle yer olmadığını belirtir (*et-Takrîb*, IV, 228). Bilindiği kadarıyla mantık tarihinde dördüncü şekli ilk defa ciddi olarak ele alan, XII. yüzyıl matematik ve gök bilimcisi Ebü'l-Fütûh İbnü's-Salâh'tır. Bu konuda bir risâle kaleme alan İbnü's-Salâh "Galen'in dördüncü şekli" diye bir makalenin kendisine ulaştığını söylemekle birlikte ona göre Câlînûs *el-Burhân*'ın dokuzuncu makalesinde kesinlikle dördüncü şeklin olmadığını söyler. Câlînûs kıyasların sayımı kitabında da bu şekli zikretmez. Buna rağmen Câlînûs'a nisbet edilen ve son derece bozuk olan bu metin İbnü's-Salâh'ı dördüncü şekli yeniden ele alıp incelemeye zorlamıştır. İbnü's-Salâh bu risâlesinde, aslında dördüncü şeklin ikinci şekil olması gerektiğini ve ikinci ile üçüncü şekilden daha değerli olduğunu ileri sürer (Atay, XVI [1970], s. 46-54). İbnü's-Salâh'tan sonra gelen mantıkçılar hiç değilse dördüncü şeklin varlığını kabul ettiklerine göre onun bu çalışması sonrakileri etkilemiş demektir.

Aristo'nun öğrencilerinden Theophrastos'un da bu konuyla ilgilendiği, fakat bunu bir şekil olarak değil birinci şeklin tabii olmayan beş işlemi olarak birinci şekle eklediği söylenir (Blanché, s. 77-78, 115). Jan Lukasiewicz, Aristocu man-

tığın sûrî olup sûrîci bir mantık olmadığı için dördüncü şeklin yer alamayacağını ileri sürer (*a.g.e.*, s. 82). Her ne kadar Lukasiewicz'in dördüncü şeklin Câlînûs'a ait olmadığını kesinlikle kanıtladığı söylenirse de (*a.g.e.*, s. 169-170) Câlînûs'un gerçek metinleriyle ona nisbet edilen metin arasındaki çelişkiye dikkati çekerek bu şeklin Câlînûs'a ait olmayabileceğini ilk defa ileri süren kişi İbnü's-Salâh'tır.

İstisnâlı Kıyaslar. Her istisnâlı kıyas bir şartlı öncül den ve bu şartlı öncülün bir bölümünün kendisi veya çelişgi olan bir istisnâlı öncül den oluşur. Bu kıyas istisna edilmeyen diğer parçasını veya karşıtını sonuç olarak verir. İktiranlı kıyasların aksine bu kıyasta sonucun kendisi veya karşıtı öncüllerde bilfiil görülür (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 106, 389-390; *en-Necât*, s. 52; *Kitâbü'l-Hidâye*, s. 92; *el-İşârât*, s. 57-58).

Her ne kadar kıyasta onun içeriğine değil biçimine bakılırsa da istisnâlı kıyasların bilimlerde yararlı olabilmesi ve yeni bir bilgi verebilmesi için birleşik şartlı öncülde birleşimin (ittisal ve lüzum) tam, ayrık şartlı önermede ise bölünmenin (infisal) gerçek olması gerekir (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 390-392, 406). Burada sözü edilen tamlik ve gerçeklik iktiranlı kıyaslardaki kipler gibi değerlendirilmektedir. Bu kıyasın işlemleri şöyledir. a) Birleşik şartlı öncüllerden yapılan istisnâlı kıyaslar. Birinci işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat A, B'dir. Öyle ise C, D'dir. İkinci işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat C, D'dir. Öyle ise A, B'dir. Üçüncü işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat A, B değildir. Öyle ise C, D değildir. Dördüncü işlem: Eğer A, B ise C, D'dir. Fakat C, D değildir. Öyle ise A, B değildir.

b) Ayrık şartlı öncüllerden yapılan istisnâlı kıyaslar. Ayrık şartlı öncülün iki veya daha fazla bölümü olabilir. Olumlu veya olumsuz biçimde her hangi bir bölüm yahut bölümler istisna edilirse geriye kalanlar sonuç olarak çıkar. Bu kıyasın yararlı olabilmesi için öncülün bölümlerinin birbirinin karşıtı olmaması gerekir. Bu kıyasın iki işlemi vardır. Birinci işlem: A ya B veya C'dir. Fakat A, B'dir. Öyle ise A, C değildir. İkinci işlem: A ya B veya C'dir. Fakat A, C değildir. Öyle ise A, B'dir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs*, II, 31; İbn Zûr'a, s. 167; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 390-401; *el-İşârât*, s. 57-58; İbn Rüşd, *Telhîş*, s. 234-237).

İstisnâlı kıyaslardaki istisna eklemi "fakat" (lâkin) iktiranlı kıyaslardaki orta deyim gibidir. Her ikisinin görevi iki öncülü birbirine bağlayarak kıyasın yapılmasını

sağlamaktır (Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs*, II, 35; *Kitâbü'l-Kıyâs*'i-ş-şagîr, II, 83).

İbn Rüşd, bu kıyasların bilinmeyen bir şeyi açıklamada tabii olarak kullanılmadığını, dolayısıyla Aristo'nun bunları terkettiğini söylerken (*Telhîş*, s. 234-237) İbn Sînâ, Aristo'nun bu konudaki ayrıntılı çalışmasının kaybedildiğini belirtir (*eş-Şifâ*, s. 397).

Biçimi itibarıyla kıyaslar iktiranlı ve istisnâlıya ayrılmasının yanı sıra bunlardan türetilen kıyaslardan da söz edilir. Meselâ iktiranlı ve istisnâlı kıyasların karışımından yapılan, olmayana ergi yoluyla bir şeyi dolaylı olarak kanıtlamaya çalışan hulfî kıyas bunlardan biridir (Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs*, II, 33-34; *Kitâbü'l-Kıyâs*'i-ş-şagîr, II, 86-87; *Şerhu'l-Kıyâs*, II, 278, 351; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 80-81, 409, 411, 415; *el-İşârât*, s. 58). Yine sadece İbn Sînâ'nın zikrettiği eşitlik kıyası da böyledir. A = B'dir ve B = C'dir, öyle ise A = C'dir. Bu kıyas, "Eşitlik eşiti eşittir" şeklindeki bir öncülü düşmüş olan kıyastır (*el-İşârât*, s. 57). Ayrıca birden çok öncül den oluşan zincirleme kıyastan da (mürekkeb veya mevsul) söz edilebilir. Bu kıyasın biçimi sonucu zorunlu kılmaz; sonucu zorunlu kılan yukarıda görülen kıyaslar basit kıyastır ki buna "müstakim kıyas" da denir. Doğru kıyasta (müstakim) öncüllerden biri kalkınca sonuç çıkmaz. Halbuki zincirleme kıyasta öncüllerden birinin kalkması sonucu etkilemez. Her A, B'dir. Her B, C'dir. Her C, D'dir. Her D, Z'dir. Öyle ise her A, Z'dir. Fârâbî'ye göre bu kıyas üç kıyasın birleşiminden oluşmuş mürekkeb bir kıyastır (Fârâbî, *Şerhu'l-Kıyâs*, II, 305; İbn Sînâ, *en-Necât*, s. 92-93; İbn Rüşd, *Telhîş*, s. 242).

Kıyasın Temeli. Bir kıyas işleminden sonuç alınabilmesi için onun felsefî temelinin tümellik ve olumluluk olması gerekir. Mutlaka öncüllerden biri bilfiil veya bilkuvv olumlu ve yine öncüllerden biri mutlaka tümel olmalıdır (Aristoteles, I, 207; İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 108, 432, 448; *el-İşârât*, s. 51; İbn Rüşd, *Telhîş*, s. 237-238).

Kıyasla ilgili deyimler tam olarak İbn Sînâ'da teşekkül etmiştir. İbn Sînâ'dan sonra yapılan mantık çalışmalarında genellikle onun deyimleri kullanılmıştır. İktiranlı ve istisnâlı kıyas ayrımı ve tanımları da İbn Sînâ'ya aittir. Öncekiler, iktiranlı yerine yalnızca yüklemli önermelerle yapılan kıyaslara yer verdikleri için hamlî veya cezmî, istisnâlı kıyaslar için de şartî veya vazî deyimlerini kullanmışlardır;

yani kıyaslar adlarını işlemde kullanılan önermelerden almıştır (İbn Bâcce, s. 193). Büyük ve küçük deyimler yerine evvel-âhir, âzam (İbn Rüşd, *Telhîş*, s. 152), taraf, reis gibi kelimelere yer vermişlerdir. Hatta bazıları ilk dönemde kıyas için câmia (Kindî, s. 380-381; İbn Hazm, IV, 220), darb için nahiv (İbn Hazm, IV, 229-230) ve netice için redifle (Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs*, II, 19; *Kitâbü'l-Kıyâsi's-sağır*, s. 75) mürâdîfi (İbn Bâcce, s. 182) kullanmıştır.

İçerikleri yönünden kıyaslar beş kısma ayrılır. Kıyasların içeriği kıyastaki öncüllerinin doğruluk değeri ve kıyastan beklenen amaca göre belirlenir. Beş sanat adı altında da toplanan bu kıyaslar kısaca şunlardır: 1. Burhanî kıyas. Doğru öncüllerden yapılan bu kıyasın amacı bilimsel bilgidir. 2. Cedefî kıyas. Doğruluk değeri muhtemel öncüllerden yapılan bu kıyasın amacı kanıtlamaya alıştırmak ve bilime yönlendirmektir. 3. Mugalatî kıyas. Yanlış öncüllerden kurulan bu kıyas insana yanlışlardan korunmayı öğretir. 4. Hatâbî kıyas. Kamuya ilgili bilgilerde toplumu ikna etmeyi amaçlar. 5. Şiirî kıyas. Sanat yoluyla insan duygularını eğitmeyi amaçlar (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 3-5; *el-İşârât*, s. 59; İbn Rüşd, *Telhîş*, s. 138-139).

Bir bakıma kıyasın uygulanış alanları olan bu beş konuda mantığın kurucusu Aristo müstakil kitaplar yazmasına, bunların Arapça çevirileri üzerinde daha da geliştirilerek Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd müstakil çalışmalar yapmasına rağmen İbn Rüşd'den sonra gelen İslâm mantıkçıları -ki bunların hemen hepsi kelâmcıdır- bu konulardan birer cümle ile söz etmişlerdir. Böylece mantığın bilim, sanat, siyaset ve eğitimle ilgili imkân ve amaçlarından mahrum kalmıştır.

Kıyasın önermelerden, önermelerin kavramlardan oluştuğu düşünülürse mantığın kavramlar ve önermeler bölümü kıyasa bir giriş ve hazırlık mahiyetinde olmaktadır. Sözü geçen beş sanatta da kıyasın uygulama alanları bulununca -çünkü bu beş sanatın hepsinde kıyasın sûreti aynı kalırken maddeleri değişmektedir- klasik mantığın temelde bir kıyas öğretisi olduğu söylenebilir. Bu kıyas öğretisinin esas amacı da burhandır, başka bir deyişle bilimsel bilgidir.

Kıyasa Dair Çalışmalar. Altı bölümlük *Organon* adlı kitabıyla Aristo mantık bilimini kurmuştur. Aristo, "syllogismos" dediği kıyası "Prior Analytics" adını verdi-

ği. *Organon*'un üçüncü bölümünde inceler. Arapça'ya *el-Analûtika'l-ûla*, *el-'Aks mine'r-re's* (Kindî, s. 367) ve *Kitâbü't-Taḥlîl* (İbn Sînâ, *eş-Şifâ*, s. 8-9) adlarıyla çevrilmiştir. Bu kitabın Arapça ilk çevirisini özet olarak İbnü'l-Mukaffa' yapmıştır (Tahran 1978). Eseri ayrıca Yahyâ b. Bitrîk tercüme etmişse de günümüze kadar gelen çevirisi Theodoros'a ait olup bunun iki nüshası zamanımıza ulaşmıştır (Paris Bibliothèque Nationale, nr. 2346; TSMK, III. Ahmed, nr. 3362). Birinci nüshayı Abdurrahman Bedevî neşretmiştir. Bu kitap üzerine yapılan tek ve eksik şerh (II. makale) Fârâbî'ye aittir. İbn Rüşd kıyasla ilgili telhisinde bu şerhe atıfta bulunur (Lameer, s. 7-11). Kindî, Aristo'nun kitaplarını sayarken kıyas ve şekilleri hakkında çok kısa açıklamalar yapar (*Kemmiyyetü Kütübî*, s. 380-381).

Fârâbî'nin kıyasla ilgili olarak biri giriş, diğeri kelâmcılar için yazılmış iki kıyas kitabı vardır. İbn Bâcce, Fârâbî'nin bu metinleri ilmi bir yöntemle yazmadığını söylemekle birlikte (*Te'âlîk*, s. 180, 184) bunlar üzerine ta'likat çalışmaları yapmıştır. Fârâbî mantık okuluna mensup olan İbn Zür'a, müfessirlerin İskenderiye kütüphanelerinde kırktan fazla *Kitâbü't-Taḥlîl* incelediklerini, yalnızca bu kitabın lafzlarının vezicliği ve mânaların açıklığı bakımından Aristo'ya ait olduğuna şehâdet ettiklerini belirtir (*Kitâbü'l-Kıyâs*, s. 101). Yine bir din bilimci olan İbn Hazm da din bilimcileri için yazmış olduğu *et-Takrîb*-de kıyası bütün yönleriyle ele alır.

Kıyas konusunda en geniş incelemeyi *eş-Şifâ*'da İbn Sînâ yaparsa da *el-İşârât* ve *en-Necât* gibi kitaplarında kıyasın uygulama alanlarının bazılarını çok fazla yer vermez. İbn Sînâ'nın kıyasa dair çalışmaları kendisinden sonraki bütün mantıkçıları etkilemiş, onun tanımları, deyimleri ve tasnifleri kullanılmıştır.

Gazzâlî de mantıkla ilgili yazılarında İbn Sînâ'nın kıyas öğretisini aynen tekrarlamıştır. Ayrıca *el-Kıstâsü'l-müstakim* adlı risâlesinde kıyasın bütün çeşitlerini Kur'an'dan çıkarmaya çalışmış, özünü kıyasın oluşturduğu mantığın dinî bir bilim olduğunu ileri sürmüş ve İbn Sînâ'nın deyimlerine karşı yeni deyimler önermiştir. *Esâsü'l-kıyâs* adlı kitabında ise fıkıhçıların kullandığı kıyası çözümleyerek yeterliliğini göstermiş, bir başka açıdan kıyasın dine yeni bir şey eklemeyi açıklamıştır (Durusoy, XIII/3-4 [2000], s. 310 vd.). Gazzâlî'den sonra ise kıyasın maddesi bütününü ihmal edilmiş ve tamamen sûretiyle ilgilendirilmiştir.

Kıyas Eleştirileri. Kıyasa yönelik eleştiriler genel olarak mantık eleştirileri içinde önemli bir yer tutar (bk. MANTIK). İslâm kültür tarihinde özellikle dil bilimi uzmanları başından beri mantık kıyas karşısında mesafeli bir tavır almışlar; İbn Salâh eş-Şehrezûrî, İbn Teymiyye ve Sü-yûtî gibi âlimler kıyasın dayandığı tanım teorisini yanıltıcı olarak görürken mantık kıyasın tamamen formel olmasından dolayı insanın bilgisini arttırmadığı gerekçesiyle sağlam bir yöntem oluşturmadığını söylemişlerdir.

Kıyasa karşı en ciddi eleştiri Yeniçağ'ın bilim anlayışı ile birlikte Batı'da yapılmıştır. Bu eleştiri yapanlar arasında Francis Bacon, René Descartes, John Stuart Mill sayılabilir. Eleştiriler kıyasın birinci şekli bilim için yeterli değildir, onun uygulamayı kümeler ilişkisini geçmez, kesişen, dışlayan, olumsuzlayan sınıf ilişkilerini içine almaz, uygulama imkânı az, orta deyim ârızî bir ölçüdür gibi noktalardan (Blanché, s. 62-79). Descartes gerçeği aramada sürürlüğü yeterli bulmaz. Ona göre mantığı hakikati aramada değil hakikati sunmada kullanmak gerekir (*a.g.e.*, s. 239-242). Bacon ve Mill ise bilimde kıyasın yetersiz olduğunu ve tümevarımın kullanılması gerektiğini söylerler. Ancak Yeniçağ'ın eleştirdiği mantık ve kıyas, salt Aristo mantığı ve kıyası değil onun Ortaçağ hristiyan teolojisinde almış olduğu görünüme yöneliktir (Özlem, s. 318-319). İzmirli İsmail Hakkı kıyasın keşf, ihticâc ve izah gibi üç temel işlevi olduğunu belirterek eleştirilere karşı cevap vermeye çalışır (*Felsefe Dersleri*, s. 289-301). Bütün bu eleştirilere rağmen klasik mantık ve kıyas kendi konumunu hâlâ korumaktadır. Ayrıca sembolik mantık çalışmalarıyla da bağımsızlığını kazanmış, tamamen sürüleşerek bütün bilimlere için genel bir yöntem olmaya başlamıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, Beyrut 1998, III, 525, 530; *Kâmus Tercümesi*, II, 997; Aristoteles [Aristo], *Kitâbü't-Taḥlîlâtü'l-ûla* (Mantıku Aristo içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî), Küveyt 1980, I, 136-316; İbnü'l-Mukaffa', *el-Mantık* (İbn Bihriz, *Hudûdü'l-mantık* içinde, nşr. M. Taki Dânişpejûh), Tahran 1357 hş., s. 63-93; Kindî, *Kemmiyyetü kütübî Aristotâlis ve mâ yuhtâcu ileyh fi tahşîli'l-felsefe* (Kindî, *Resâ'il* içinde), s. 365-370, 380-381; Fârâbî, *Kitâbü'l-Kıyâs* (*el-Mantık 'inde'l-Fârâbî* içinde, nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1986, II, 11-64; a.mlf., *Kitâbü'l-Kıyâsi's-sağır* (a.e. içinde), II, 65-93; a.mlf., *Kitâbü't-Taḥlîl* (a.e. içinde), II, 95-129; a.mlf., *Şerhu'l-Kıyâs* (*el-Mantıkıyyât li'l-Fârâbî* içinde, nşr. M. Taki Dânişpejûh), Kum 1409, II, 263-553; İbn Zür'a, *Kitâbü'l-Kıyâs li-Aristotâlis el-Hakim* (Man-

tıku İbn Zûr'a içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî – Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 91-200; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık* (4), s. 3-9, 52-53, 54, 57, 65, 80-81, 106-129, 185-186, 231, 295-357, 389-401, 406, 409, 411, 415, 432, 448, 451; a.mlf., *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpe-jûh), Tahran 1364 hş./1985, s. 51-112; a.mlf., *Kitâbü'l-Hidâye* (nşr. Muhammed Abduh), Kahire 1974, s. 91-114; a.mlf., *el-İşârât ve't-ten-bihât* (nşr. Mahmûd Şihâbî), Tahran 1960, s. 2-3, 46-60; a.mlf., *el-Mücezü's-sağır fi'l-mantık* (trc. Ali Durusoy, *MÜİFD* içinde), sy. 13-15 (1997), s. 150-166; İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık* (*Resâ'ilü İbn Hazm* içinde, nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, IV, 218-356; Behmenyâr b. Merzûbân, *Kitâbü't-Taḥşîl* (nşr. Murtazâ Mutahharî), Tahran 1996, s. 106-191; Gazzâlî, *Mi'yârü'l-ilm* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1960, s. 130-160; a.mlf., *Mihakkû'n-naẓar* (nşr. Refîk el-Acem), Beyrut 1994, s. 90-98; a.mlf., *el-Müstasfâ* (nşr. Hamza b. Zühayr Hâfız), Cidde, ts., I, 88-91, 116-133; a.mlf., *el-Kıstâsü'l-müstakim* (nşr. V. Chelhot), Beyrut 1991, s. 47-67; a.mlf., *Esâ-sü'l-kiyâs* (nşr. Fehd b. M. es-Serhân), Riyad 1413/1993; İbn Bâcce, *Te'âlik 'alâ kitâbey el-Kıyâs ve't-tahlîl li'l-Fârâbî* (*Te'âlikü İbn Bâcce 'alâ Mantıki'l-Fârâbî* içinde, nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1994, s. 180-226; İbn Rüşd, *Telḥîşu Kitâbi'l-Kıyâs* (*Telḥîşu Mantıki Aristu* içinde, nşr. Cîrâr Cihâmî), Beyrut 1982, s. 136-361, 500; a.mlf., *Maḳâlât fi'l-mantık ve'l-ilmî't-ṭabî'î* (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Casablanca 1983, s. 97-207; Esîrüddin Ebherî, *İşâgüci: Mantığa Giriş* (trc. Hüseyin Sanoğlu), İstanbul 1998, s. 74-87; İbn Ebû Usaybia, *Uyûnû'l-enbâ*, s. 604-605; Hızır b. Muhammed b. Ali er-Râzî, *Şerhu'l-Ğurre fi'l-mantık* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1983, s. 79-100; İshâ b. Muhammed b. Abdullah el-İcî es-Safevî, *Şerhu'l-Ğurre fi'l-mantık* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1983, s. 195-228; Ali Sedad, *Mizânü'l-ukûl fi'l-mantık ve'l-usûl*, İstanbul 1303, s. 69-97; İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe Dersleri*, İstanbul 1330, s. 176-247, 289-307; Doğan Özlem, *Mantık*, İstanbul 1991, s. 150-180, 318-319; J. Lameer, *Al-Farabi and Aristotelian Syllogistics*, Leiden 1994, s. 7-11; İbrahim Emiroğlu, *Anahatlarıyla Klasik Mantık*, İstanbul 1999, s. 154-225; R. Blanché, *el-Mantık ve tārīḥuh* (trc. Halil Ahmed Halil), Lübnan, ts.; Hüseyin Atay, "Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair", *ACİFD*, XVI (1970), s. 35-66; E. Platti, "L'entretien de la sagesse de Barhebraeus. La traduction arabe", *MIDEO*, sy. 18 (1988), s. 170-180; Ali Durusoy, "Gazali'de Mantık Biliminin Yeri ve Önemi", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, XIII/3-4, Ankara 2000, s. 303-320.



ALİ DURUSOY

□ FIKIH. Fıkıh usulünde kıyas, "hak-kında açık hüküm bulunmayan bir mese-lenin hükmünü, aralarındaki ortak özel-liğe veya benzerliğe dayanarak hükmü açıkça belirtilen meseleye göre belirle-mek" anlamına gelir. Kıyas fıkıh literatü-ründe "salt düşünme (nazar), doğruya ulaştırıcı delil" mânasında ve birçok is-tidlâl türünü belirtmekte kullanılmakla birlikte (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî,

el-Burhân, II, 749; Gazzâlî, *İslâm Huku-kunda Deliller*, II, 195) yaygın anlamları şunlardır: 1. Re'y. "Şeriat ya tevkif ya da kıyastır" ifadesinde kıyas "şâriin bildiri-mi" (tevkif) mukabili olarak "re'y" anla-mında, yani "mevcut naslar ekseninde beşer inisiyatifile sonuca ulaşma veya ulaşılan sonuç" mânasında kullanılmak-tadır. Bu mâna, fıkıh usulündeki anlam eksenli "fikhî akıl yürütme" (şer'î kıyas, fik-hî kıyas, usulî kıyas) mânasındaki kıyasa te-kabül etmektedir ve Zâhirîler ile Şîa'nın Ta'limiyye grubunun eleştirilerine hedef olan daha çok bu anlamdaki kıyastır. 2. Şeriatın rasyonel içerikli bölümü. "Şeriat taabbüd ve mâkul anlamı (kıyas) olmak üzere iki kısımdır" ifadesinde kıyas, taab-büd (dogmatik içerikli) mukabili olarak "ma'kulü'l-ma'nâ" anlamına gelmekte-dir. Her iki kullanımda da kıyas genelde tevkif kapsamında olup tevkife alterna-tif değildir. 3. Genel ilke. Kıyas, tikel olay-lara uygulandığı gibi tikel çözümlerin doğ-ruluk kriteri olarak da kullanılan, "tüme-varım yoluyla ulaşılmış genel kural" mâ-nasına da gelmektedir. Fıkıh usulünde teknik anlamda kullanılan kıyasla keşi-tiği nokta bulunmakla birlikte mahiyet itibarıyla ondan farklı olan genel kural an-lamındaki kıyas, şer'in tamamına uygu-lanacak genellikte olabileceği gibi sadece bir mezhep bütünlüğü içinde veya belli bir konu bütünlüğü içinde de söz konusu edilebilir. Fıkıh literatüründe yer alan "kı-yâsü'ş-şer'" ve "kıyâsü'l-mezheb" ifadele-ri bu şekilde anlaşılmalıdır.

Ortaya Çıkış Süreci. Kur'an ve Sünnet metinlerinin (naslar) anlaşılması ve kap-samlarının belirlenmesi yolunda dilin im-kânlarının (delâletü'l-elfâz) sonuna kadar kullanılması gerektiği konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Ancak nassın içeri-diği, hükmün de konuluşu gerekçesini teş-kil eden anlamın (illet) esas alınarak nas-ta sabit olan hükmün aynı anlamı içeren başka bir olaya da verilmesinin imkân ve cevazı geniş tartışmalara konu olmuştur. Bununla birlikte lafız eksenli birinci tür delâletle anlam eksenli ikinci tür çıkarı-mın (şer'î kıyas) her zaman açık bir şekil-de birbirinden ayrıldığını söylemek müm-kün değildir.

Anlamdan hareketle yapılan çıkarım, teknik ifadesiyle kıyas ve ictihad Cessâs'ın yaygın kabul gören tesbitine göre sahâ-be, tâbiîn ile onları izleyen nesilde başvu-rulan bir yöntem iken ilk olarak III. (IX.) yüzyılın ilk çeyreğinde vefat eden İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm tarafından red ve

inkâr edilmiştir. Nazzâm kıyası inkâr et-mekle kalmamış, bu yüzden sahâbeye dil uzatmıştır. Nazzâm'ın başlattığı kıyas karşıtlığı söylemine diğer Bağdatlı kelâm-cılar da katılmış, fakat bunlar Cessâs'ın belirttiğine göre sahâbeye dil uzatma-mışlar, onların kıyas ve ictihada başvu-rmalarının olayı kesin bir sonuca bağlama biçiminde değil orta yolu bulma, anlaş-ma sağlama kabilinden olduğunu ifade etmişlerdir (bu kelâmcılar muhtemelen, Seyfeddin el-Âmidî'nin kıyası aklen im-kânsız görenler arasında saydığı Ebû Ca'-fer el-İskâfî, Ca'fer b. Mübeşşir ve Ca'fer b. Harb'dir; Nazzâm'a uyan Bağdatlı Mu'-tezile kelâmcılarının önderinin Belhî oldu-ğu konusunda bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telḥîş*, III, 154). Serahsî, Cessâs'ın sözünü ettiği kelâmcıların sa-hâbeye dil uzatmaktan kaçınmalarını Nazzâm'ın mâruz kaldığı eleştiriden kur-tulma amacına bağlar, ayrıca onların sa-hâbe re'yine ilişkin değerlendirmelerinin gülünç olduğunu söyler (*el-Uşûl*, II, 119). Bâkılânî'nin tasviri ise ilk kıyas karşıtlığı-nın Şîa'da ortaya çıktığını, Nazzâm'ın bu görüşe katıldığını ima etmektedir (İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü't-Telḥîş*, III, 154).

Kıyas karşıtlığı hususunda son halkayı ne dediğini bilmeyen, kıyas muhaliflerinin dediklerini anlamayan, biraz Nazzâm'ın, biraz da diğer kıyas karşıtlarının sözlerin-den etkilenerek kıyasa karşı çıkan "cahil bir adam" teşkil etmektedir (Cessâs, IV, 23-24; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 119). Nazzâm'a ve Bağdatlı kelâmcılara uyarak kıyas karşıtlığı yapan bu "cahil kişi" Dâ-vûd ez-Zâhirî'dir. Cüveynî, fukaha arasın-dan kıyası reddedenler içinde Dâvûd ya-nında Kâsânî ve Nehrevânî'yi de zikreder (*Kitâbü't-Telḥîş*, III, 155). Kıyas karşıtlığı görüşünün Katâde, Mesrûk ve İbn Sîrîn'e nisbet edildiğinden bahseden Serahsî bu-nu onlara yapılmış bir iftira olarak de-ğerlendirir (*el-Uşûl*, II, 119).

Cessâs'ın tasvirinde dikkat çeken hu-sus, Selef'in başvurduğu yöntemin re'y kavramıyla değil özellikle kıyas ve ictihad kavramlarıyla anlatılmasıdır. İbn Hazm'ın sonraları yapacağı gibi re'y ile kıyas ara-sında ayırım gözetilerek Selef'in yön-te-minin kıyas değil re'y olduğunun ortaya konulması, Selef'in kıyasa başvurduğu ve kıyası ilk inkâr edenin Nazzâm olduğu id-diasının gözden geçirilmesini gerektire-cektir. Ayrıca re'y ile görüş açıklamanın sahâbeye has bir ayrıcalık sayıldığı yönün-de de değerlendirmeler bulunmaktadır

(bu değerlendirmenin eleştirisi için bk. a.g.e., II, 134-138). Cessâs'ın kıyası temellendirirken kullandığı kanıtlama mantığına bakıldığında onun, bazı âyetlerin gereklerinin ancak galip zan esasına göre yerine getirilebileceğini öne sürerek öncelikle galip zannın meşrûluğunu göstermeye, ardından bir galip zan oluşturma yöntemi olduğundan hareketle kıyasın da meşrûluğunu ispatlamaya çalıştığı görülür. Cessâs'ın galip zannın meşruiyetini göstermede kullandığı bu âyet gruplarından ilki bazı işlerin mârufa göre yapılmasını öneren âyetlerdir (el-Bakara 2/233, 236, 241). Cessâs, âyetlerde söz konusu edilen mârufun ne olduğunun belirlenmesinin ilgili kişiye bırakıldığını ve bunun kesin bir sınırı olmadığını, bu yönde oluşturulacak kanaatin zandan ibaret bulunduğunu söyler ve kıyası galip zan ortak paydasında bununla buluşturur (el-Fuşûl, IV, 24-31). Aslında galip zannın meşrûluğunu gerekçelendirme girişimi Şâfiî'de de görülür. Şâfiî'nin kıyası gerekçelendirmekte kullandığı kiblenin tayini, şahidin âdil olup olmadığının tesbiti ve hac "cinayet"inde kefâret olarak kesilecek hayvanın denkliliğinin belirlenmesi gibi hususlar ve bunlara ilişkin âyetler (el-Bakara 2/150; el-Mâide 5/95; et-Talâk 65/2) "tahkiku'l-menât" kabilindendir ve Şâfiî bu âyetlerle daha çok galip zannın muteberliğini temellendirmiş olmaktadır (er-Risâle, s. 34-40). Sonraları Gazzâlî'nin açıkça belirttiği gibi tahkiku'l-menâtın en azından çoğunluğa göre kesinlikle kıyastan farklı olduğu, bu sebeple kıyas inkârcıların bile tahkiku'l-menâtı kabul ettikleri ortaya konulunca Şâfiî ve bir ölçüde Cessâs tarafından yapılan gerekçelendirme tenkide açık hale gelecektir (şer'î hükümlerin araştırılması konusundaki ictihadın kiblenin araştırılması konusundaki ictihada kıyas edilmesinin eleştirisi için bk. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, Şerhu'l-Me'âlim, II, 275).

Re'yin kullanılmasına ilişkin tartışmalar, kullanılan kavramlar ve verilen örnekler incelendiğinde, anlam ekseninde cereyan eden "hukukî akıl yürütme" mânâsında kıyasın Selef arasında yaygın olan re'y faaliyetinin daha sistematik ve daha teknik bir şekli olduğunu söylemek mümkündür. İbn Hazm'ın, re'y evvelce mevcut olduğu halde kıyasın ikinci nesil yani tâbiî nesli içinde ortaya çıktığı ve üçüncü nesilde de yaygınlık kazandığı, ta'lîlin ise dördüncü nesilde Şâfiî'nin takipçileri arasında görüldüğü yönündeki tesbiti (el-İh-

kâm, VII, 117, 177), kıyasın ortaya çıkışı ve sistematik hale geliş sürecine ilişkin bir tasvir ve mahiyetine ilişkin bir ipucu sayılabilir; böylece Schacht'ın, kıyasın terim anlamına kavuşmasında Yunan mantığı ile yahudi ve Roma hukukunun etkisi bulunduğu iddiasına da (Şener, s. 70) bir yönüyle uygun düşer (kıyası ilk kullanan kişinin Ebû Hanîfe'nin hocası Hammâd olduğu ve Ebû Hanîfe'nin de kıyası geliştirip sistemleştirdiği yönündeki tesbit için bk. El'î [İng.], V, 239).

Kıyasın ilk ortaya çıkışındaki mânâsının anlaşılması büyük ölçüde kıyasa yüklenen işlevin belirlenmesine bağlıdır. Sonraki dönemlerde kıyasa yüklenen temel işlev nasların uygulama alanını genişletme olmakla birlikte ilk çıkışında kıyas, mevcut nasların amaç ve anlam tutarlılığının ilk iki nesilde ortaya konan re'y faaliyetinin de yardımıyla kurgulanması ve birtakım genel ilkelere bağlanması çabasından ibarettir. Özellikle fıkah literatüründe kıyâsü's-şer' veya kısaca kıyas denilerek atıf yapılan kıyas çok defa "genel kural" anlamındaki bu kıyastır. Esasında kıyasa yüklenen ikinci işlev olan "nasların uygulama alanını genişletme" işlevi, sözü edilen bu ilk aşamanın tamamlanmasına bağlıdır. Kıyasın birincil anlamına ilişkin bu tesbit, re'y ekolü ile hadis ekolü arasında neredeyse gözden kaçırılan en ciddi farkı teşkil etmektedir. Re'y ehli tabiri, re'yi çok serbest olarak kullanan ve bütün çeşitleriyle kıyasa başvuranların değil amaç ve anlam tutarlılığına önem verenlerin oluşturduğu çizgiyi, hadis ehli ise amaç ve anlam tutarlılığından ziyade nasların zahirini esas alan ve bunları mantıkî sonuçlarına vardırmaya pek yanaşmayanları temsil eden çizgiyi anlatmaktadır. İbn Kuteybe'nin İbn Ebû Leylâ, Ebû Hanîfe, Rebîatürr'e'y, Züfer b. Hüzeyl, Evzâî, Sevrî, Mâlik b. Enes, Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'yi ashâbü'r-re'y kapsamına zikretmesinin (el-Ma'ârif, s. 494-500) belirtilen bu noktaya ilgili olması muhtemeldir. Bu anlamda re'y ekolü kapsamında yer alan Hanefîler'le Mâlikîler arasındaki fark söz konusu kurguda birincilerin önceliği naslara, ikincilerin ise sahâbe uygulamasına vermesidir. Yine bu tesbit, Hanefîler'in sanıldığının aksine daha muhafazakâr ve gelenekçi olduğunu söylemeyi de mümkün kılmaktadır. Çünkü onlar, bütün çeşitleriyle kıyasa değil sadece etkisi şer'an sabit olmuş, yani şâriin itibar ettiği ortaya çıkmış sahih anlam ekseninde işleyen kıyasa başvurmuşlardır.

Kıyası tamamen reddeden Nazzâm gibi âlimler hariç tutulacak olursa ilk dönemlerden itibaren ictihâdû'r-re'y kapsamında yürütülen çıkarımlara bir sınır getirme anlamında ilk radikal tepki Şâfiî'den gelmiş ve Şâfiî bir bakıma kendisinden sonra oluşacak kıyas karşıtlığı söyleminin ilk nüvesini oluşturmuştur. Şâfiî, karşılaşılan her olay hakkında ya kesin bir hüküm ya da ona gerçekte bir delâlet bulunduğunu, birincinin nas, ikincinin ise ictihad (istinbat) olduğunu açıkça belirtmiş (er-Risâle, s. 477), fakat bütün ictihad faaliyetini kendisinden önceki dönemde ortaya konan re'y faaliyetine nisbetle daha formel olan kıyasa indirgemiş ve kıyas sonucunda ulaşılan kanaatin epistemolojik değerini tesbite girişmiştir. Şâfiî'nin bütün ictihad faaliyetini kıyasa indirgemesi ve kıyası da türleri itibarıyla tanımlayıp sınırlandırması, genel olarak re'yin yaygın biçimde kullanılması sebebiyle ikinci plana itildiğini düşündüğü nasları merkeze alma ve nas eksensli düşünüşe yeniden geçme girişimidir; bundan dolayı Şâfiî'nin sistematik öze dönüş projesinin ilk mimarı şeklinde nitelendirilmesi mümkündür. Şâfiî'nin, kendi tanımladığı kıyasa indirgeyerek serbest re'y faaliyetini sınırlandırma ve nas eksensli düşünüşe geçme girişimi arasındaki gerilim, onun kıyasın konumlandırılmasına ilişkin kanaatlerinde nisbî bir belirsizliğe yol açmıştır. Nitekim İhtilâfû'l-hadis'teki, "Hz. Peygamber'in ölmesi farzların tamamlandığı ve artık bir şey ekleme ya da çıkarmanın mümkün olmadığı anlamına gelir" sözü, Şâfiî'nin, Kitap ve Sünnet'in kıyas yoluyla ilhak edilecek bütün fer'î hükümleri kapsadığı görüşünde olduğu şeklinde yorumlanırken er-Risâle'deki (s. 599-600) "Kıyas zaruret yeridir" sözüyle Ahmed b. Hanbel'in ondan naklettiği, "Kıyas zaruretlendir" sözünden Şâfiî'nin, Kitap ve Sünnet'i kıyas yoluyla ulaşılabilecek hükümlere şâmil görmediği sonucu çıkarılmaktadır (Zerkeşî, V, 13, 33). Şâfiî'nin mâna kıyası ve şebah kıyası (kıyâsü'l-eşbâh) şeklindeki ayırımı şer'î kıyas için yapılmış ilk bölümlerdir.

Mâna kıyası teknik anlamdaki kıyastan daha geniş bir içeriğe sahiptir ve illet kıyasının yanı sıra "fehve'l-hitâb"ı da içine alacak şekilde yorumlanmaktadır. Kıyasın ikinci türü ise benzerliklere dayanan kıyas olup hakkında nas bulunmayan ve birkaç asla benzer yönleri olan bir meseleye en çok benzerlik taşıdığı aslın hükmünün verilmesidir (Fahreddin er-Râzî, Şâfiî'nin kıyâsü'l-eşbâh olarak nitelediği

işlemi fakihlerin çoğunun kıyâsü't-tard şeklinde adlandırdığını söyler, bk. *Mefâtiḥu'l-ğayb*, III, 254). Şâfiî'nin bu kıyas anlayışının sonraki Şâfiî usulcülerinin tarafından görünüşte sürdürüldüğü kabul edilebilirse de özüne sadık kalındığını söylemek kolay değildir. Sonraki Şâfiî usulcülerinin Şâfiî'nin bütün ihtihad faaliyetlerini kıyasa indirgemesini eleştirmekle kalmamışlar, re'y'i sınırlama ve objektif esaslara bağlama girişimine zımnen itiraz sayılabilecek şekilde istislâh teorisine de kapı aralamışlardır. Özellikle Cüveynî'den başlamak üzere Şâfiî usulcülerinin arasında revaç bulmaya başlayan istislâh teorisinin Şâfiî'nin kıyâsü's-ş-bebeh anlayışıyla temellendirilmeye çalışılması, ilk çıkışında sınırlandırma amacı güden bir vasitanın sonraları genişletme amacıyla kullanılması başlandığını göstermektedir.

Şâfiî'nin, bütün ihtihad faaliyetini muhtevasına göre bazı nasların uygulanabilmesini sağlama, bazı nasların uygulama alanını genişletme faaliyeti olarak gördüğü kıyasa indirgeme çabası Dâvûd ez-Zâhirî tarafından mantıkî sonucuna götürülerek kıyasın inkâr edilmesiyle neticelenmiştir. Kıyas karşıtlığını, daha sonra Dâvûd'un Zâhirîlik düşüncesinin takipçilerinden İbn Hazm oldukça sistematik bir çerçeveye kavuşturmuştur. Dâvûd'un ilke olarak kıyasa karşı çıkmakla birlikte kıyası kullanmaya mecbur kaldığı ve bunu delil olarak adlandırdığı yönünde kıyası savunan Sünniler tarafından ortaya atılan iddianın ihtiyatla karşılanması uygun olur. Çünkü eğer Dâvûd'un delil olarak adlandırdığı şey, daha sonra İbn Hazm'ın uzun uzadıya sistematik bir şekilde açıkladığı şey ise bu delil anlayışını benimsemelerine dayanarak onların kıyası kabul etmek durumunda kaldıklarını söylemek mümkün değildir. Dâvûd'un kıyasa başvurmak durumunda kaldığını iddia edenler, muhtemelen bununla Dâvûd'un fehve'l-hitâb olarak anılan mefhûmü'l-muvâfakati kabul etmesini kastetmişlerdir. Fehve'l-hitâbın teknik anlamdaki kıyas kapsamına girip girmediği tartışmalı olup (Zerkeşî, V, 20) sırf bu noktadan hareketle Dâvûd'un kıyasa başvurmak durumunda kaldığını öne sürmek uygun olmaz. Çoğunluk benimsemese de mefhûmü'l-muvâfakati kıyas kapsamında görenler bulunmaktadır. Dâvûd'un sözleri arasında geçen "mâna" kelimesine dayanarak onun Ebû Bekir el-Esam, İbn Uleyye ve Bişr b. Gıyâs el-Merisi'yi izleyerek nisbeten daha katı ve dar bir uygulama imkânı bulunan mansus

illetle kıyası tecviz etmiş olabileceği ihtimali gündeme getirilmişse de Dâvûd'un delil kavramını açıklarken kullandığı mâna kelimesi yalın anlamda bir metnin dilsel mânasını ifade eder ve kıyasçıların terminolojisinde illet yerine de kullanılan mâna kelimesinden farklıdır. Bu bakımdan mâna kelimesini kullanmasından hareketle Dâvûd'un kıyasa başvurmaya mecbur kaldığını iddia etmek isabetli olmaz.

Özellikle III. (IX.) yüzyılın başlarından itibaren gündeme gelen ciddi kıyas tartışmaları çoğu günümüze ulaşmayan geniş bir literatür oluşturmaktadır. Cessâs'ın ifadesine göre o dönemde kıyas konusunda -"fa'tebirû" (el-Hasr 59/2) âyetini esas alan- İbn Süreyc ve -"eve lem yekfihim" (el-Ankebût 29/51) âyetine dayanan- Kâsânî'nin (Kâşânî) yazdıkları 1000 varak civarındadır (Cessâs, IV, 32; bu konuda Müzenî ile Dâvûd ez-Zâhirî arasındaki tartışma ve Cessâs'ın Dâvûd'a cevabı için bk. *a.g.e.*, IV, 26). Kıyas lehine yazılanlar arasında İbn Süreyc'in anılan "İsbâtü'l-kıyâs"ı yanında Müzenî'nin "Kitâbü İsbâtü'l-kıyâs"ı da önemlidir (Zerkeşî, V, 25, 26).

Tanımı, Mahiyeti ve Türleri. Kıyasın tanımında bazı teknik zorluklar bulunmakta, hatta bazılarınca tam bir tanımının yapılamayacağı öne sürülmektedir. Mevcut tariflerin bir kısmı yalın ve basit bir şekilde kıyasın ana yapısını gösterirken bir kısmı, benimsenen kelâmî anlayışla çelişmemek ve farklı anlayıştaki usulcülerin eleştirilerine hedef olmamak endişesiyle zaman zaman zorlama denecek ölçüde çetrefilli bir biçime büründürülmüş ve ekoller arasında, hatta bir ekole mensup usulcüler arasında farklı tarifler ortaya çıkmıştır. Gazzâlî, *Şifâ'ü'l-ğalil*'de (s. 18) farklı tanımların varlığına işaretleyerek kıyasın mahiyetini tanıma hususunda, "Kıyas, hükmün illetindeki ortaklıkları sebebiyle asıldaki hükmü fer'e de vermektir" şeklindeki tarifini yeterli görür. Benzer bir tarif "aralarındaki ortak illete veya benzerliğe dayanarak fer'i asla ilhak etmek" şeklindedir. Her ne kadar bir tanım sunmasa da Şâfiî'nin kıyası illet kıyası (asıl anlamında kıyas) ve şebah kıyası diye ikiye ayırmasının (*er-Risâle*, s. 40, 479) zikredilen tarifi etkilediği açıkça görülmektedir. Bu ve benzeri tarifler daha çok şâmil olmadıkları, sadece şer'î konulara münhasır kaldıkları gerekçesiyle eleştirilmiştir (Alâeddin es-Semerikandî, II, 792).

Mâtürîdî'ye nisbet edilen ve daha teknik kabul edilen tanıma göre kıyas, "İki mezkûrdan birinin hükmünü (hükmün

mislini) ortak illete dayanarak (illetin misliyle) ötekinde beyan etmektir" (*a.g.e.*, II, 794; Lâmişî, s. 177). Molla Fenârî bu tarifi "mezkûr" yerine "mâlûm"u koyarak nakletmekte, bu tarifi nassın delâletini de içine aldığını ve bu sebeple kat'î ve celi kıyas diye adlandırıldığını belirtmektedir (*Fuṣûlû'l-bedâiyi*, II, 274-275). Nassın delâletini tanım dışı bırakmak için Fenârî illetin "salt dil yoluyla anlaşılmayan" şeklinde kayıtlanmasını önerirken Molla Hüsrev tanımın sonuna "re'y ile" ilâvesini yapmaktadır (*Mirkâtü'l-vüṣûl*, s. 48; tarifte niçin asıl ve fer' yerine "mezkûr", ispat yerine "ibâne" kelimelerinin seçildiğine, "hükmün misli, illetin misli" gibi ifadelerin kullanıldığına ilişkin açıklama için bk. Lâmişî, s. 178; Alâeddin es-Semerikandî, II, 793).

Kelâmcı usulcülerin kıyas tanımları arasında en meşhuru ve en çok itibar edileni Mâlikî-Eş'arî usulcüsü Bâkılânî'ye ait olup, "Birleştirici bir vasıf veya hükmün varlığına yahut yokluğuna dayanarak bir hükmü her ikisi için de ispat etmek veya nefyetmek üzere bilineni bilinene hamletmek" şeklindedir. Bâkılânî'nin bu tanımının Mâtürîdî'nin yukarıda zikredilen tarifine olan benzerliği bir etkilenmeye delâlet edebileceği gibi benzer bir bakış açısına sahip olunduğu şeklinde de yorumlanabilir. Bu tanım İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Gazzâlî, İbn Berhân, Ki-yâ el-Herrâsî, Fahreddin er-Râzî ve Seyfeddin el-Âmidî'nin de içinde bulunduğu Şâfiî-Eş'arî usulcülerinin yaygın olarak benimsenmiş, hatta İbn Berhân tanımı kıyas tariflerinin doğruluğunun deneneceği bir kriter olarak belirlemiş ve bir tanımın buna yaklaştıkça doğruluğa yaklaşacağını öne sürmüştür (*el-Vüṣûl*, II, 218). Cüveynî, mevcut tariflerin en iyisi olduğunu düşünmekle birlikte nefy, ispat, hüküm ve illetten mürekkep bir şeyin tanımlanmasının zorluğu sebebiyle Bâkılânî'nin tanımının tam bir tarif olmadığını belirtmekten de kaçınmamıştır (Bâkılânî'nin tanımına yöneltilen eleştiriler ve bunlarla ilgili tartışmalar için bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân*, II, 745-747; İbn Berhân, II, 218-221; Zerkeşî, V, 8-10; farklı kıyas tanımları için bk. İbnü'l-Hâcib, s. 166; Beyzâvî, s. 209; Zerkeşî, V, 7; Tâceddin es-Sübkî, II, 131; Şevkânî, s. 198).

Mâtürîdî ve Bâkılânî'nin tarifleri, akli kıyas kapsamında değerlendirilecek diğer istidlâl türlerini de içine alacak genişlikte iken Gazzâlî'nin tarifi daha çok şer'î kıyası ifade eden bir tariftir. Kıyasa karşı çıkan-

lar serbest ve kayıtsız hüküm vermenin önüne geçme amacını taşıdıkları gibi, kıyası kabul edenler de serbest ve kayıtsız hüküm verme anlamına gelecek anlayış ve uygulamalardan genelde kaçınmaya çalışmışlar, tanımlarda görüleceği gibi bunu daha çok illet vurgusuyla sağlamaya gayret etmişlerdir. Kıyası kabul edenler arasındaki görüş ayrılığı da esasen illetin mahiyeti ve tesbit yollarına ilişkin anlayış farklılığından kaynaklanmaktadır. Farklılık doğuran diğer bir husus da kıyasla benzer ilhak işlemlerinin nasıl ayrılacağıdır.

Muhakkik usulcüler, kıyasın özel sığalı bir nassın naslarda söz edilmeyen başka tikel (cüz'î) durumlara uygulanmasından, diğer bir ifadeyle biri diğerinden daha genel olmayan iki şeyden birinin hükmüyle diğeri hakkında istidlâlde bulunmaktan ibaret olduğunu belirtmişlerdir ki bu işlem mantıkçılar tarafından "temsîl" (analoji) olarak adlandırılmaktadır (Muhammed b. Hasan el-Bedahî, III, 8-9). Bu anlamıyla kıyas işleminin, mevcut özel nassın uygulama alanının genişletilmesi gibi bir anlam ve işleve sahip olduğunda şüphe bulunmamakla birlikte tikel hükmün başka tikel bir duruma uygulanması işinin hangi yolla gerçekleştiği, teknik deyimlerle bu ilhak işleminin, hükmü nasla belirlenmiş tikel durumun anlamca genel bir hale dönüştürülerek yapıp yapılmadığı tartışmalıdır.

Özü itibarıyla bir ilhak işlemi olan kıyasın benzer ilhak işlemleriyle ilişkisi sorunu olup bunların kıyas kapsamında olup olmadığı konusunda birbirine zıt anlayışlar bulunmaktadır. Esasında kıyasın "bir hususun bir umumadercedilmesi", "meskûtün mantûka ilhak edilmesi", "muhtelefün fih olanın müttefakun aleyh olana ilhakı" şeklinde de tanımlanması (Zerkeşî, V, 7-8) bu belirsizliğin bir yansımasıdır. Bu tariflerin bir kısmı teknik olarak kıyas işlemini ifade etmediği gibi bir kısmı kıyasın da dahil olduğu bir ilhak işlemini ifade edecek genişliktedir.

Nasta sözü edilen durum için getirilen hükmün onda sözü edilmeyen başka bir durum için daha öncelikli ve evlâ olması sebebiyle aynı hükmün söylenmeyen durum için de geçerli sayılması demek olan fehve'l-hitâb (mefhûmü'l-muvâfaka, delâletü'n-nas, a fortiori) İbn Hazm dışında ciddi bir itirazla karşılaşmamıştır. Kıyasa karşı olmalarına rağmen Nazzâm, Şîa ve Zâhirîler'den Kâşânî ve Nehrevânî bu ilhak işlemini kabul etmişler, bunun kıyas değil mefhum olduğunu, yani bu ilhak işlemi-

nin dilin gereği olduğunu öne sürmüşlerdir (Hillî, s. 217). Gazzâlî *Şifâ'ü'l-galil*'de (s. 52-56) her iki görüşün de muhtemel olduğunu belirtirken *el-Müstasfâ*'da bu tür istidlâlin kıyas olarak adlandırılmasını uygun görmez (*İslam Hukukunda Deliller*, II, 243). Ancak kıyası da bir ilhak türü sayan Sünnî usulcülerin çoğunluğu, bu işlemi celî kıyas veya vâzih kıyas gibi adlarla kıyas türleri arasında saymış, kıyasın en kuvvetli şekli olduğunu söylemiştir. Nasta sözü edilmeyen durumun nasta sözü edilen duruma denk olması halinin (meskûtün aslın anlamında olması) kıyas olarak adlandırılması da tartışmalıdır (a.g.e., II, 244; kıyasın kapsamı konusunda bir değerlendirme için bk. Cessâs, IV, 99-102).

Kıyas kapsamında olup olmadığı tartışılan ikinci bir durum da illeti şâri' tarafından belirtilmiş olan bir hükmün aynı illetin bulunduğu başka durumlar için geçerli sayılmasıdır. Usulcüler böyle bir durumda ilhak işleminin gerekli olup olmadığında, teknik ifadesiyle illeti belirtmenin kıyası emretmek anlamına gelip gelmeyeceğinde ve bu ilhak işleminin kıyas olup olmadığına farklı kanaatlere sahip olmuşlardır. Örnekle söylenecek olursa tartışılan husus, şâriin, "Şarabı sarhoş edici olduğu için yasakladım" sözünün başka sarhoş edici içeceklerin de yasaklığı sonucunu doğurup doğurmayacağıdır.

Kıyas karşıtlığının mimarı sayılan Nazzâm, hükmün illetinin mansûs olması durumunda söz konusu özel / tikel hükmün genel / tümele dönüşeceğini ve bu illetin bulunduğu bütün özel / tikel durumlar için geçerli olacağını kabul etmekte, ancak bu ilhakın kıyas yoluyla değil umum yoluyla gerçekleştiğini belirtmektedir. Şâriin, "Şarap sarhoş edici olduğu için haramdır" sözü ile, "Bütün sarhoş ediciler haramdır" sözü aynı anlamdadır (a.g.e., IV, 122; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, II, 235; Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, II, 235). Şîi-İmâmî usulcû Allâme el-Hillî de Nazzâm gibi mansûs illetle ta'îlî kabul etmekte, o da aynı hükmün sarhoş edici olan bütün içecekler için geçerli olmasının kıyasla değil nasla olduğunu savunmaktadır (*Mebâdî'ü'l-vüşûl*, s. 218; aynı görüş için bk. İbn Rüşd, *ez-Zarûrî fi usûli'l-fıkḥ*, s. 124-129; bu işleme ancak mecaz yoluyla kıyas denilebileceği hususunda bk. Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, I, 50). Kıyas karşıtı fakihler arasında gösterilen Kâşânî ve Nehrevânî'nin illetin mansûs olması, yani şâri' tarafından açıkça belirtil-

miş olması durumunda kıyasa başvurmamın gerekli olduğunu savunmaları (Beyzâvî, s. 209), onların kıyası kabul ettiklerini değil bu durumda yapılan ilhak işlemini kıyas mahiyetinde görmediklerini gösterir. Mansûs illetin ilhakı gerektireceği görüşü Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Ebû İshak eş-Şîrâzî tarafından açıkça savunulmakta ve bu görüş Ahmed b. Hanbel, Kerhî ve Cessâs ile Hanefîler'e nisbet edilmektedir (Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, II/2, s. 478-479; İbnü'l-Hâcib, s. 190-192; Zerkeşî, V, 30-31).

Mu'tezilî usulcû Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, illetin mansûs olmasının kıyasa göre davranmaya yeterli olacağını, başka bir Mu'tezilî usulcû Ebû Abdullah el-Basrî ise fiil ve terk arasında ayırım yaparak terke ilişkin bir hükümde illetin mansûs olmasının ilhakı gerektireceğini savunur. Buna mukabil Ebû'l-Velîd el-Bâcî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû İshak eş-Şîrâzî, Gazzâlî ve Seyfeddin el-Âmidî gibi kelâmcı usulcüler, kıyasın meşruiyeti ortaya konulmadıkça mansûs illete dayanarak ilhak yapılmasının mümkün olmadığını öne sürmüşlerdir. Mu'tezile'den Ca'fer b. Mübeşşir ile Ca'fer b. Harb'in görüşü de bu yöndedir (bu konudaki görüşler ve tartışmaların ayrıntısı için bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, II, 235-240; Bâcî, s. 556-558; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebşîrâ*, s. 436-439; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân*, II, 573-581; Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, II, 235; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl*, II/2, s. 478-479; İbnü'l-Hâcib, s. 190-192; Beyzâvî, s. 221; Tâceddin es-Sübkî, II, 135; Zerkeşî, V, 31-33).

İbn Rüşd, kıyasın, kendisiyle özel bir anlam (husus) kastedilmiş özel anlamı (has) lafız üzerine yapılabileceğini ve kıyasın lafzın delâleti yoluyla değil iki durum arasındaki benzerlik sebebiyle gerçekleştiğini kabul ettiğinden kendisiyle umum kastedilmiş has lafızla kıyas arasında fark gözetilmeyerek sonuncuya yapılan ilhakın kıyas sayılmasını eleştirmektedir. Çünkü hükmü doğrudan belirtilmemiş bir meselenin lafzın ima ve tembihi gereğince mantûka katılması kıyas kapsamına değil lafzın delâleti kapsamına girer. Her iki işlemde de meskût mantûka ilhak edildiği için bunlar birbirine oldukça yakındır ve bu sebeple bazı fakihler çok yerde bunları birbirine karıştırmıştır (*Bidâyetü'l-müctehid*, I, 3-4; ilhak işlemlerinin çeşitleri ve hangilerinin kıyas kapsamında olduğu hakkında bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân*, II, 573-

581). İbn Rüşd, lafızdan hareketle yapılan çıkarım (dilsel delâlet) anlamdan hareketle yapılan çıkarım arasındaki farkı gösterdiği bu değerlendirmesinde muhtemelen, Kur'an ve Sünnet metinlerinin delâlet biçimlerine ilişkin olarak Bâkılânî tarafından ortaya atılan ve Gazzâlî tarafından tekrarlanan sistematik anlatımı (Bâkılânî, I, 312) bir kriter olarak kullanmıştır. Bâkılânî ve Gazzâlî'ye göre Kitap ve Sünnet'in şer'î hükümlere delâleti nutk, mefhum ve bu ikisine yerleştirilen anlam olmak üzere üç şekilde olabilir. "Lafzın söz dizimi itibarıyla delâleti" demek olan nutk ile anlamın esas alındığı kıyasın farklı olduğu açıktır. Belirsizlik ve görüş ayrılığı daha çok lafzın anlam itibarıyla delâletiyle (kıyas) lafzın mefhum itibarıyla delâleti arasında söz konusu olmaktadır.

Kıyasın benzer ilhak işlemleriyle ilişkisi, aynı zamanda şer'î kıyasla mantık kıyası arasındaki genelde kabul edilen bir fark da ortaya çıkarmaktadır. Mantıkçıların terminolojisinde kıyas "genel olanın hükmüyle özel olana istidlâl etmek" (genel olandan hareketle özelin hükmünü ortaya koymak) demektir ve kabul edilmesi halinde başka bir sözü sonuçlayacak biri küçük, diğeri büyük iki öncül ve bunlardan çıkan bir sonuçtan oluşmaktadır (syllogism). Meselâ, "Her nebiz sarhoş edicidir" ve "Her sarhoş edici haramdır" biçimindeki iki öncülden hareketle "her nebizin haram olduğu" sonucuna ulaşılması böyle bir kıyastır. İki öncülden elde edilen sonuç esasında ilk öncülün içindedir ve bu kıyasla yeni bir şey üretilmemektedir. İki öncül ve sonuçtan oluşan işlemin mantıkçılar / filozoflar tarafından kıyas olarak adlandırıldığını belirten Gazzâlî bu yüzden onları eleştirir ve fakihlerle usulcülerin terminolojisinde bu işlemin kıyas olarak adlandırılmadığını belirtir. Ona göre bu işlemin kıyas olarak isimlendirilmesi kıyas ismine yapılmış bir "zulüm" ve dile karşı bir hatadır (*Esâsü'l-kıyâs*, s. 18; krş., *İslam Hukukunda Deliller*, I, 50). Gerçi Gazzâlî mukaddimleri kesin olan kıyasın burhan, mukaddimleri müsellemlerin cedelî kıyas ve mukaddimleri zannî olan kıyasın fikhî kıyas olarak adlandırılacağını belirtmekteyse de bu işleme kıyas denilmesinin mecaz olduğunu, esasen bu işlemin tikelin tümel kapsamına yerleştirilmesinden ibaret bulunduğunu da vurgulamaktadır (*İslam Hukukunda Deliller*, I, 50). Gazzâlî'nin, "Her nebiz sarhoş edicidir, her sarhoş edici haramdır, öyleyse nebiz haramdır" şeklindeki kıyas şeklinin

fakihler tarafından, "Nebiz sarhoş edicidir, o halde şaraba kıyasla nebiz de haramdır" şeklinde uygulandığı, az önce belirtilen şekle sokulmadıkça sorgulamaya açık olacağı şeklindeki ifadesi Mâzerî tarafından eleştirilir (Mâzerî'nin isim vermeksizin "bir müteahhir usulcü" diyerek Gazzâlî'ye yönelttiği eleştiri için bk. Şâtîbî, IV, 249-250). İsnevî ve İbnü'n-Neccâr gibi birçok geç dönem usulcüsü bu şekildeki akıl yürütmenin fikhî kıyas olduğunu belirtir (*Nihâyetü's-sül*, III, 8; *Şerhu'l-Kevkebi'l-münir*, IV, 7-8). Dikkat edilirse Gazzâlî mantıkî kıyası fikhî kıyas yerine ikame etmiyor, sadece fikhî kıyasın mantık kıyası kalıbına dökülmesini öneriyor. Bu öneri fikhî kıyasın muhtevasını değiştirici mahiyette olmadığına göre, gerek Mâzerî gibi usulcüler gerekse bazı çağdaş araştırmacılar tarafından Gazzâlî'ye yöneltilen Yunan mantığını fıkha soktuğu yönündeki eleştiri büyük ölçüde anlamını yitirmekte veya en azından eleştirinin alanının netleştirilmesine ihtiyaç doğmaktadır. Mantıkçıların bu tarifi kıyasın sözlük anlamına uygun düşmediği gerekçesiyle eleştirilse de tanımın özellikle kıyasın eşitleme (tesviye) anlamına uygunluğunu savunanlar da vardır. Usulcüler tarafından mantıkî kıyasa yöneltilen eleştirilerin bir kısmı isimlendirmeye sınırlı kalırken bazıları o tür kıyasın bütünüyle bozuk olduğunu öne sürmüştür (İbn Berhân, II, 221-223; mantıkî kıyas - şer'î kıyas ayrımı konusundaki tartışmalar için ayrıca bk. Bâcî, s. 529-531).

Kıyas anlayışındaki ve kıyasın tanımındaki farklılıklar büyük ölçüde kıyasın türlerine yansımaktadır. Kıyas genelden özele doğru olmak üzere akî kıyas, şer'î kıyas; tard kıyası, aks kıyası, istidlâl kıyası; illet kıyası, delâlet kıyası, şebah kıyası; celî kıyas, vâzih kıyas, hafî kıyas ve mürsel kıyas; muteberlik açısından ise sahih kıyas ve fâsid kıyas gibi ayırmalara tâbi tutulmuştur.

Kıyasın en yaygın bölünmesi illet kıyası ve delâlet kıyası şeklindedir (Bâcî, s. 626-627; Gazzâlî, *Mihakkü'n-naẓar*, s. 70). Bu taksimi esas alan Bâcî birinciye, "Namaz kılın, çünkü güneş zevâle erdi" sözünü, ikinciye de, "Güneş zevâle erince namaz kıl" sözünü örnek verir. "Güneş zevâle erince namaz kıl" ifadesinde güneşin zevâli namazın illeti değil namazın vaktinin âlâmetidir. Bâcî, her ikisi de gerçekte bir delâlet ve âlâmet kıyası olduğu halde bu ayrımı yapma gerekçesini birincisinde hükmün açıkça illete ta'lik edilmesine

bağlamaktadır. Delâlet kıyası, Cüveynî tarafından "iki benzerden biriyle ötekine istidlâl etmek" şeklinde tanımlanır. Ancak bu kıyasta illet mücip değil delâlet edendir. Şemseddin el-Mardînî'ye göre delâlet kıyası illet kıyasına yakındır ve bu sebeple bazı usulcüler ikisini tek bir kıyas saymışlardır (*el-Encüm*, s. 230). Geç dönem Mâlikî usulcülerinden Tilimsânî kıyası tard kıyası, aks kıyası ve istidlâl kıyası olarak üçe ayırmakta ve tard kıyası kapsamına aslın anlamındaki kıyası, delâlet kıyası ve illet kıyasını yerleştirmekte, illet kıyasını da mâna kıyası ve şebah kıyası olmak üzere ikiye ayırmaktadır (*Miftâhu'l-vüşûl*, s. 129, 154-156).

Şâfiî'den başlamak üzere şer'î kıyas kapsamına dahil edilen ve fıkıh usulü terminolojisinde kıyas denince illet kıyası ile birlikte akla gelen, hatta Gazzâlî'ye göre fakihlerin kıyaslarının çoğunluğunu teşkil eden şebah kıyasının (*İslam Hukukunda Deliller*, II, 267; Hârizmî, birçok fakihin illet kıyası ile şebah kıyası arasında ayırım gözetmediğini öne sürer, bk. *Mefâtihu'l-ulûm*, s. 22) bu ikili taksimdeki yeri bakış açısına göre farklılık arz etmektedir. Nitekim Cüveynî, şebah kıyasını illet kıyası ve delâlet kıyası yanında üçüncü bir tür olarak zikrederken (Şemseddin Muhammed b. Osman el-Mardînî, s. 222) Bâcî delâlet kıyası, Tilimsânî ise illet kıyası kapsamında değerlendirmektedir.

Bâcî illet kıyasını illeti bilme yolunun kesinlik derecesine göre kendi içinde celî kıyas, vâzih kıyas ve hafî kıyas olmak üzere üçe ayırmaktadır. Celî kıyas, illeti -nas veya fehve'l-hitâb veya icmâ gibi- kesin bir yolla bilinen kıyas, vâzih kıyas illeti zâhir yoluyla veya umum yoluyla sabit olan kıyas, hafî kıyas ise illeti istinbat yoluyla bilinen kıyastır. Şebah kıyası da delâlet kıyasının üç türünden biridir (*İhkâmü'l-fusûl*, s. 626-627; Bâcî'nin ifadesine göre Bâkılânî celî kıyas tabirini illet ve delâlet kıyasını içine alacak şekilde kullanmaktadır).

Tanımları arasında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte Gazzâlî ve Bâcî'nin de içinde bulunduğu birçok kelâmcı usulcü tarafından muteber sayılan şebah kıyası Hanefîler'ce pek dikkate alınmamıştır. Gazzâlî, tardın üstünde olmakla birlikte münasip ve müessir mertebesine ulaşmayan vasfı şebah olarak adlandırmakta ve bu vasfa dayanılarak yapılan kıyasın illet kıyasından farklı olduğunu belirtmektedir (*İslam Hukukunda Deliller*, II, 266-267; illet kıyası ve şebah kıyası arasındaki fark için ayrıca bk. Karâfî, III, 263). Bâcî

ise şer'î illetlerin sadece birer alâmet veya emare olmasından hareketle asıldaki hükmün fer'e geçirilmesinin ikisi arasındaki bir benzerliğe dayanılarak yapılması ile ortak bir vasma dayanılarak yapılması arasında fark görmez.

Mâverâünnehir bölgesi Hanefî usulcülerinden Alâeddin es-Semerkindî kıyası önce akî ve şer'î olmak üzere iki kısma, ardından her birini kendi içinde alt bölümlere ayırır. "Şer'den başka bilme yolu olmayan, fakat haklarında zâhir nas bulunmayan hadiselerin hükümleri konusunda yapılan kıyas" olarak tavsif ettiği şer'î kıyası Semerkandî sahih ve fâsîd kıyaslarına ayırarak sahih kıyas kapsamında celi kıyas ve hafî kıyasa, fâsîd kıyas kapsamında da kuyâsü's-şebah ile kuyâsü't-tarda yer verir. Semerkandî, illeti nas veya icmâ yahut bedîhî olarak akılla bilinen kıyası celi kıyas ve illeti bunun dışındaki bir yolla bilinen kıyası da hafî kıyas olarak niteler ve kıyasların büyük çoğunluğunun hafî kıyas olduğunu belirtir (Mîzânü'l-uşûl, II, 798-817). Ancak hafî kıyas tabiri yaygın olarak Hanefî literatüründe istihsanı ifade eder.

Kıyas delilleri hiyerarşisinde Kitap, Sünnet ve icmâdan sonra dördüncü sırada yer alır. Bu sıralama kıyasın, ancak kendinden önceki üç delilde karşılaşılan hadisenin hükmüne ilişkin bir belirleme bulunmaması durumunda gündeme gelen şer'î bir hüccet olduğu imasını içinde taşır. Kıyas, bazan sırf re'y ve akla dayalı bir delil olarak nitelendirilmekle birlikte bu onun nas karşısında bağımsız, alternatif bir delil olduğu anlamına gelmez. Kıyasın meşrûluğunun akî gerekçelerle değil sırf naklî olan Kitap ve Sünnet sayesinde ispat edilmesi, yine kıyas işleminin yapılabilmesi için Kitap veya Sünnet'ten bir asla dayanmanın zorunlu oluşu onun nakil bağımlı bir delil olduğunu gösterir. Ayrıca daha çok kelâmcı usulcüler tarafından ve özellikle cedel türü eserlerde yapılan asıl, ma'kûlû'l-asl ve istihâbû'l-asl şeklindeki deliller tasnifinde kıyasa "ma'ne'l-hitâb" adıyla ma'kûlû'l-asl kapsamında yer verilmesi, kıyasın deliller arasındaki yerinin ve hüküm çıkarmadaki rolünün başka bir yönden ifade edilmesidir. Kıyas bu tasnifte fehve'l-hitâb, lahnû'l-hitâb, delîlû'l-hitâb ile birlikte hitabın anlamı kapsamında yer almakta ve bu yönüyle lafzî delâlet şekilleri olan nas ve zâhirin mukabili olmaktadır. Esasen kıyasın bir delil olarak görülmesi lafzın anlam boyutunu teşkil etmesi itibariyledir. Usulcülerin klişe söz-

lerinden olan, "Kıyas hükmü ispat etmez, izhar eder" ifadesinin daha çok hükmü koyanın Allah olduğunu, kıyas yapanın bunu ortaya çıkardığını vurgulamak amacıyla kullanılması yanında kıyasın gerçekte bir delil değil bir yöntem olduğunu da ima eder. Gerçekten de mahiyetinden ve işlevinden hareketle orta dönem usulcülerinden Cüveynî, Gazzâlî ve Kiyâ el-Herâsî kıyasın fikhin delillerinden olmadığını savunmuşlar, hatta Gazzâlî hükmün ürün, delilin ürün veren, kıyasın da ürün elde etme yolu olduğunu belirterek kıyasa deliller arasında değil delillerin anlaşılmasına yönelik istinbat metodları arasında yer vermiştir. Yine birçok Hanefî usulcüsü, muhtemelen aynı gerekçeyle kıyasa delil denilmesinin mecaz olduğunu dile getirmiştir. Hanefîler'in Kitap, Sünnet ve icmâ "el-hüccetü'l-mücibe", kıyası da "el-hüccetü'l-mücevveze" kapsamında değerlendirmeleri, kelâmcı usulcülerin ise birincileri delil, ikincileri emâre olarak adlandırmaları, kıyas konusunda yukarıda açıklanan yerleşik kanaatin başka bir ifade şeklidir. Aslında sözü edilen delil-emâre ayırımının ipuçları Şâfiî'nin zâhirde ve bâtında hak olan bilgi ve sadece zâhirde hak olan bilgi ayırımında bulunmaktadır. Şâfiî'ye göre birincisi, Kitap veya Sünnet'ten bir nassa sahip olmamız durumunda olduğu gibi kesin bilgidir ki bunda herhangi bir şüphenin olması düşünülemez. İkincisi ictihad yoluyla elde ettiğimiz bilgi olup bu durumda ulaşılan şer'î hükümler kıyas yapan kişi açısından doğrudur ve diğer fakihlerin bu hükümleri kabul etme gibi bir yükümlülükleri yoktur (er-Risâle, s. 477-479; kıyasın deliller hiyerarşisindeki yerine ve değerine ilişkin olarak bk. Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 27, 112; Ebû Ali eş-Şâfi, s. 308; Bâkîllânî, I, 221-225; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, II, 189-195; Bâcî, s. 187, 507; Fahreddin er-Râzî, el-Maḥşûl, I/1, s. 94; kıyası müctehidin istidlâli olarak görenlerle asıldaki ve fer'deki hükme delâlet eden anlam olarak görenler açısından kıyasın delil olup olmadığına dair bir değerlendirme için bk. Zerkeşî, V, 12; Şevkânî, s. 198).

Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun epistemolojik değeri konusunda ciddi bir görüş ayrılığından bahsedilmez. Kıyasın bir kesinlik ifade etmeyip zann-ı gâlibden (ez-zannü'l-gâlib, ekberü'r-re'y) ibaret bulunduğu ve Allah'ın herhangi bir mesele hakkındaki hükmünün bu olduğu yönünde bir kanaat oluşturduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır. Yakın bilgisinden ayırt etmek üzere Debûsî gibi bazı

usulcüler kıyası "galip zan bilgisi" olarak adlandırır. Bazı usulcülerin kıyasla ameli şahitliğe dayanarak hüküm vermeye benzetmesi ve kıyasın bir şahitliğe dayanarak verilen hüküm ölçüsünde kesinlik ifade edeceği yönündeki ifadeleri sözü edilen genel kabulde çelişmez (Zerkeşî, V, 28). Kıyasın en fazla zann-ı gâlib ifade etmesi, kıyas yoluyla belirlenen hükümlerin bizâtihi bağlayıcı olmadığı ve karşı çıkmanın mümkün olduğu sonucunu da içinde barındırır. Hz. Peygamber'in kıyası, kabul edenler açısından farklı değerlendirilmiş ve ondan sâdır olan kıyasın bağlayıcı bir hüccet olduğu belirtilmiştir.

Kıyas yoluyla ulaşılan sonucun değerine ilişkin bir tartışma da kıyasın dinden olup olmadığı şeklindedir. Bu tartışma literatürde, "Kıyas din midir, kıyas emredilmiş midir, kıyasla ulaşılan sonuca Allah'ın hükmü denilebilir mi?" gibi sorular bağlamında ele alınmış ve bu sorular sahip olunan perspektife göre farklı şekillerde cevaplandırılmıştır. Genel olarak ifade edilirse kıyas yoluyla ulaşılan sonucun din olarak nitelendirilmesi mümkün görülmüş, fakat bu sonucun Allah'ın sözü veya peygamberin sözü olarak nitelendirilmesi câiz görülmemiştir (kıyasla ulaşılan sonucun din olarak adlandırılmasının cevazı tartışması için bk. Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, II, 243-244; Zerkeşî, V, 14; Mahallî, II, 210).

Kıyasın haber-i vâhid ve sahâbî sözü ile çatışması durumunda hangisinin öne alınacağı ve kıyasla bir âyet veya hadisin umumunun tahsis edilmesinin imkânı konusu da büyük ölçüde kıyasın deliller hiyerarşisindeki yeri ve epistemolojik değerine göre belirlenmiştir. Hanefîler kıyasla ameli nassın olmadığı yerde câiz gördükleri ve haber-i vâhidi ondan kuvvetli saydıkları için çatışma durumunda haber-i vâhidi kıyasa tercih etmişlerdir. Kıyasa takdim edilen haber-i vâhidin râvisi fakih olan haber-i vâhidler mi yoksa genel olarak haber-i vâhidler mi olduğu ayrı bir tartışma konusudur. Şâfiî'nin ise Kur'an nassı veya mûsned sahih bir haber bulunduğu kıyasa başvurmayı câiz görmediği (aksi yönde bir iddia için bk. Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 149), bunların olmadığı yerde ise vâcib gördüğü nakledilmektedir. Mâlikî ekolünde de genel eğilim kıyasın öne alınması yönündedir. Mâlikî usulcülerinden Kadı Ebû'l-Ferec ile Ebû Bekir el-Ebherî'nin kıyası haber-i vâhide takdim etmeleri İbn Hazm tarafından şiddetle eleştirilmiştir.

Yine Mâlikî usulcülerinden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Irak'a seyahatinde Hanbelî fakihî Ebû'l-Vefâ İbn Akil'in, "Zayıf haber güçlü nazardan daha hayırlıdır" sözünü Ahmed b. Hanbel'e nisbet ettiğini duymuş ve bu sözü Ahmed b. Hanbel'in konumuna yakışmayan bir yanılığı olarak değerlendirmiştir (kıyas-haber-i vâhid çatışmasına ilişkin görüşlerin ayrıntıları için bk. Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 149; Şemsüleimme es-Serahsî, I, 327-328, 339; Zerkeşî, V, 34-35; İbn Âbidîn, s. 198).

Hanefîler'in muhalifî bilinmeyen sahâbî sözünü kıyastan evlâ gördükleri söylenirse de Serahsî, Hanefî imamlarının bu konuda farklı uygulamaları bulunduğunu örnekleriyle gösterir (*el-Uşûl*, II, 106; bu konuda diğer örnekler için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 269; II, 271, 350, 356). Mâlikî sahâbî sözünü kıyasa takdim ederken yeni görüşünde Şâfiî ve Hanefîler'den Kerhî kıyası sahâbî sözüne takdim etmiştir (Şemsüleimme es-Serahsî, II, 106). Kıyasla âyet veya hadisin umumunun çatışması ve bu umurun kıyasla nesih ve tahsis edilmesinin mümkün olup olmadığı da tartışmalıdır (bu konudaki görüşler ve gerekçeler için bk. İbn Hazm, IV, 120; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 66; Gazzâlî, *İslam Hukukunda Deliller*, II, 134, 137, 141; Alâeddin es-Semerikandî, I, 469-471; bu tartışmanın yansıdığı birkaç problem için bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 111, 136, 309, 317, 359; II, 122, 241, 296, 365).

Kıyasın Rükün ve Şartları. Kıyasın özünü oluşturduğu bilinmekle birlikte illetin kıyas işleminde tek başına bir rükün mü yoksa asıl, fer' ve hüküm yanında dördüncü bir rükün mü olduğu konusunda farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. Hanefî usulcüsü Pezdevî'ye göre illet kıyasın rükünü, hükümün asıldan fer'e geçirilmesi demek olan ta'diye ise kıyasın hükmü ve sonucudur. Rükün teriminin "mahiyet" anlamında kullanıldığının var sayılması durumunda kıyas hükmün fer'de sabit olabilmesi için asıldaki illetin ne olduğunun açıklanmasından (ta'il) ibaret olmakta, asıldaki hükümün fer'de ispatı ise kıyas işleminin amacı ve sonucunu teşkil etmektedir. Benzer bir yaklaşım Serahsî'de de görülmektedir (*el-Uşûl*, II, 174). Kıyasın rükünün "sâlih müessir vasfı" olduğunu belirten Semerkandî'nin ve kıyası "hüküm mansûstan başkasına ta'diye etmek üzere nâstan istinbat edilen anlam" şeklinde tanımlayan Sicistânî'nin bu

yaklaşımı benimsediği anlaşılmaktadır (*el-Gunye*, s. 154). Teftâzânî ise bu ihtimali zayıf görerek rükün kelimesiyle bir şeyin mahiyetine dahil olan bir parçanın kastedilmiş olması ihtimalini baskın bulmuş, birçok muhakkık usulcünün ifadesinde de görüldüğü üzere kıyasın asıl, fer', illet ve aslın hükmü olmak üzere dört rükün olduğunu söylemiştir. Kıyasın rükünleri ifadesi literatürde yaygın olarak belirtilen bu dört temel unsuru, kıyasın şartları ifadesi ise bu dört temel unsorda bulunması gereken şartları belirtmektedir.

Asıl (el-makîs aleyh), "hüküm nas veya icmâ yoluyla doğrudan belirlenmiş mesele" (asıl terimiyle kastedilenin benzetme yapılan konu mu, aslın hükmü mü yoksa aslın hükmünün delili mi olduğu konusunda bk. İbnü'l-Hâcib, s. 167), fer' (el-makîs), "hüküm naslarda veya icmâda açıkça belirtilmemiş mesele", illet, "asıldaki hüküm gerektiren ve iki meseleyi aynı hükümde birleştiren ortak özellik", ta'diye "asıldaki hükmün fer'e verilmesi" anlamındadır. Literatürde ta'diye yerine değişik bakış açılarının ürünü olmak üzere ibâne, ispat, izhâr, haml gibi tabirler kullanılmaktadır.

İllet kıyas yoluyla bir şer'î hükme ulaşmanın esasını teşkil ettiği için ancak şer'î hüküm bilme yollarından biriyle, yani nas veya istinbat yoluyla bilinebilir. İletinin istinbat yoluyla belirlenmesinin en yaygın ve makbul yolu münasebet (vasfın hükme uygunluğunun ölçü alınması) olup illetin sebr ve taksim, deveran, tard ve şebah gibi yollarla istinbatı tartışmalıdır. İletinin belirlenmesinin en yaygın yolu münasebet olmakla birlikte münasip vasfın anlamı ve mahiyeti konusunda ekoller arasında ciddi görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Kelâmcı usulcülerin çoğunluğu münasebeti "kullar için bir yarar sağlamak ya da onlardan bir zararı gidermek", münasip vasfı da "uyarınca hüküm düzenlendiğinde bu hükmün meşruiyet amacı olmaya uygun olan celb-i menfaat veya def'-i mefseadet türünden bir sonucun gerçekleşeceği zahir ve munzabıt vasfı" şeklinde tanımlayıp vasfın uygunluğunu tesbitte sadece "ihâlâ" ile, yani illetin hükme salt uygunluğu ile yetinirken (bazıları buna şehadetü'l-usûlî ilâve eder) Hanefîler, örneği olmaksızın ilkten bir vasfı illet olarak ortaya koymayı yeni bir şeriat koymak olarak algıladıkları için vasfın uygunluğu yanında bu vasfın tür veya cinsinin diğer şer'î hükümlerde muteber tutulmuş ol-

masını da eklerler. Bu durum, Hanefîler'in illetin istidlâl yoluyla bilinmesini te-sire hasrettiklerini söylemeyi mümkün kılar.

İletinin münasip, zâhir ve objektif (munzabıt) bir vasf olması gerektiğinde tartışma yoktur. Aslın dışında uygulama alanı bulunmayan illetle (kâsır illet) ta'il konusu ise tartışmalıdır. Bu tartışma daha çok ta'ilin anlamı ve işlevine dair farklı perspektiflerin sonucunda ortaya çıkmıştır. İletinin hükmünün ve işlevinin asıldaki hükmün fer'e geçirilmesi (ta'diye) olduğunda ısrar eden Iraklı Hanefîler, Mâverâünnehirli Hanefîler'in aksine mânası mâkul olsun veya olmasın asıldaki hükmün nasla sabit bulunduğu, ta'ilin amacının ise mevcut hüküm aynı illeti taşıyan olaylara vermek olduğu gerekçesiyle kâsır illetle ta'ili câiz görmemişler, Şâfiî ve Mâlikî usulcüler ise aksi görüşü savunmuşlardır (bk. İLET).

Usul kitaplarında "def'u'l-kıyâs", "el-i'tirâzât" veya "kavâdih" gibi başlıklar altında illetin sahihliğine yöneltilebilecek olan itirazlara yer verilmiştir. Bakış açlarına göre bunların bir kısmı sahih, bir kısmı fâsid sayılmış olup başlıcaları nakz, mûmânaa, fesâdü'l-vaz', fesâdü'l-i'tibâr, fark ve muâraza ve el-kavî bi-mücebi'l-iledir (Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 165; Şemsüleimme es-Serahsî, II, 232-233; İbnü'l-Hâcib, s. 192-202; Sirâced-din el-Urmevî, II, 209-221; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Miftâhu'l-vûşûl*, s. 156-159).

Kıyasın şartları, benimsenen kıyas anlayışına bağlı olarak hem ekoller arasında hem aynı ekol içerisinde birtakım farklılıklar göstermekteyse de genelde dört maddede toplanmaktadır. 1. Aslın hükmünün asla mahsus olmaması. Kıyas asıldaki hükmün fer'e de verilmesi mahiyetinde olduğu için başka bir nassın asla özgü olduğunu gösterdiği bir hüküm kıyas yoluyla başka durumlara uygulanamaz. Hz. Peygamber'in Huzeyme b. Sâbit'in tek başına yaptığı şahitliği yeterli sayması ve Hz. Peygamber'e mahsus hükümler böyledir. Sözü edilen hükümlerin ilgili şahıslara has olduğu hususunda görüş birliği bulunmakla birlikte Uhud şehidleri hakkındaki hüküm gibi asla mahsus olup olmadığı bakış açısına göre değişen örnekler de bulunmaktadır.

2. Aslın hükmünün kıyas yolundan ayrılarak konulmuş olmaması. Kıyas, iki durum arasındaki anlamca benzerlik esasına dayanması yanında, daha genel üst anlamların da bir muteberlik ve tutarlı-

lık çizgisi içinde dikkate alınmasını gerektirdiği ve şer'î hükümlerin mantığını teşkil eden muteber üst anlama veya kısaca genel ilkeye uygunluğun gözetilmesi gerekli olduğu için bir şekilde bu genel ilke-den ayrılarak konulmuş hüküm kıyas yoluyla başka durumlara uygulanamaz. Debûsî, kıyas yolundan ayrılmayı "bir nas-sın aklın ve şer'î kıyasın gerektirdiğine aykırı olarak gelmesi" olarak tanımlamaktadır. Hanefî usulcüler kıyas yolundan ayrılmanın iki şekilde gerçekleşeceğini belirtmişlerdir. Birincisi aslın hükmünün, daha doğrusu bu hükmün illet ve hikmetinin namazın rek'atlarında olduğu gibi akılla idrak edilememesi, ikincisi ise aslın hükmünün kıyas metodundan istisna edilmiş olması durumunda gerçekleşir. İkinci durumun örneği oruçlunun unutarak yiyip içmesinin orucu bozmayacağına ilişkin hadistir. Yiyip içme orucun rûknü olan imsake aykırı olduğundan kıyasa göre karna giden her şeyin orucu bozması gerekir. Fakat Hz. Peygamber, unutanın yiyip içmesinin orucu bozmayacağını söyleyerek bu muteber anlamı içeren genel ilkeye (kıyas) bir istisna getirmiştir. Oruç bozma kastı içermemesi bakımından unutmaya benzerliği olan hata ve ikrah gibi durumlar Hanefîler'ce unutmaya kıyas edilmez. Muteber üst anlamı "imsak" olarak belirledikleri için Hanefîler, yeme için getirilen istisnâî hükmün cinsel ilişki için de geçerli sayıldığını ve bunun bir kıyas değil nassın delâleti olduğunu söylemişlerdir. Buna karşılık istisna edilen hü-kümle gözetilen üst anlam arasındaki ilişkiyi farklı bir boyutta kurgulayan Şâfiîler hatâen yiyip içmeyi unutarak yiyip içmeye kıyas etmişlerdir.

3. Nasla sabit olmuş şer'î hükmün kendi dengi olan fer'e aynen geçmesi. Bu şart esasında birkaç şartı ihtiva etmektedir. Bunlardan birincisi aslın hükmünün kıyas dışında bir yolla yani Kitap, Sünnet veya icmâ ile sabit olmasıdır. İcmâ ile sabit bir hükme kıyas yapılabileceği çoğunluk tarafından kabul edildiği halde (Ebû İshâk eş-Şîrâzî, *et-Tebşîra*, s. 447) kıyas yoluyla sabit bir hüküm üzerine kıyas yapılması genelde kabul görmemiştir. Bunu kabul edenler arasında Mâlikî usulcüsü Bâcî, Hanefî-Mu'tezilî Ebû Abdullah el-Basrî, yine Hanefîler'den Cessâs, Şâfiî usulcülerinden Şîrâzî ve bazı Hanbelîler bulunmaktadır. İkincisi kıyasın dile ilişkin konularda cârî olmamasıdır. Gazzâlî gibi bazı kelâmcı usulcüler de katılmakla birlikte bu şart daha çok Hanefî usulcülerince savunulmaktadır. Hanefîler nebizin

şaraba, livatanın zinaya kıyas edilemeyeceğini bu anlayışla açıklamışlardır. Ancak Teftâzânî bunun bir vehim sayıldığını, verilen örneklerin dilde kıyas değil anlama dayalı şer'î kıyas olduğunu öne sürmüştür. Kıyasın akıl ve dil alanına giren konularda da cârî olduğunu savunanlar hükmün şer'î olması kaydının getirilmesini problemli bulmuşlardır. Üçüncüsü, asıldaki hükmün fer'e taşınması (ta'diye) esnasında bir değişikliğe uğramamasıdır. Boşama ehliyetine sahip olmasından hareketle zimmînin zihâr ehliyetine de sahip olduğu şeklindeki kıyas, asıldan fer'e geçen hükmün değişikliğe uğradığı gerekçesiyle Hanefîler'ce fâsîd sayılmıştır. Çünkü asıldaki hüküm bir müslüman açısından kefâretle son bulan bir haramlıktır. Halbuki zimmî kefârete ehil olmadığı için onun açısından kefâretle sona eren bir haramlıktan söz etmek mümkün değildir. Dördüncüsü ta'diyenin aslın dengi olan bir fer'e yapılması, diğer bir ifadeyle asıldaki illetin fer'de de aynen mevcut olmasıdır. Beşincisi fer' hakkında bir nassın bulunmamasıdır. "Aslın delilinin fer'i içine almaması" şeklinde de ifade edilen bu şart (İbnü'l-Hâcib, s. 169; Beyzâvî, s. 239), hem fer' hakkında özel bir nassın bulunmamasını hem de fer'in herhangi bir nassın kapsamına girmemesini içerir. Hanefîler, hatâen öldürmeye kıyasla kasten öldürme durumunda da kefâretin gerekli görülmesini bu gerekçeyle geçersiz saymışlardır. Fer' hakkındaki nassın haber-i vâhid olması durumunda kıyasın câiz olup olmadığı, çatışma durumunda hangisinin öne alınacağı konusundaki anlayış farklılıklarına göre değişmektedir.

4. Kıyas nassın hükmünü değiştirmemelidir. Nasla belirlenmiş olan hükmün ta'lîlden sonra değişmeden kalması gerekir. Hanefîler, bu şartın gereği olarak giydirmeye kıyasla kefâret yemeğinde temlik şartının getirilemeyeceğini söylemişlerdir. Hanefîler'in zekâtta koyunun kendisi yerine kıymetinin ödenmesini, zekâtın belirlenen sınıflarından birine verilmesini câiz görmekle ve buna benzer daha birçok konuda bu şarta riayet edemedikleri öne sürülmüşse de bu iddialar Hanefîler tarafından çeşitli şekillerde cevaplandırılmıştır.

Kıyasın Meşruiyeti ve Hüccet Oluşu. Kıyasın bir hüccet olarak kabul ediliş süreci birbirine bağlı üç aşamada gerçekleşmektedir. Birincisi, nasların bütün hayat olaylarını kuşatmasının ancak istinbat yoluyla mümkün olacağı, ikincisi, istinbatın

bazı türlerinde ta'lîle başvurma zorunlu olduğu ve üçüncüsü, ta'lîlin mahiyeti gereği zannî olması sebebiyle zann-ı gâlibe göre davranmanın meşrûluğudur. Bu üç aşama bir yönüyle şeriatların amacının ve şer'î hükümlerin elde ediliş sürecinde aklın yerinin sorgulanması mahiyetini de içermektedir.

Nasların yeterliliği konusunda âlimler arasında bir prensip ihtilâfı yoktur. Görüş ayrılığı, mevcut nasların hayat olaylarını kuşatma biçim ve keyfiyeti noktasında ortaya çıkmakta ve en genel şekliyle iki eğilimden söz edilmektedir. Şeriatların gönderiliş amacının kulların imtihan edilmesi olduğunu savunan ve bütün şer'î hükümlerin taabbüdî karakterli olduğunu öne sürerek onların elde ediliş sürecinde akla ve ta'lîle dayalı istinbata hiç yer vermeyen Zâhirîler ve özellikle Bağdat Mu'tezilesi'nin önde gelenleri tarafından temsil edilen birinci eğilime göre mevcut nasların dilsel anlamları / zâhirleri yeterlidir, dolayısıyla ta'lîle ve kıyasa kesinlikle ihtiyaç yoktur. Bunların ve bunlar gibi ta'lîle ve kıyasa karşı çıkan Şîa'nın (özellikle İmâmiyye ve İsmâiliyye) bu konudaki gerekçeleri arasında benzerlik, hatta aynıyet bulunsa da alternatif çözüm önerileri birbirinden farklıdır. Zâhirîler nasların zâhirine sıkı sıkıya bağlanması gerektiğini, naslarda emredilen şeylerin vâcip, yasaklananların haram ve bunun dışında kalanların mubah olduğunu, dolayısıyla naslarda hükmü açıklanmamış hiçbir şey kalmadığını öne sürerken Şîa, anlama ve açıklama işinin peygamberden sonra sadece mâsum imam tarafından yerine getirilebileceğini söylemektedir. Buna karşılık şeriatların gönderiliş amacının veya öncelikli amacının kulların yararı (maslahat) olduğunu savunan, bu yararın akılla kavranabilir olduğu noktasından hareketle de ta'lîle kapı aralayan Ehl-i sünnet ve onlarla aynı görüşü paylaşan özellikle Basra Mu'tezilesi'nin temsil ettiği, çoğunluk tarafından benimsenen ikinci eğilime göre ise nasların yeterliliği ancak istinbat yoluyla mümkündür, bu sebeple nasların ta'lîl edilmesi gereklidir. Ta'lîli mümkün ve gerekli görenler arasında ta'lîlin keyfiyet ve boyutlarına ilişkin görüş farklılığı bulunduğu gibi ilkenin ta'lîl mi yoksa taabbüd mü olduğu noktasında da farklı anlayışlar bulunmaktadır.

Sonraki dönemlerde, kıyasın bütün şer'î hükümlerin bilinmesinin bir yolu olmasının mümkün olup olmadığı konusun-

da ortaya çıkan teorik tartışma da mevcut şeriat telakkilerini yansıtacak bir mahiyet arz etmektedir. Usulcülerin çoğu bütün şer'î hükümlerin kıyas yoluyla bilinmesini mümkün görmez. Hatta Gazzâlî, İbn Berhân ve Fahreddin er-Râzî gibi bazı usulcüler, bütün şer'î hükümlerin taabbüdü karakterde olmasını imkân dahilinde kabul ettikleri halde bütün hükümlerin kıyas yoluyla bilinmesini mümkün görmezler. Ancak kelâmcı usulcüler bu noktadan sonra kıyasın, taabbüdü içerikli hükümler dışında bir ayırım yapılmaksızın bütün şer'î hükümler hakkında geçerli olduğunu savunmaktadır. Çünkü şer'î hükümler eşit olduğundan bir kısmının kıyasla sübûtinun mümkün olması tamamının bu yolla sabit olabileceği anlamına gelir ve sadece bazı hükümlerin kıyasa elverişli bulunduğunu söylemek keyfî hüküm vermek olur. Hanefîler ve bazı Mâlikîler ise hadler ve kefâretler konusunda kıyasın cârî olmayacağı görüşündedir. Şâriin öngördüğü ruhsatlar ve bir miktar belirlemesi yaptığı konular da (mukadderat) böyledir.

İlâçlar, besinler ve fiyatlar gibi hususlarda kıyasın hüccet olduğunda görüş birliği bulunmakta, akfî hükümler konusunda hüccet olduğu ise kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir. Usulcüler, akfî konulardaki kıyasın hükmüne temas etseler de daha çok şer'î hükümler hususunda kıyasın hüccet olup olmadığını tartışmışlardır. Bu görüşü savunan bütün Sünnî usulcü ve fakihlerle Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğuna göre şer'î kıyas, hakkında nas veya icmâ bulunmayan konularda vâcip, bu delillerden birinin bulunduğu hususlarda ise bunlardan birine aykırı düşmemek kaydıyla câizdir. Çoğunluğa ait olan ve kıyasın aklen mümkün oluşundan yola çıkan bu görüş, kıyası aklen imkânsız gören görüşle aklen zorunlu gören görüş arasında yer alır (İbn Berhân, II, 232-233).

Kıyası gerek akfî gerek şer'î hiçbir hükümde hüccet saymayanlar (İbn Dâvûd ez-Zâhirî ve bazı Hâricîler) olduğu gibi sadece akfî hükümlerde (Nazzâm ve İbn Hazm'ın da içlerinde olduğu bazı Zâhirîler) ve sadece şer'î hükümlerde (bilginin zaruri olduğunu savunanların bazıları ve İmâm'ül-Haremeyn el-Cüveynî'nin tesbitine göre Ahmed b. Hanbel; bk. *el-Burhân*, II, 751) hüccet sayanlar vardır. Bu konuda bazıları akfî, bazıları nakfî gerekçelere dayanmaktadır.

Şer'î konularda kıyası geçersiz sayanların bir kısmı bunu aklen, bir kısmı şer'

'an imkânsız görmüştür. Kıyasın aklen imkânsızlığı görüşü başta kıyas karşıtlığının öncüsü sayılan Nazzâm olmak üzere Ca'fer b. Mübeşşir, Ca'fer b. Harb, Yahyâ el-İskâfî gibi Bağdatlı Mu'tezilîler'e, Şîa'ya, Mağribî ve Kâşânî gibi Zâhirîler'e nisbet edilmektedir (Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 760-761; Nazzâm'ın kıyası aklen imkânsız görmediği, fakat şeriatın kıyas mantığına uygun düşmeyen bir yapıya sahip olduğu gerekçesiyle kıyası inkâr ettiğinin tesbiti için bk. İbn Berhân, II, 233; Zerkeşî, V, 20). Ahmed b. Hanbel'in, "Fıkıh hakkında konuşanlar mücmelden ve kıyastan kaçınmalıdır" sözünden hareketle onun da bu yönde bir eğilimi bulunduğu söylenmiş, Ebû Ya'lâ bu sözü te'vil etmek durumunda kalmıştır. Bazı Hanbelliler de Ahmed b. Hanbel'in, "Kimse kıyastan müstağni kalamaz" sözünden hareketle kıyasın aklen ve şer'an câizliği görüşünü ileri sürmüşlerdir (Muvaffakuddin İbn Kudâme, s. 147).

Kıyası şer'an imkânsız görenlerin başında Dâvûd ez-Zâhirî ve İbn Hazm'ın da içlerinde bulunduğu Zâhirîler gelir. Kıyasın şer'an imkânsız oluşu, nasların her şeyi kuşatmakta olması sebebiyle buna gerek bulunmadığı şeklinde yorumlandı gibi kıyasın yasaklığı yönünde şer'î delil bulunduğu şeklinde de yorumlanmaktadır. Dâvûd'un kıyasın vukuuna itiraz ettiği yönündeki tesbit (İbn Berhân, II, 243) birinci yorumu desteklemektedir.

Şer'î konularda kıyası hüccet sayanlar arasında da bunun gerekçesinin akıl mı yoksa sem' mi olduğu hususunda farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Kelâmcı ve usulcülerin çoğunluğu kıyasın vâcipliğinin sem'an, yani Resûl-i Ekrem'den duyma yoluyla sabit olduğunu savunurlar (Ebû İshak eş-Şîrâzî, *Şerhu'l-Lüma'*, II, 760). Kıyasın meşruiyet gerekçesinin sem' olduğunu ileri sürenler de kendi içlerinde sem'î delillerin kıyasın meşruiyetine delâletinin kat'î mi yoksa zannî mi olduğu hususunda görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Çoğunluk kat'î olduğunu, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve Seyfeddin el-Âmidî zannî olduğunu savunmuştur.

Kaffâl ve Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, bu yönde bir şer'î delil olmasaydı bile kıyasın vâcipliği sonucuna akıl yoluyla ulaşabileceğini, dolayısıyla bu konudaki şer'î delillerin akli teyit etmekten başka bir işlevi bulunmadığını söylemektedir (İbnü'l-Hâcib, s. 186; Beyzâvî, s. 209; Tûfî, III, 246). Şâfiî usulcülerinden Dekkâk'a nisbet edilen görüşlerden biri de bu yöndedir. Kıyası aklen vâcip görenler, sınırlı nasların

sınırsız olaylara yetmeyeceği ve olayların hükümsüz kalacağı biçiminde bir gerekçe ileri sürmüşlerdir. Aynı gerekçe Kerhî'den de nakledilmektedir (Cessâs, IV, 75-76). Ancak bu gerekçe kıyasın Kitap, Sünnet ve icmâdan ibaret asıllarının sonlu olduğu itirazıyla karşılaşmıştır (İbn Berhân, II, 238). Şâtîbî'nin kıyasla teşriin genelliğini ilişkilendirmesi de bu gerekçe kapsamında düşünülebilir. Şâtîbî, bir yerde kıyasın meşrû kılınmasından hareketle teşriin genelliği ilkesine ulaşmakta, başka bir yerde de teşriin genelliği prensibinin kıyas ilkesinin ispatını desteklediğini belirtmektedir (*el-Muvâfaqât*, II, 186-188; III, 36-37). Gerek kıyas taraftarları gerekse kıyas karşıtları bu konuda birtakım naslara ve icmâa tutunmuşlar, ayrıca zanna göre davranmanın meşruiyetini tartışma gündemine getirmişlerdir.

Kıyas Karşıtlarının Gerekçeleri. Kıyas karşıtlarının temel gerekçeleri, **a)** öncülleri kesin olmayan kıyasın zan ifade edeceği ve zannın yerilmiş olduğu, **b)** nasların yeterli olup kıyasa başvurma'nın Allah'ın dininde eksiklik bulunduğu ve bunun ikmaline çalışıldığı anlamına geleceği, **c)** kıyasla hükmetmenin Allah'ın indirdiğinin dışında bir şeyle hükmetmek olduğu, **d)** kimsenin kendiliğinden hüküm verme yetkisinin bulunmadığı, tartışma konusu olan hususları Allah ve Resulü'ne götürmenin gerektiği, kıyasa başvurma'nın ise kendini şâri' konumunda görerek şâriin hüküm koyma hakkına tecavüz demek olduğu biçiminde özetlenebilir. Bu gerekçelerden her biri o yönde anlam ifade ettiği düşünülen âyetlere dayandırılmıştır (zanna ve bilgiye dayanmaksızın söz söylemeyi yeren âyetler: el-Bakara 2/80, 169; el-En'âm 6/116; el-A'râf 7/33; Yûnus 10/36; el-İsrâ 17/36; el-Ahzâb 33/10; el-Câsiye 45/32; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/28; Kur'an'da her şeyin açıklanmış olduğunu ifade eden âyetler: el-En'âm 6/38; en-Nahl 16/89; el-Ankebût 29/51; Allah'ın indirdiğiyle hükmetmeyi öngören, tartışma konusu olan konuların Allah ve Resulü'ne götürülmesinin gerektiğini ifade eden ve kendiliğinden hüküm vermeyi kötöleyen âyetler: en-Nisâ 4/59; el-Mâide 5/44, 49; en-Nahl 16/116; el-Hucurât 49/1).

Kıyas karşıtlarından Şîa ise daha çok ihtilâfî kötöleyen âyetlerden hareketle (Âl-i İmrân 3/105; en-Nisâ 4/82; el-En'âm 6/159; el-Enfâl 8/46; eş-Şûrâ 42/13) ihtilâfın Allah'ın dininden sayılmadığını, Allah'ın dininin tek olup değişken olmadığını, ihti-

lâfin kaynağının re'y olduğunu ve insanların zanlarına göre davranmaya sevk etmenin ihtilâfa yol açacağını öne sürmüşlerdir.

Kıyas karşıtları, "Aralarında sebâyâ çocukları çoğalcıya kadar İsrâîloğulları'nın işleri düzgün gidiyordu. Bunlar, olmayanı olana kıyas ederek hem kendileri saptılar hem de başkalarını saptırdılar" hadisiyle (Dârimî, "Muḥaddime", 17), "Ümmetim yetmiş küsur fırkaya ayrılacak, bunların en şerhileri re'yleriyle kıyas yapıp haramı helâl, helâli haram kılanlardır" hadisine tutunmuşlardır (Taberânî, XVIII, 90; Hâkim, IV, 430; kıyas karşıtlarının gerekçelerinin ayrıntıları için bk. Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Şerḥu'l-Me'âlim*, II, 275-298; Zerkeşî, V, 25-26).

Kıyas Taraftarlarının Gerekçeleri. Kıyas taraftarları kendi görüşlerini ispatlamak yanında karşıt görüşlere de cevap vermek durumunda kalmışlardır. Bunlar kitabın her şeyi açıkladığı görüşüne aynen katılmışlar, fakat onlardan farklı olarak kitabın her şeyi açıklamasının ancak nas ve istinbat (veya delâlet) yoluyla olabileceğini savunmuşlardır (Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, s. 153). Her şey Kur'an'da vardır, fakat bir kısmı lafız, bir kısmı anlam itibarıyla. Kendisine kıyas yapılacak aslın hükmü lafzen, kıyasa konu olan fer'in hükmü ise anlam olarak mevcuttur.

Kıyasın zanla amel olduğu için câiz sayılmadığı ve şâriin hakkına tecavüz ve şâri'lik taslamak olduğu biçimindeki gerekçeye, amel için zannın yeterli bulunduğu ve kıyasın Allah'ın hakkında O'nun izniyle yapılan bir tasarruf olduğu söylenerek karşılık verilmiştir. Ancak Gazzâlî, kıyasta söz konusu olan zanla tahkik-i menâta ve lafızların mefhumlarında söz konusu olan zannın farklı olduğunu, ikinciye kıyasla birincinin câiz görülemeyeceğini itiraf eder (*İslam Hukukunda Deliller*, II, 216-217, 239). Lâmişî, kıyasın zanla amel etmek olduğu yönündeki itiraza, kıyasın mutlak zan değil galip re'y ve ekber-i zanla amel etmek olduğunu ve bunun hüccet kabul edildiğini söyleyerek cevap verir. Ona göre istidlâl şartlarına riayet eden, mansûsun aleyhin vasıfları üzerinde gereği gibi düşünerek müessir olanı olmayandan ayıran kimse, akıl alanına giren hususlarda kesin bilgiye ve şer'î alanla ilgili hususlarda galip re'y ve ekber-i zanna ulaşır. Her ne kadar bir yönüyle ihtimale açık olsa da galip re'y ve ekber-i zanla amel aklen ve şer'an vâcip-

tir. Nitekim şüphe ve ihtimal taşımasına rağmen nasların zâhiriyle, tahsis görmüş âm ile ve haber-i vâhidle amel etmek de şer'an vâciptir (*Kitâb fî uşûl'l-fıkḥ*, s. 182-183). Usulcüler, kıyasla ulaşılan sonucun zannî oluşunun bu zannî sonuçla amelin vâcpliğine aykırı olmayacağını özellikle vurgulamışlardır (İbn Berhân, II, 239-241, 249).

Kıyası ispat hususunda en fazla başvurulan âyet muhtemelen ilk önce İbn Uleyye, daha sonra İbn Süreyc tarafından bu amaçla kullanılan "fa'tebirû yâ üli'l-eb-sâr" âyetidir (el-Ḥaşr 59/2). İbn Berhân ve İbnü'l-Hâcib gibi usulcüler kıyasın meşrûluğu konusunda bu âyete dayanmanın zayıf bir yol sayıldığını, çünkü âyette emredilen "ittibâr"ın akfî konular hakkında olduğunu, Gazzâlî de bu âyetin ancak sahâbenin kıyasın meşrûluğu hususundaki icmâna bir temel teşkil edebileceğini, dolayısıyla kıyasın ispatlanması hususunda doğrudan bu âyete başvurulamayacağını öne sürerken Beyzâvî, söz konusu olan şeyin amel olduğu gerekçesiyle kıyasa delâleti zannî bile olsa bunun yeterli olacağını savunmuştur. Kıyasın temel gerekçeleri arasında bu âyeti de kullanan Hanefî usulcüler âyetin kıyasa delâleti hususunda iki yol izlemişlerdir. Birincisine göre âyet ibaresiyle öğüt almaya, işaretiyle kıyasa delâlet etmektedir. İkincisine göre ise âyet nassın delâleti yoluyla kıyasa delâlet etmektedir (el-Ḥaşr 59/2 âyetinin kıyasa delâletiyle ilgili olarak bk. Cessâs, IV, 31, 33; İbn Berhân, II, 247; İbnü'l-Hâcib, s. 190; Beyzâvî, s. 209; Sadrüşşerîa, II, 54-55; Zerkeşî, V, 25, 26).

Bu âyet dışında başta Muâz b. Cebel hadisi olmak üzere bazı hadisler ve Hz. Peygamber'in kıyası bizzat uyguladığını gösteren söz ve olaylar zikredilmekte olup bu rivayetlerin gerekçe değeri tartışma konusudur. Bazıları (Lâmişî, s. 181) Muâz hadisinin, kendinden üstte bir delilin yokluğu durumunda kıyasla amelin vâcpliğine delil olduğunu, bazıları (İbn Berhân, II, 248-249), âhâd haberlerle usulün ispat edilemeyeceği gerekçesiyle bu âhâd haberlerin kıyasın hüccetliğini ispatta kullanılamayacağını, bazıları da (Gazzâlî) Muâz hadisi gibi senedinin araştırılmasına gerek duyulmayacak kadar meşhur hadislerin usulün ispatında kullanılabileceğini öne sürmüşlerdir. Muâz hadisinin kıyasın hüccetliğini ispat için kullanılması na yöneltlen bir itiraz da ictihadın kıyas dışında -meselâ kapalı delâletli naslardan istinbat, berâet-i asliyye veya man-

sûs illetli kıyas gibi- bir yolla olmasının ve ictihad sözüyle bunların kastedilmesinin mümkün oluşudur.

Hz. Peygamber'in bizzat kıyasa başvurduğunun örnekleri arasında sayılan, öpmenin orucu bozmayacağını mazmazanın orucu bozmayacağına kıyasla anlatılması, Allah'a olan borcun ödenmesinin bir kimseye olan borcun ödenmesine benzetilmesi gibi olayların haber-i vâhid olduğu, dolayısıyla bir usul konusunun ispat edilmesinde kullanılamayacağı şeklindeki itiraz, bu rivayetlerin özünü teşkil eden ortak anlamın (Resûl-i Ekrem'in kıyasa başvurması) tevâtür seviyesine ulaştığı söylenerek karşılanmıştır.

Gazzâlî ve İbn Berhân gibi muhakkık usulcüler, kıyasın hüccetliğini ispat sadetinde ileri sürülen âyet ve hadislerin kesinlik düzeyine yükselmeyen zâhir ifadeler olduğunu ve bunlara dayanarak kıyasın ispatlanamayacağını söylemişlerdir. Muhakkık usulcülerin kıyasın hüccetliğini ispatta kullandıkları ve en güçlü olduğunu savundukları delil sahâbenin kıyasa başvurmanın meşrûluğu hususundaki icmâdır. Sahâbe icmâının hüccetliği, birbirine bağlı iki aşamanın gerçekleşmesi sonucunda kıyasın hüccetliğine delâlet eder. Birincisi, sahâbenin büyük bir çoğunluğunun nas bulamadığı zaman kıyasla amel etmesinin tevâtüren sabit olup kıyasın hüccetliğine dair bir delil olmaksızın onların bu yola tevessül etmesinin âdeten mümkün olmaması, ikincisi, sahâbenin bir inkâr ve itirazla karşılaşmaksızın sıkça kıyasla amel ettiğinin yaygınlık kazanması ve bunun bir icmâ olmasıdır. Hz. Ali, Hz. Osman, İbn Ömer ve İbn Mes'ûd gibi sahâbilerden gelen re'y karşıtı rivayetler, re'yin nas mukabilinde olması veya kıyasın şartlarında eksiklik bulunması durumuna ilişkindir.

Çoğunluk mutlak olarak kıyasla amelin vâcpliğini savunurken bazıları, sadece kıyasın illetinin mansûs olması veya evlâ bir yolla bilinmesi durumunda kıyasla amel etmenin vâcpliğini kabul etmiştir. Genel olarak kıyasla amel etmenin vâcpliği kabul edildiği için kıyası kabul etmeyenlerin fâsik olarak nitelendirilip nitelendirilmeyeceği konusu gündeme gelmiştir. Akla, şeriata ve sahâbeye karşı gelmek gibi gerekçelerle neredeyse zındıklık ve küfre varan ithamlar bir yana kıyas karşıtlarına iyi gözle bakılmadığı bir gerçektir (İmâmü'l-Haremeynel-Cüveynî, *el-Burhân*, II, 763; İbn Berhân, II, 242; Zerkeşî, V, 29).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1189-1198; Dârimî, "Mu-kaddime", 17; Şâfiî, *er-Risâle* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire 1399/1979, s. 34-40, 477-479, 599-600; İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif* (Ukkâşe), s. 494-500; Ebû Sâlih Mansûr b. İshak es-Sicistânî, *el-Gunye fî usûli'l-fıkḥ* (nşr. M. Sıdkî b. Ahmed el-Bûrnû), [baskı yeri yok] 1989, s. 27, 112, 149-161, 165; Ebû Ali eş-Şâfiî, *el-Üsûl*, Beyrut 1402/1982, s. 308-340; Taberânî, *el-Mu'ce-mû'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Beyrut 1405/1985, XVIII, 90; Cessâs, *el-Fuṣûl fî'l-uşûl* (nşr. Uceyl Câsim en-Neşemî), Küveyt 1414/1994, IV, 7-176; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ülûm* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Beyrut 1409/1989, s. 22; Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1413/1993, I, 221-225, 312; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 430; Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkḥ* (nşr. Halîl Meys), Beyrut 1983, II, 189-295; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Beyrut 1403/1983, IV, 120; VII, 53-204; Bâcî, *İhkâmü'l-fuṣûl fî ahkâmî'l-uşûl* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1407/1986, s. 187, 507-677; Ebû İshak eş-Şîrâzî, *et-Tebsîra fî usûli'l-fıkḥ* (nşr. M. Hasan Heyto), Dimaşk 1980, s. 416-491; a.mlf., *Şerḥu'l-Lüma'* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1408/1988, II, 755-965; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkḥ* (nşr. Abdülazîm ed-Dîb), Devha 1399, II, 573-581, 743-964; a.mlf., *Kitâbü't-Telḥîs fî usûli'l-fıkḥ* (nşr. Abdullah Cevlem en-Nîbâlî - Şübbeyr Ahmed el-Ömerî), Beyrut 1417/1996, III, 144-308; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Üsûl* (nşr. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî), Haydarâbâd 1372 → Beyrut 1393/1973, I, 327-328, 339; II, 66, 106, 119, 134-138, 149-150, 174, 232-233, 283; Gazzâlî, *İslâm Hukukunda Deliller ve Yorum Metodolojisi* (trc. Yunus Apaydın), Kayseri 1994, I, 50; II, 134, 137, 141, 195-314; a.mlf., *Esâsü'l-kıyâs* (nşr. Fehd b. Muhammed es-Serhân), Riyad 1993, tür.yer.; a.mlf., *Şifâ'ü'l-gâlib* (nşr. Hamed el-Kebîsî), Bağdad 1390/1971, s. 18, 52-56; a.mlf., *Mihakkû'n-naẓar* (nşr. Refik el-Acem), Beyrut 1994, s. 70; İbn Berhân, *el-Vûṣûl ile'l-uşûl* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Riyad 1404/1984, II, 209-335; Lâmişî, *Kitâb fî usûli'l-fıkḥ* (nşr. Abdülmecîd Türkî), Beyrut 1995, s. 177-188; Alâeddin es-Semerkandî, *Mizânü'l-uşûl* (nşr. Abdülmelik Abdurrahman es-Sa'dî), Bağdad 1407/1987, I, 469, 471; II, 792-932; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, I, 3-4, 111, 136, 269, 309, 317, 359; II, 122, 241, 271, 296, 350, 356, 365; a.mlf., *ez-Zarûrî fî usûli'l-fıkḥ* (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut 1994, s. 124-129; Fahreddin er-Râzî, *el-Maḥşûl* (nşr. Tâhâ Câbir Feyyâz el-Ulvânî), Riyad 1980, I/1, s. 94; II/2, s. 9-502; a.mlf., *Mefâtîhu'l-gayb*, III, 254; Muvaffakuddin İbn Kudâme, *Ravzatü'n-nâzir*, Beyrut, ts. (Dârü'n-nedveti'l-cedide), s. 147; İbnü'l-Hâcib, *Münteha'l-vûṣûl*, Beyrut 1405/1985, s. 166-202; Sirâceddin el-Urmevî, *et-Taḥşîl min el-Maḥşûl* (nşr. Abdülhamîd Ali Ebû Züneyd), Beyrut 1408/1988, II, 155-249; Karâfî, *el-Furûk*, Kahire 1347, III, 263; Beyzâvî, *Minhâcü'l-uşûl fî ma'rifeti 'ilmi'l-uşûl*, Beyrut 1985, s. 209-241; Habbâzî, *el-Mugnî fî usûli'l-fıkḥ* (nşr. M. Mazhar Bekâ), Mekke 1403/1983, s. 285-335; Tûfî, *Şerḥu Muḥtaşarı'l-Ravza* (nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî), Beyrut 1990, III, 218-

574; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *Keşfü'l-esrâr*, İstanbul 1986, II, 113-163; Hilîlî, *Mebâdî'ü'l-vûṣûl ilâ 'ilmi'l-uşûl* (nşr. Abdülhüseyn M. Ali el-Bakkâl), Beyrut 1986, s. 214-227; Sadrüşşeria, *et-Tavzîh fî halli gâvâmiẓi'l-Tenkiḥ* (Teftâzânî, *et-Telvîḥ* içinde), Kahire 1377/1957, II, 52-81; Tâceddin es-Sübkî, *Cem'ü'l-cevâmi'* (Mahallî, *Şerḥu Cem'i'l-cevâmi'* içinde), Kahire 1309, II, 130-213; Muhammed b. Ahmed et-Tilimsânî, *Şerḥu'l-Me'âlim fî usûli'l-fıkḥ* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmecîd - Ali M. Muavvaz), Beyrut 1999, II, 249-431; a.mlf., *Miftâhu'l-vûṣûl* (nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif), Beyrut 1403/1983, s. 128-164; İsnevî, *Nihâyetü's-sûl*, Beyrut 1405/1985, III, 8; Şâtibî, *el-Muvâfaqât*, II, 186-188; III, 36-37; IV, 128, 249-250; Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muḥîṭ* (nşr. Abdüssettâr Abdülkerîm Ebû Gudde), Küveyt 1413/1992, V, tür.yer.; Molla Fenârî, *Fuṣûlü'l-bedâiyi'*, İstanbul 1289, II, 274-334; Mahallî, *Şerḥu Cem'i'l-cevâmi'*, Kahire 1309, II, 210; Şemseddin Muhammed b. Osman el-Mardîni, *el-Encümü'z-zâhirât 'alâ halli elfâzi'l-Varakât* (nşr. Abdülkerîm b. Ali en-Nemle), Riyad 1416/1996, s. 222-236; Molla Hüseyin, *Mirḳatü'l-vûṣûl*, İstanbul 1310, s. 48, 52; İbnü'n-Neccâr, *Şerḥu'l-Kevkebi'l-münir* (nşr. Muhammed ez-Zühaylî - Nezîh Hammâd), Mekke 1978, IV, 7-8; Ebû'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 713-716; Şevkânî, *İrşâdü'l-fuḥûl*, Dimaşk 1347, s. 198; İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-esḥâr*, İstanbul 1300, s. 198, 231-256; Muhammed b. Hasan el-Bedaşî, *Menâhicü'l-ukûl*, Beyrut 1405/1985, III, 8-9; Abdülkadir Şener, *İslâm Hukukunun Kaynaklarından Kurş, İstihsan ve İstislah*, Ankara 1974, s. 70; J. Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1975, s. 99; M. Süleyman Dâvûd, *Naẓariyyetü'l-kıyâsi'l-uşûlî*, İskenderiye 1404/1984; Ömer Mevlûd Abdülhamîd, *Hücciyetü'l-kıyâs fî usûli'l-fıkḥi'l-İslâmî*, Bingazi 1988; R. Brunshvig, "La théorie du qiyas juridique chez le Hanafite al-Dabûsî", *Orientalia hispanica*, Leiden 1974, I, 150-154; Sükrü Özen, *İslâm Hukuk Düşüncesinin Aklileşme Süreci* (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 205-209; W. B. Hallaq, "Sünnî Fıkhi Kıyasında Analojik Olmayan Kanıtlar" (trc. Bilal Aybakan), *İLAM Araştırma Dergisi*, III/2, İstanbul 1998, s. 167-181; M. Bernard, "Kıyâs", *EP* (İng.), V, 238-242.



H. YUNUS APAYDIN

Arap Dili. Arap dilcileri kıyası "araların da bulunan ortak özellik, benzerlik, sebep gibi ilgiden dolayı bir şeye (kelimeye, kullanıma, cümle ögesine ...) benzerinin hükmünü vermek" anlamında terim olarak kullanmışlardır. Kemâleddin el-Enbârî, Rummânî gibi dilcilerin yaptığı kıyas tarifleri (Süyûtî, s. 55) hem eksik hem de açık değildir.

Semâ (dinleme, ağızdan derleme) ve kıyas Arap gramerinin en önemli iki kaynağı olup nahiv kaidelerinin çoğu kıyas yöntemiyle belirlenmiştir. Bu sebeple Küfe dil mektebinin ilk önderlerinden olan Ali b. Hamza el-Kisâî, bir manzumesinde nahvi "uyulan kıyastır / kurallardır" şek-

linde tanımlamıştır (Yâkût, XIII, 191). Bir başka tarife göre de nahiv, Araplar'ın sözlerinin dikkatle incelenmesinden (istikrâ) çıkarılan mikyaslar (kıyaslar / kurallar / ölçüler / ölçekler) ilmidir (Süyûtî, s. 55). Bundan dolayı dilcilerin hemen hepsi, dilde kıyası benimsememeyi nahiv ilmini kabul etmemekle eşdeğer görmüştür. Ancak Zâhiriyye ekolünün önderlerinden İbn Hazm dilde tek sağlıklı yöntemin semâ olduğunu, kıyasın hem fıkıhta hem dilde sağlıklı sonuca ulaştırmaktan uzak bulunduğunu savunmuş, aynı ekole mensup, *er-Red 'ale'n-nühât* adlı eserin sahibi İbn Medâ da dilde kıyas yönteminin uygulanmasını gereksiz bulmuştur.

Kıyas, nahiv ilminin kurucusu Ebû'l-Esved ed-Düelî'den (ö. 69/688) başlayarak ilk dilcilerden itibaren kullanılagelmiş bir yöntemdir. Kıyasın asıl (makisün aleyh), fer' (makis), illet(-i câmia) ve hüküm olmak üzere dört temel unsuru bulunur. Dilde yaygın kullanımları esas alarak kıyas uygulamalarına ağırlık veren İbn Ebû İshak ez-Ziyâdî kıyas ve mikyas kelimelerine ilk defa ağırlık veren dil âlimi kabul edilir (Kemâleddin el-Enbârî, s. 26). Kıyası Ziyâdî'den alarak derinleştiren İsmâ b. Ömer es-Sekafî, dilde genel kurallar belirleme ve özel olguları onlara tâbi kılmaya yönelik çalışmalar yapmış, öğrencisi Halîl b. Ahmed ise uyguladığı tümevarım (istikrâ) yöntemiyle kıyası nahiv meselelerinin geneline yaymıştır. Bütün dilde kanunlaştırma ve kurallaştırmada ciddi adımlar atan Halîl, genel kuralları tesbit ederek bunların dışında kalan dil olgularını geçersiz veya şâz sayma hususunda daha sonraki dilciler için bir çığır açmıştır (Ahmed Emîn, II, 279-280). Nahiv kurallarını temellendirmede büyük ölçüde kıyası dayandırması sebebiyle Halîl, fıkḥ meselelerinde aynı tavrı benimseyen Ebû Hanîfe'ye benzetilmiştir (a.g.e., II, 278; Şevki Dayf, s. 46). Bu bakımdan Halîl'in kıyası dayanan nahiv mektebinin öncüsü olduğu söylenebilir.

Halîl b. Ahmed'in öğrencisi Sîbeveyhi'nin sarf ve nahiv incelemeleri de geniş ölçüde kıyası dayanmaktadır. *el-Kitâb*'ında "ale'l-kıyâs" (kurala göre, normal olarak) tabirini sıkça tekrarlayan Sîbeveyhi, kıyasın tarifini yapmamakla birlikte kullanılışıyla ilgili olarak "kötü" (redî), "çirkin" (kabîh), "uygun/doğru" (müteleib), "sürekli / yaygın" (müstemir), "olağan / müte-dâvel" (cârî) ve "oturmuş / sağlam" (mütemekkin) ifadeleriyle çeşitli kıyas derecelerinden söz etmiş, kıyasta en üst dere-

cenin oturmuşluk / sağlamlık (temekkün) olduğunu belirtmiş, sadece çok kullanılan dil malzemelerine kıyasın yapılması gerektiğine işaret etmiştir. Ebû Ali el-Fârîsî ile öğrencisi İbn Cinnî'nin döneminde kıyasın dil meselelerinde uygulanması zirveye ulaşmıştır (Saîd el-Efgânî, s. 86).

Basra ve Kûfe dil mekteplerinin her ikisi de dil incelemelerinde semâ ve kıyasıya dayanmakla birlikte Basralılar'ın kıyas sistemi daha sağlamdır. Çünkü onlar kıyaslarında, fasih bedevîlerden titizlikle seçtikleri dil malzemeleri arasında sadece yaygın biçimde kullanılanları esas almışlar, nâdir kullanılan ve şâz olan dil olgularına itibar etmemişlerdir. Kûfeliler ise semâın kaynağını seçmekte aynı titizliği göstermedikleri gibi nâdir ve şâz da olsa duydukları her şekli kıyaslarına mesnet yapmışlardır (DİA, III, 296).

Gramer kurallarının çoğu kıyas yöntemiyle belirlendiğinden kıyas ve kıyasî kelimeleri daha sonraki dönemlerde "kaide" ve "kaideye uygun" anlamında, semâ da kıyas karşısı bir anlama tekabül edecek şekilde kullanılmıştır. Arap gramerinde biçim yahut anlam benzerliğine dayalı şekli veya mânevî kıyas çeşitlerinin yanında fer'in hükmünün asla, aslının fer'e, benzerlerden veya zıtlardan birinin hükmünün diğerine yüklenmesi şeklinde gerçekleşen kıyas çeşitleri de mevcuttur. Bunlardan birinci ve üçüncü şekillere "müsavviye kıyas", ikincisine "evlâya kıyas", dördüncüsüne "ednâya kıyas" adı verilmiştir (örnekler için bk. Süyûtî, s. 59-62).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf* (Dahrûc), II, 1189; Cumahî, *Fuḥûlû's-su'arâ*, I, 12-15; İbn Cinnî, *el-Ḥaṣâ'is* (nşr. M. Ali en-Neccâr), Kahire 1371/1952, I, 96-133, 357-369, 391-399; Kemâleddin el-Enbârî, *Nüzhetü'l-elibbâ* (nşr. İbrâhîm es-Sâmerâî), Zerkâ (Ürdün) 1405/1985, s. 26-27; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebbâ*, XIII, 191; Süyûtî, *el-İktirâh fi 'ilmi uşûli'n-naḥv* (nşr. Ahmed Subhi Furat), İstanbul 1395/1975, s. 55-95; Ahmed Emîn, *Duḥa'l-İslâm*, Beyrut 1935, II, 278-280; Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-naḥviyye*, Kahire 1968, s. 46-56; Ali Ebû'l-Mekârim, *Uşûlû't-tefkiri'n-naḥvî*, Libya 1973, s. 12-17, 73, 162-169, 173-175, 186; ayrıca bk. tür.yer.; Mâzin el-Mübârek, *en-Naḥvü'l-'Arabî*, Beyrut 1981, s. 58-67; Münâ İlyas, *el-Kıyâs fi'n-naḥv*, Dimaşk 1985; M. Ahmed Nihle, *Uşûlû'n-naḥvî'l-'Arabî*, Beyrut 1987, s. 97-138; Saîd el-Efgânî, *Fi Uşûli'n-naḥv*, Beyrut 1987, s. 78, 86; M. Şirin Çıkar, *Nahivçiler ile Mantıkçılar Arasındaki Tartışmalar* (doktora tezi, 2001), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 39-46; G. Troupeau, "Kıyâs", *El²* (İng.), V, 242; Nihad M. Çetin, "Arap", *DİA*, III, 296; Zülfikar Tüccar, "Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd", a.e., XII, 407.



ZÜLFİKAR TÜCCAR

KIYEMÎ (القيمي)

Misli olmayan malları ifade eden hukuk terimi.

Sözlükte kavm "ayakta durmak; bir şeyin yerine geçmek, bir şeye karşılık olarak denk gelmek", bu kökten isim olan **kiyemet** de "bir şeyin eksiksiz olarak tam karşılığı, gerçek değeri" anlamındadır. Bir şeyin gerçek değeriyle kendisi arasında tercih yapılamayacak kadar denge olması sebebiyle böyle bir adlandırma yapılmıştır. Nitekim hukuk terimi olarak kıymet, "Bir malın bahâ-yi hakîkîsidir" diye tarif edilip (*Mecelle*, md. 154) "semen-i misli" mânasında kullanılmaktadır (a.g.e., md. 153; Ali Haydar, I, 339-340). Kıymet kelimesine nisbet eki getirilerek türetilen **kiyemî** veya kıyemî mal tabiri ise bir hukuk terimi olarak "yerini aynı cinsten bir diğeri alamayacak kadar farklı olan ve bundan dolayı da alışverişlerde ferden tayin edilmesi gereken eşya, misli olmayan eşya" anlamına gelmektedir.

İslâm hukukunda değişik açılardan bir takım tasniflere tâbi tutulan malın bir tasnifi de misli ve kıyemî şeklindedir. Misli malın tarifinde, aynı cinsi oluşturan fertleri aralarında farklılık bulunmadığı için biri diğerinin yerine geçebilmesi, bunun için de piyasada ölçü, tartı, sayı, uzunluk birimleri kullanılarak işlem görmesi ve piyasada bulunması; kıyemî malın tarifinde de başka bir malla arasında biri diğerinin yerini alamayacak derecede farklılık bulunması, yani standart olmamasıyla, standart olsa bile piyasada bulunmaması vasıfları öne çıkarılmaktadır (bk. **MİSLÎ**). Nitekim *Mecelle*'de, "Kıyemî çarşı ve pazarda misli bulunmayan yahut bulunursa da fiyatça mütefâvit olan şeydir" diye tarif edilmiştir (md. 146). Esasen kıyemî eşyanın alışverişlerde ferden tayin edilmesi gereği de bu vasıflarından dolayıdır.

Ancak misli malların aksine kıyemî malları belli bir çerçeve içerisinde gruplandırarak da olsa belirlemek mümkün olmadığından İslâm hukukçuları, misli malları genel çerçevesiyle gruplar halinde sayıp bunun dışında kalanların tamamını kıyemî mal olarak nitelendirmişlerdir. Bu sebeple klasik fıkıh literatüründe kıyemî mal çok defa "misli olmayan eşya" diye de tarif edilerek bu gruba giren malları ifade için "gayri misli" tabiri, ya da kıyemî malın her birinin ferden tayini ve kıymetlendirilmesi sebebiyle "mukav-

vem" ve "mütekavvim" kelimeleri kullanılmıştır (İzzeddin İbn Abdüsselâm, II, 166; Zerkeşî, II, 335; III, 13, 82; Ali b. Süleyman el-Merdâvî, III, 215; V, 225-226; VI, 194; Şemseddin er-Remlî, IV, 44, 228; V, 158; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, II, 198, 207, 305, 350; III, 71-77, 95, 97, 336, 500; İbn Âbidîn, IV, 531). Buna göre misli malların ana grupları olan ve piyasada hacim (keylî) ve ağırlık (veznî) ölçü birimleriyle miktarı belirlenip işlem gören mallarla, birinin yerine aynı cinsten bir diğeri alınabilecek kadar aralarında fark bulunmayan veya fark bulunsu bile önemsenmeyecek kadar az olan (ya da standart olan veya standart sayılan), bunun için de sayıyla işlem gören (adedî) mallar (adediyyât-ı mütekâribe) ve yine standart olup uzunluk ölçü birimleriyle ölçülerek miktarı belirlenen mâmul malların dışındaki bütün mallar kıyemî malları oluşturmaktadır. Bir malın keylî, veznî veya adedî, dolayısıyla misli veya kıyemî oluşunu netice itibarıyla örf ve ticarî teâmül belirlemekte, onun değişimiyle de malların bu vasfı değişebilmektedir. Klasik doktrindeki örneklemesiyle ev, arazi, dükkân gibi bütün gayri menkul kıyemî mal olduğu gibi adedî mallardan standart olmadığı (adediyyât-ı mütefâvite) için parça başı fiyat belirlenerek işlem gören canlı hayvan, yazma kitap, antika eser, mücevher gibi mallar kıyemîdir. Yine her biri arasında fiyata yansıyacak kadar farklılık bulunduğundan parça başı fiyat belirlenerek işlem gören karpuz, lahana, elbise gibi mallar ya da standart bir nisbeti bulunmayan karışım halindeki keylî ve veznî mallar veya piyasada olmayan misli mallar kıyemî mal kabul edilmektedir. Adediyyât-ı mütekâribe olan mallar, birinci el satışlarda misli mal iken ayıplı olduğunda veya ikinci el satışlarda parça başı fiyat uygulanıyorsa kıyemî mal olmaktadır. Meselâ birinci el otomobiller ve matbu kitaplar misli mal iken bunların ikinci elleri genellikle parça başı fiyatlandırma yapıldığından kıyemî mal statüsündedir. Ayrıca adediyyât-ı mütefâvitiden sayılan karpuz vb. mallar tek tek değil tartı ile satılırsa vezniyyâtan olup misli mal sayılır. Fabrika mâmulü halı ve kumaşların tamamı misli mal iken el dokuması halı ve kumaşlar parça başı fiyatlandırılarak işlem görürse kıyemî, ölçü birimlerinden biriyle işlem görürse misli olmaktadır.

Malların misli ve kıyemî şeklindeki ayrımı İslâm hukukuna has olmayıp Roma hukukuna kadar uzanmakta ve borçların

nevi borcu-parça borcu şeklindeki ayrımıyla belli bir benzerlik taşımaktadır. Ancak misli-gayri misli ayrımı, muayyen bir borç ilişkisi düşünülmeden eşyanın niteliği icabı objektif olarak yapılan bir ayırımla nevi borcu-parça borcu ayrımı borç münasebetinde tarafların kararlaştırdıkları edim açısından yapılan bir ayırımdır. Çoğu zaman misli mallar nevi borcuna, kıyemî mallar parça borcuna konu olursa da bu zorunlu değildir. Misli bir mal ferdin tayin edilerek parça borcu, kıyemî bir şey de nevi borcuna konu olabilir. Nitekim buna dair başka örneklerin yanında İslâm hukuk doktrininde canlı hayvanların selem ve karz akidlerine konu olabileceğine dair bazı icthadlar da bu şekilde değerlendirilebilir. Ancak kıyemî mallar parça borcu haline getirilmeye daha elverişlidir.

Malların misli-kıyemî şeklindeki ayrımı kısmen eşya hukukunu da ilgilendirmekle birlikte esas itibarıyla borçlar hukuku açısından önem taşımaktadır. Bu ayrımın borçlar hukuku ve eşya hukuku bakımından doğurduğu neticeler başlıca şunlardır: a) Her ne kadar para ile diğer misli mallar arasında belli farklar bulunsa da misli mallar cins, miktar ve vasıf şeklinde belirlenebildiğinden kural yönünden zimmette borç olarak sabit olur. Kıyemî mallar ise ancak görerek ve ferdin tayinle belirlenebildiğinden zimmet borcuna konu olmaz. Bunun için de kıyemî mallarda borç takası cereyan etmez. Ortada olmayan misli mal cinsi, miktarı ve vasıfları belirlenerek satım akdine konu olabildiği ve o mal üzerinde şahsî hak doğduğu halde kıyemî mallarda bu mümkün olmaz. Bu özelliği sebebiyle doktrinde kıyemî malların selem ve karz akidlerine konu olup olamayacağı tartışmalı kalmış, fakihlerin çoğunluğu, biraz da ihtiyaçların zorlamasıyla önceden özellikleri belirlenebilir mallarda selemî câiz görürken karzda daha çekimser davranmıştır. b) Misli mallar mislen tazmin edildiği halde kıyemî mallar değeriyle tazmin edilir. Malların misli-kıyemî ayrımına literatürün damân ve gasp bölümlerinde ayrı bir önem verilmesi de kıyemî malların klasik kaynaklarda mütekavvim veya mukavver kelimesiyle ifade edilmesi de bu sebeptir. Kıymet malın yerine kâim olduğu ve aralarında bir tercih yapılamayacak kadar denklik söz konusu olduğu için malın kıymetiyle tazmin edilmesi taraflara ilâve bir kâr ve zarar sağlamaz. İslâm hukukçularının büyük çoğunluğu bu görüş-

te olmakla birlikte bazı tâbiîn âlimleriyle Zâhirîler ve bazı Hanbelî fakihleri hayvan gibi kıyemî malların ona denk düşen benzerleriyle tazmin edilmesi, bu mümkün olmadığına kıymetiyle tazmine gidilmesi tezini savunurlar (Süleyman M. Ahmed, s. 575-585). c) Doktrinde farklı icthadlar bulunmakla birlikte İslâm hukukçularının çoğunluğunun görüşüne göre yasak olan fazlalık faizi (ribe'l-fadl) misli mallarda câri olurken kıyemî mallarda câri olmaz. d) Müşterek misli eşyanın taksiminde malın parçalara ayrılması (ifraz) esas olup ortaklardan her biri diğerinin gıyabında ve onun izni olmaksızın kendi hissesini alabilirken müşterek kıyemî eşyanın taksiminde mübâdele esastır. Müşterek kıyemî eşyada, ortaklardan birisi diğerinin gıyabında ve onun izni olmadan kendi hissesini alamaz (Mecelle, md. 1117-1118; Ali Haydar, III, 332-339). Bundan dolayı müşterek misli eşya kural olarak cebri taksime konu olurken kıyemîde bu ancak sınırlı hallerde mümkün olur (Mecelle, md. 1134-1138; Ali Haydar, III, 338, 368-378).

BİBLİYOGRAFYA :

Mekâyisü'l-luğa, "kvm" md.; *Lisânü'l-'Arab*, "kvm" md.; Şîrâzî, *el-Mühezzebe*, I, 296-299, 303-304; Serahsî, *el-Mebisûl*, XII, 131; XIV, 31-33; Kâsânî, *Bedâ'î'*, V, 207-209, 233-234; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, İstanbul 1985, II, 167-168, 266; İbn Kudâme, *el-Mugnî*, Kahire 1389/1969, IV, 207-210, 216-218, 237-240; V, 177-179; İzzeddin İbn Abdüsselâm, *Kavâ'idü'l-ahkâm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye), II, 166; Zerkşî, *el-Mensûr fi'l-kavâ'id* (nşr. Teysîr Fâik Ahmed Mahmûd), Küveyt 1402/1982, II, 335; III, 13, 82; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Kahire), VI, 205-213; Ali b. Süleyman el-Merdaî, *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf* (nşr. M. Hâmîd el-Fikî), Beyrut 1406/1986, III, 215; V, 225-226; VI, 194; Şemseddin er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc*, Kahire 1386/1967, IV, 44, 194-199, 221, 228; V, 158-171; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhü'l-kebir*, Kahire 1328, II, 198, 207, 305, 350; III, 71-77, 95, 97, 336, 457-458, 495, 500; IV, 57, 231, 334, 337, 346-347, 400-401; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr* (Kahire), II, 285; III, 153; IV, 531; V, 545; VI, 255, 268; *Mecelle*, md. 145-146, 148, 153, 154, 891, 1117-1119, 1134-1138; Ali Haydar, *Dürrü'l-hükkâm*, İstanbul 1330, I, 235-240, 339-340; III, 332-342, 368-378; Mustafa Ahmed ez-Zerkâ, *el-Medhalü'l-fikhiyyü'l-'âm*, Dimaşk 1384/1965, III, 130-142; Subhî Mahmesânî, *en-Nazariyyetü'l-'âmme li'l-mucebât ve'l-'ukûd*, Beyrut 1983, I, 16-18; M. Ebû Zehre, *el-Milkiyye ve nazariyyetü'l-akd fi's-Şer'i'l-İslâmiyye*, Kahire 1977, s. 59-64; Süleyman M. Ahmed, *Da'mânü'l-mütlefât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1405/1985, s. 108-116, 575-585; Bilal Aybakan, *İslâm Hukukunda Borçların İfasi*, İstanbul 1998, s. 24-30, 49-72; "Kıyemiyât", *Mu.F.* XXX, 138-142.



BEŞİR GÖZÜBENLİ

KIYYE

(bk. OKKA).

KIZ

"Ana babanın birinci dereceden kadın fûrûu" demek olan kız kelimesinin Arapça karşılığı **ibnetü** ve **bint** (çoğulu **benât**), "evlenmemiş kadın" (bâkire) mânâsının karşılığı ise **bikrd**. Gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse hadislerde bint (ibnetü) kelimesi sözlük anlamında kullanılmıştır.

Kız ile ana baba arasındaki akrabalık bağı bazı dinî ve ahlâkî vecibeler yanında (bk. ÇOCUK) İslâm hukukunda nikâh, velâyet, miras, nafaka ve hidâne konularında birtakım özel hükümler, karşılıklı hak ve görevler doğurmaktadır. Bu hususta klasik literatürde yer alan hükümlerin bir kısmı nasların açık hükmüne, bir kısmı da toplumsal yapının ve geleneğin beslediği icthadî görüşlere dayanır.

Babanın kızı ile evlenmesi kesin sûrette haram olup aralarında mutlak bir evlenme engeli bulunmaktadır. Bu hüküm öz kızlar ve üvey kızlar için olduğu gibi (en-Nisâ 4/23) süt kızlar için de geçerlidir. Klasik dönem İslâm hukukçularının genel kabulüne göre henüz bulûğa ermemiş bir kız, birinci derecedeki velileri (usul) tarafından evlendirildiği takdirde bulûğa erince ancak söz konusu evlilikten zarar görmesi halinde nikâha itiraz edebilir; usul dışındaki velileri tarafından evlendirilirse zarar görmesi söz konusu olmadan bu nikâha itiraz etme hakkına sahip olur. Bu hakka "bulûğ muhayyerliği" denmektedir (bk. NİKÂH). Bulûğa eren kızın velisinin rızasını almadan evlenmesinin hükmü konusunda fakihler arasında görüş ayrılığı vardır. Konuyla ilgili çeşitli hadislerden hareketle (Buhârî, "Nikâh", 36, 40; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 18-19, 25; İbn Mâce, "Nikâh", 15, Tirmizî, "Nikâh", 14) Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf böyle bir evliliğin geçerli, Mâlik, Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ise geçersiz olduğunu söylemiştir. Ancak Ebû Hanîfe ve Ebû Yûsuf, kızın kendisine denk olmayan biriyle evlenmesi halinde velisinin, hem kızın hem diğer aile fertlerinin haklarını koruma amacıyla nikâhı feshetmek için mahkemeye başvurma hakkını kabul etmişlerdir.

Ebû Hanîfe'ye göre bulûğ çağındaki kızın rızası alınmadan evlendirilmesi câiz olmayıp bu şekilde yapılan nikâh akdi bâ-

tır. Çünkü Hz. Peygamber, "Açıķça izni alınmadan dul kadın ve rızası alınmadan bekâr kız evlendirilmez" demiş, ayrıca rızasının sükût etmesi olduğunu da açıklamıştır (Buhârî, "Nikâh", 40; Müslim, "Nikâh", 64-67; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 25). Diğer mezheplere göre kız bulûğ çağına erse de babası tarafından rızasına bakılmaksızın evlendirilebilir. Fakat Mâlikîler rüşdü ilân edilmiş kıızı bu hükümden istisna etmişlerdir. Hanefî mezhebinin imamlarından Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî bu konuda kıızın ve velisinin, özellikle babasının ve dedesinin eşit hakka sahip olduğunu belirtmektedir.

İslâm miras hukukunun yerleşik sisteme göre tek başına babasına mirasçı olan kıız terikenin yarısını alır. Eğer kıızlar birden fazla ise terikenin üçte ikisini aralarında eşit biçimde paylaşırlar. Erkek kardeşleri varsa erkek iki, kıız bir hisse esasına göre terikeyi bölüşürler (en-Nisâ 4/11). Ayrıca kıız belirli hisse sahiplerinden artan mirası hisselerine göre paylaşanlardan (aşâb-ı red) biridir. Öte yandan kıız, ana bir erkek veya kıız kardeşleri mirastan düşürürken öz ve baba bir kıız kardeşleri asabe yapar. Kıızının varlığı sebebiyle miras bırakanın annesinin hissesi altıda bir olarak gerçekleşir; kıız miras bırakanın eşinin hissesini yarıya, yani dörtte birden sekizde bire, kocanın hissesini de ikide birden dörtte bire indirir.

Kız evlâdın nafakası bulûğa ermiş bile olsa babaya, evlendikten sonra ise kocaya aittir. Ancak kıızın babasından nafaka alabilmesi için bir işi veya geliri olmamalıdır. Bu duruma göre evli kıızın nafakası kocasına, bekâr zengin kıızın nafakası ise kendisine aittir. Ayrıca ebeveyn nafaka almaya hak kazanan sınıftan olursa erkek evlâtlar gibi zengin kıız evlâtlar da bu nafakayı ödemekle yükümlüdür.

"Küçük çocuğu yanında bulundurma, ona bakma ve terbiye etme hakkına sahip olmak" anlamındaki hidânenin süresi erkek çocukta yedi ile dokuz yaş arasında son sınır olarak kabul edilmiş, kıız çocuğunda ise bu süre ile ilgili farklı görüşler ileri sürülmüştür. Hanefî mezhebinde kuvvetli görüşe göre annesinin veya nine-sinin yanında bulunan kıızın hidâne süresi bulûğ çağına erişinceye kadardır. Başkalarının yanında ise dokuz yaşında bu süreye biter. Şâfiî mezhebine göre süre, kıız-erkek çocuk ayırımı yapmaksızın temyiz çağına ulaşma yaşı sayılan yedi veya sekiz yaşla sınırlıdır. Bundan sonra çocuk seçimini yaparak annesinin veya babası-

nın yanında kalabilir. Hanbelî mezhebinde kıız çocuğunun yedi yaşından sonra babasının yanında kalacağı görüşü benimsenmiş, annesi gönüllü olarak bakımını üstlense bile evleninceye kadar babasının gözetiminde olması onun açısından daha güvenli kabul edilmiştir. Mâlikîler ise kıızların hidâne süresinin evleninceye kadar devam edeceği görüşündedir (ayrıca bk. EVLÂT).

BİBLİYOGRAFYA :

Dârimî, "Talâk", 16; Buhârî, "Nikâh", 36, 40; Müslim, "Nikâh", 64-67; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 18-19, 25, "Talâk", 35; İbn Mâce, "Nikâh", 15, "Ahkâm", 22; Tirmizî, "Nikâh", 14; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 97; Şâfiî, *el-Üm*, V, 11, 15; Sah-nûn, *el-Müdevvene*, II, 358, 366; Kâsânî, *Bedâ'î*, IV, 30-32, 42-44; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, VII, 616-618; IX, 144-145; İbnü'l-Hümâm, *Fet-hu'l-kadîr*, IV, 391, 410; Şirbînî, *Muğnî'l-muhtâc*, III, 13, 147, 446-447; Buhûtî, *Keşşâfû'l-kınâ*, IV, 421; V, 48, 502; *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, I, 276, 542, 563; Muhammed b. Abdullah el-Harâşî, *Şerhu Muhtasarı Halil*, Beyrut, ts. (Dâru Sâdir), IV, 204-205; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye 'ale's-Şerhi'l-kebir*, Kahire 1328, II, 222, 524, 526; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, III, 55-56, 567-568, 623, 627; Vehbe ez-Zühay-lî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletüh*, Dimaşk 1404/1984, VII, 742-745; 1915 Tarihli Osmanlı Nafa-ka Kanunu (nşr. Orhan Çeker), İstanbul 1985, md. 479, 480, 508-512; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, İstanbul 1986, I, 247-249, 342, 391; Abdülkerîm Zeydân, *el-Mu-faşşal fi ahkâmî'l-mer'e*, Beyrut 1413/1993, VI, 388-410, 430-445; X, 70-73; "Bint", *Mu.F*, VIII, 214-215; "Hidâne", a.e., XVII, 314-316.



ORHAN ÇEKER

KIZANLIK

(bk. KAZANLIK).

KIZIK

Oğuz boylarından biri.

Kâşgarlı Mahmud, Karkın gibi bazı bakımlardan diğer boylardan ayrılan ve bu yüzden Halaç (> Kalaç) adıyla anılan Kızıklar'ı listesine almamıştır. Fakat bu boy da diğer Oğuz boylarıyla birlikte Anadolu'ya gelmiş ve ülkenin bir Türk yurdu olmasında önemli rol oynamıştır. Nitekim Kızıklar, XVI. yüzyılda yirmi sekiz yer adıyla on üçüncü sırada yer alarak on üç Oğuz bo-yunu geride bırakmıştır.

Reşidüddin (XIV. yüzyılın başları), Oğuz-lar'ın Bozoklar kolunun Yıldız Han oğulları arasında gösterdiği Kızıklar'ın ülüşünün "sağ umaca", onkununun tavşancıl oldu-ğunu belirtmiş ve damgasının şeklini ver-

miştir. Aynı müellif Kızık'ın "kuvvetli ve yasakta ciddi" demek olduğunu yazmak-tadır. Osmanlı müellifi Yazıcıoğlu Ali (XV. yüzyılın birinci yarısı) bu bilgileri olduğu gibi eserine aktarmıştır.

XVI. yüzyıl Osmanlı tahrir defterlerinde Kızık'a ait yirmi sekiz köy tesbit edilmiş-tir. Bunlardan on altısı aynı adlı yerleşme yeri olarak bugüne kadar gelmiştir. Ayrıca dört adet Kızıklı, bir de Kızıklı bucağı şek-linde beş yerleşme yeri daha vardır. Do-layısıyla Kızıklar, Anadolu'da kendilerine ait yer adlarını en çok muhafaza eden boyların başında yer almaktadır.

Anadolu'ya gelen Kızıklar'a ait biri Ha-lep Türkmenleri, diğeri Şam Türkmenle-ri arasında olmak üzere iki oymak görül-mektedir. Bunlardan Halep Türkmenleri arasında yer alan Kızık oymağı 1579 yılın-da 667 vergi nüfusuna sahipti. Nüfusu gittikçe artan bu Kızıklar'ın kalabalık bir kısmı Antep yöresinde yerleşmiş ve bun-lar Oturak Kızık adıyla anılmıştır. Sultan İbrâhim devrinde (1640-1648) Oturak Kı-zıklar'ın adı geçen yöredeki Oğurca, Dam-lalica, Çay Kuyu, Sakal, Kara Dinek, Yalan Kaz (?), Üç Kilise ve Taşlıca adlı köylerde ve Antep şehriyle yine Antep'e bağlı diğer bazı köy ve kasabalarda oturdıkları tes-bit edilmektedir. Oturak Kızıklar'ın bulun-duğu bu köyler, XIX. yüzyılın sonlarına ka-dar Kızık adıyla anılan idarî bir birim (na-hiye) halinde kalmıştır. Göçer Kızıklar ise XVII. yüzyılın ortalarında 149 vergi nüfu-suna sahipti. Her iki Kızık grubu 1101 (1690) yılında Avusturya'ya açılan sefere çağırılmıştı. Bu sırada Oturak Kızıklar'ın başında Kara Kethüdâ oğlu Bekir Bey, Göçer Kızıklar'ın başında da Hacı Zekeriyâ oğlu Assâf Bey ile Kızık Mehmedoğlu bulunmaktaydı.

Göçer Kızıklar'a mensup bir kol XVIII. yüzyılın başlarında İç Anadolu'ya göç et-mişti. Bunların bir bölümünün Sandıklı yöresine yerleşmiş olması kuvvetle muh-temeldir. Nitekim XVIII. yüzyılda Sandıklı kazasında bir Kızık köyü bulunmaktaydı. Ayrıca XVI. yüzyılda Hamîd-ili'nde Kızıklı adıyla bir derbent vardı. Seyyah Niebuhr, kendisinin Anadolu'da dolaştığı yıllarda Antep yöresinde 200 çadırılık bir Kızık oy-mağının yaşadığını bildirmektedir. Yine XVI. yüzyılda altmış altı vergi evli başka bir Kızık oymağı Dimaşk (Şam) yöresinde yaşamaktaydı. Fakat bu oymağın âkabeti hakkında bilgi yoktur. İç Anadolu'da Si-vas-Yozgat yörelerinde Kızık boyundan geldiği anlaşılan Kızık halayı isimli bir halk oyunu oynanmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Divânü Lugâti't-Türk Tercümesi, I, 55; III, 415-416; Reşidüddin, *Câmiü't-tevârih* (nşr. Behmen Kerîmî), Tahran 1338, I, 40; Yazıcızâde Ali, *Tevârih-i Âl-i Selçuk*, TSMK, Revan Köşkü, nr. 1390, s. 23; C. Niebuhr, *Voyage en Arabie et en d'autres pays circonvoisines*, Amsterdam 1780, II, 337; Ahmed Refik, *Anadolu'da Türk Aşiretleri*, İstanbul 1930, s. 68, 83, 203; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Derbend Teşkilatı* (İstanbul 1967), İstanbul 1990, s. 124; Faruk Sümer, *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri, Boy Teşkilatı, Destanları*, İstanbul 1980, s. 295-296, 437, 614-615, 625; a.mlf., "Boz-Oklu Oğuz Boylarına Dâir", *DTCFD*, XI (1953), s. 65-103; Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, Ankara 1988, s. 51.



FARUK SÜMER

KIZIL AHMED BEY

(ö. 906/1500'den sonra)

Candaroğulları Beyliği'nin son hükümdarı.

II. Murad'ın kayınbiraderi İbrâhim Bey'in oğludur. Cemâleddin unvanıyla anılır. Hayatının ilk yılları hakkında bilgi yoktur. Babasının ölümünün ardından beyliğin başına geçen büyük kardeşi İsmâil Bey'e karşı muhalefette bulunduğu, başarılı olamayınca Osmanlılar'a sığındığı bilinmektedir. Osmanlı hizmetine girince kendisine dirlik olarak Bolu sancağı verildi. Fâtih Sultan Mehmed'in Trabzon seferi sırasında (865/1461) Osmanlı Devleti'ne tâbi olmak ve senede 50.000 duka altın vergi vermek şartıyla (Hammer, III, 60) Candaroğulları Beyliği'nin başına getirildi. Kendisine Kastamonu'ya kadar Vezîri-âzam Mahmud Paşa da refakat etti. Kızıl Ahmed'in âdeti bir Osmanlı valiliği şeklindeki beyliği bir yıl kadar sürdü. Candaroğlu ülkesinde epeyce taraftarı bulunan Kızıl Ahmed, Mahmud Paşa'nın da desteğiyle Fâtih Sultan Mehmed'in bir siyasî taktiği olarak bey yapılmıştı. Sinop ve Trabzon seferi dönüşü Kastamonu'yu ele geçiren Fâtih Sultan Mehmed onu, Mora sancak beyliğine getirmek istediye de Kızıl Ahmed görev yerine gitmeyip Bolu üzerinden Karamanoğlu İbrâhim Bey'in yanına kaçtı (Neşrî, II, 754). Fakat İbrâhim Bey, Osmanlı Devleti ile arasının açılmasını istemediğinden Ahmed Bey'i himaye etmedi; sadece bir miktar harçlık vermekle yetindi (Âşıkpaşazâde, s. 160). Bunun üzerine Kızıl Ahmed, Akkoyunlu Hükümdarı Uzun Hasan'a sığındı (Hadîdî, s. 260) ve yıllarca onun yanında kaldı. Uzun

Hasan tarafından "musâhib-i hâs" yapılan (İbn Kemal, VII. Defter, s. 207) ve Van gölü kıyılarında iktâ olarak kendisine bir miktar toprak verilen Kızıl Ahmed'in firar sebebi emirlikten valiliğe tenzil edilmesi değil, Mahmud Paşa'nın siyasî oyununa aldanarak ecdadının mülkünü kendi eliyle zaptettirip böyle bir tuzağa düşmekle kimsenin yüzüne bakamama şeklinde de izah edilir (Ali, XIV/1 [1340], s. 24).

Kendisini Candaroğlu toprakları üzerinde hak iddia edebilecek mevkiye gören Uzun Hasan, Kızıl Ahmed'i Osmanlılar'a karşı koz olarak kullanmak istiyordu. Babaları İbrâhim Bey'in ölümünden sonra kavgaya tutuşan ve kendisine sığınan Karamanlı şehzadelerine destek veren Uzun Hasan'ın 868'de (1464) gerçekleştirdiği Karaman seferine Kızıl Ahmed'in de katıldığı ve yanında 500 kadar savaşçı ile İshak Bey'in yanında bir süre Karaman'da kaldığı bilinmektedir (Erzi, XVIII/70 [1954], s. 217). Ancak Fâtih Sultan Mehmed'in desteğiyle Pîr Ahmed'in Karaman ülkesine sahip olması üzerine Kızıl Ahmed Bey tekrar Uzun Hasan'ın yanına kaçmıştır (871/1466).

877'de (1472) Tokat'ı yağmalayan Akkoyunlu kuvvetlerinin içinde Kızıl Ahmed de vardı (Âşıkpaşazâde, s. 168). Fakat aynı yıl Fâtih'in oğlu Şehzade Mustafa kumandasındaki Osmanlı ordusuna yenilen Karamanlı şehzadeleri ve Kızıl Ahmed Bey tekrar Uzun Hasan'ın yanına gittiler (Tursun Bey, s. 156). Kızıl Ahmed, Otlukbeli Savaşı'nın çıkmasında da önemli rol oynadı (Anhegger, I/1 [1949], s. 150). Zira Uzun Hasan galip gelirse tekrar beyliğine kavuşabileceği beklentisi içindeydi. Ancak savaşın Osmanlılar tarafından kazanılması üzerine bu beklentisi gerçekleşmedi. Savaş sırasında Kızıl Ahmed'in yakalandığı ve başının kesildiği (a.g.e., I/1 [1949], s. 153) rivayeti doğru değildir. Nitekim Uzun Hasan'ın 882 (1478) yılında ölmesinin ardından şehzadeler arasında başlayan taht mücadelelerinde Kızıl Ahmed Diyarbakir Valisi Yâkub Bey'i desteklemiş ve onun kardeşi Halil üzerine düzenlediği sefere bazı kuvvetlerle katılmıştır (Huncî, s. 153). Kızıl Ahmed, Yâkub Bey'in zaferiyle sonuçlanan bu iç savaştan sonra bir süre daha Akkoyunlu Devleti'nin hizmetinde kaldı (Ebû Bekr-i Tihîrânî, II, 543).

II. Bayezid zamanında affedilerek Osmanlı ülkesine dönen Kızıl Ahmed Bey'e Bolu sancağı dirlik olarak verildi (İbn Kemal, VII. Defter, s. 201). Hayatının son dönemi ve ölüm tarihi hakkında fazla bilgi

yoksa da 890'da (1485) başlayan Osmanlı-Memlûk savaşlarında Hersekzâde Ahmed Paşa'nın, ardından Hadım Ali Paşa'nın yanında bulunduğu, sonra da II. Bayezid'in Modon seferine katıldığı (a.g.e., VIII. Defter, s. 205) ve kendisine timar olarak verilen Filibe'de öldüğü bilinmektedir (a.g.e., VII. Defter, s. 201).

Kızıl Ahmed Bey'in tasavvufia ilgilendiği, II. Bayezid devrinin Halvetî şeyhlerinden Dâvud Efendi'ye (Osmanlı Müellifleri, I, 69) gönderdiği mektupta ondan sü-lûk ve devâir-i hamse hakkında mâlûmat istediği, şeyhin de gerekli cevabı gönderdiği, bu meseleye dair *Gülşen-i Tevhîd* adında bir kitap yazdığı anlaşılmaktadır (Mecdî, s. 374).

İsfendiyağulları diye de anılan Candaroğlu Beyliği, bazı eserlerde bu son hükümdarının adıyla Kızıl Ahmedliler şeklinde de zikredilir. Kızıl Ahmed Bey'in oğulları Mûsâ ve Mirza Mehmed Osmanlı Devleti hizmetinde bulunmuşlardır. Bunlardan Mehmed, II. Bayezid'in kızlarından biriyle evlenmiş ve bu evlilikten II. Selim ve III. Murad dönemlerinin önemli şahsiyetlerinden Şemsî Ahmed Paşa dünyaya gelmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kivâmî, *Fetihnâme-i Sultan Mehmed* (nşr. Fr. Babinger), İstanbul 1955, s. 211 vd.; Ebû Bekr-i Tihîrânî, *Kitâb-ı Diyârbakriyye* (nşr. Necati Lugal - Faruk Sümer), Ankara 1993, II, 543; Âşıkpaşazâde, *Târih*, s. 156-157, 160, 168; Tursun Bey, *Târih-i Ebû'l-Feth* (nşr. Mertol Tulum), İstanbul 1977, s. 153, 156; *Rûhî Târihi* (nşr. Halil Erdoğan Cengiz - Yaşar Yücel, *TTK Belgeleri*, XIV/18 [1992] içinde), s. 455; Huncî, *Târih-i Âlem-âra-yı Emînî* (nşr. J. E. Woods), London 1992, s. 150, 153; Neşrî, *Cihannûmâ* (Unat), II, 744, 746, 748, 754, 774, 802; Hadîdî, *Tevârih-i Âl-i Osmân* (haz. Necdet Öztürk), İstanbul 1991, s. 254-255, 260, 272; İbn Kemal, *Tevârih-i Âl-i Osmân*, VII. Defter, s. 185-186, 190-191, 199-201, 207; VIII. Defter, s. 205; Mecdî, *Şekâik Tercümesi*, s. 374; Hoca Sâdeddin, *Tâcû't-tevârih*, İstanbul 1279-80, I, 473 vd., 476, 482, 498-499; II, 56, 61; Münecimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 375, 377; Hammer (Atâ Bey), III, 58, 60; *Osmanlı Müellifleri*, I, 69; Uzunçarşılı, *Anadolu Beylikleri*, s. 29-30, 135-136, 137, 147, 191; Danişmend, *Kronoloji*², I, 291, 292, 296, 322; Selâhattin Tansel, *Osmanlı Kaynaklarına Göre Fâtih Sultan Mehmed'in Siyasî ve Askerî Faaliyetleri*, Ankara 1953, s. 256, 257, 258-259, 282, 284, 286, 300, 307; Yaşar Yücel, *Çoban oğulları Candar oğulları Beylikleri*, Ankara 1980, s. 7, 100-101, 109, 112, 115, 117-123; Ali, "Candaroğlu Hükümeti", *TOEM*, XIV/1 (1340), s. 20 vd.; R. Anhegger, "Muâli'nin Hünkârnamesi", *TD*, I/1 (1949), s. 150 vd., 153; Adnan Sadık Erzi, "Akkoyunlu ve Karakoyunlu Tarihi Hakkında Araştırmalar", *TTK Belleten*, XVIII/70 (1954), s. 217.



ABDÜLKADİR ÖZCAN

KIZILARSLAN

(ö. 587/1191)

**Azerbaycan atabeglerinden
(1186-1191).**

Adı Osman, lakabı Muzafferüddin, unvanı Kızılarslan olup İldenizliler hânedanının kurucusu Şemseddin İldeniz'in oğludur. Annesi Irak Selçuklu Sultanı I. Tuğrul'un dul kalan hanımıdır. Bundan dolayı Kızılarslan, Irak Selçuklu Sultanı Arslanşah b. Tuğrul'un anne bir kardeşidir.

İldeniz, 555 (1160) yılında Hemedan'da üvey oğlu Arslanşah'ı Irak Selçuklu tahtına oturtup atabeg sıfatıyla devlet işlerini eline alınca büyük oğlu Nusretüddin Muhammed Cihan Pehlivan'ı ona emîr-i hâcib, küçük oğlu Kızılarslan'ı da emîr-i silâh tayin etti. Kızılarslan 1171'de Rey, 1174'te ağabeyi ile birlikte Tebriz, 1175'te babasının yanında Gürcistan seferlerine katıldı. Irak Selçuklu Sultanı II. Tuğrul, beylerin isteğine uyarak Kızılarslan'ı başşehir Hemedan'a çağırarak kendisini atabeg tayin etti. Kızılarslan birkaç gün sonra II. Tuğrul'un huzurunda bulunduğu sırada sultanın hâcibi Karagöz tarafından öldürülmek istendi, ancak sultan buna engel oldu. Atabeg Cihan Pehlivan'ın dul eşi İnanç Hatun, Kızılarslan'ın atabeg sıfatıyla devletin idaresini eline almasından memnun olmamıştı. Bu yüzden kocasının askerlerini Rey'de toplayarak muhalefete geçti. Bunu öğrenen Kızılarslan Rey üzerine yürüdü. İnanç Hatun'un kumandanları savaşmayı göze alamayıp Bistâm tarafına çekildiler. Kızılarslan, Rey'de bulunan İnanç Hatun ile oğulları Mahmud ve Ömer'e yakınlık gösterdi. Yanında kontrol altında tuttuğu II. Tuğrul'un bir gece gizlice kaçması üzerine onu yakalamak için Damgan'a kadar giden Kızılarslan yenilerek Hemedan'a döndü. Sultanın gelmekte olduğu şâyiasının çıkması üzerine ağırlığını bırakıp Azerbaycan'a gitti (Ekim - Kasım 1187).

Kızılarslan buradan Abbâsî Halifesi Nâsır-Lidînillâh'a elçi gönderip ondan Tuğrul'a karşı yardım istedi. Uzun zamandan beri Selçuklu Devleti'nin yıkılmasını dış siyasetinin en önemli meselesi sayan halife, Kızılarslan'ın isteğini kabul etti ve kendisine saltanat menşuru bile gönderdi. Kızılarslan kalabalık ordusuyla Hemedan önünde görüldü. Ancak yapılan savaşta Tuğrul'un askerleri galip geldi. Kızılarslan halifeden istediği yardımın gelmekte olduğunu duyunca onları karşıla-

mak için Esedâbâd'a gitti. Abbâsî ordu-suyla Esedâbâd'da birleşti ve Hemedan'a gidilmesine karar verildi.

Sultan Tuğrul, müttefik ordunun yaklaşması üzerine Hemedan'ı terkederek Azerbaycan'a gitmek zorunda kaldı. Abbâsî ordusuyla birlikte Hemedan'a gelen Kızılarslan, Selçuklu hânedanından Süleyman'ın oğlu Sencer'i sultan ilân edip hutbeyi onun adına okuttu (Eylül 1188). Çok geçmeden müttefikler arasında ihtilâf çıktı. Bunun üzerine Kızılarslan Azerbaycan'a, Abbâsî ordusu Bağdat'a, Sultan Tuğrul da Hemedan'a döndü.

Kızılarslan bu arada İnanç Hatun'la evlenerek durumunu daha da kuvvetlendirdi. Bir süre sonra Sultan Tuğrul'un, Azerbaycan valisi olan İzzeddin Hasan Bey'in yardımıyla toplanan 10.000 atlinin başında harekete geçtiği haberi geldi. Kızılarslan hemen askerini toplayıp Azerbaycan'a gitti. Bir rivayete göre Kızılarslan Tuğrul ile savaşmaya cesaret edemeyip Hemedan, İsfahan, Rey ve Kazvin yörelerini kendisine bıraktığını bildirmiş, barış önermiş, Tuğrul da bunu kabul etmiş, ardından askerlerinin çoğunu vilâyetlere dağıtmış ve memleketlerine dönmelerine izin vermişti. Bunu beklemekte olan Kızılarslan âniden hücum ederek sultanı tam bir bozguna uğratmıştı. Sultan Hemedan'a doğru kaçtı; Kızılarslan da onu takip ederek yakaladı ve oğlu Melikşah'la birlikte Kehrân Kalesi'ne gönderdi (Ekim 1190). Böylece Kızılarslan Irak'ı kesin olarak idaresi altına aldı. Bu sırada Irak Selçuklu tahtında Sencer bulunuyordu. Bağdat'tan, halifenin Irak Selçuklu tahtına Kızılarslan'ın oturmasını arzu ettiği haberinin gelmesi üzerine Kızılarslan tahta oturdu. Abbâsî halifesi, Selçuklu Devleti'nin yeniden kuvvetlenerek Irâk-ı Arab'ı zaptedip halifeliliğin maddî kudretine son vermesinden korktuğu için bu mücadelede Kızılarslan'ı destekledi. Ahlatşahlar, Saltuklular, Merâğa ve Ebher hâkimleri, bazı kaynaklara göre de Salgurlular Kızılarslan'ı metbû sultan olarak tanıdılar. Fakat şiddetli siyaseti yüzünden Kızılarslan'ın kendilerini cezalandıracağı endişesine kapılan bazı kumandanlar, onu ortadan kaldırmak için öz oğullarının hânedanın başına geçmesini isteyen İnanç Hatun'la iş birliği yaptılar. Kızılarslan bir gece uyurken öldürüldü (Şâban 587 / Eylül 1191).

Kızılarslan âdil ve iyilik sever, dirayetli bir insandı. Kıpçak Türkleri'nden teşkil ettiği bir hassa ordusu vardı. Şairleri himaye etmiş, Genceli Nizâmî, Evhadüd-

dîn-i Enverî, Kivâmî ve Zahîr-i Fâryâbî gibi büyük şairler onun için kasideler yazarak bol câizeler almışlardır. İldenizliler, Kızılarslan'ın Selçuklu tahtını ele geçirmesiyle hayal edebilecekleri en son merhaleye ulaştılar. Fakat onun öldürülmesi üzerine kısa süre içinde çöktüler.

BİBLİYOGRAFYA :

Râvendî, *Râhatû's-sudûr* (Ateş), I-II, bk. İndeks; *Ahbarû'd-devleti's-Selcûkiyye*, bk. İndeks; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil*, XI, 268, 270, 423, 487, 504, 526, 527, 560; XII, 6, 24, 75, 94; Bûndârî, *Zübdetü'n-Nusra* (Burslan), s. 268-269; Reşidüddin, *Câmi'u't-tevârih* (nşr. Ahmed Ateş), Ankara 1960, bk. İndeks; Müstevfî, *Târîh-i Gûzîde* (Browne), s. 473-475; Faruk Sümer, "Kızıl-Arslan", *İA*, VI, 787-789; Mehmed Altay Köymen, "Tuğrul II.", a.e., XII/2, s. 19-25.



FARUK SÜMER

KIZILAY**Millî ve milletlerarası yardım kurumu.**

İsviçre hükûmetinin daveti üzerine on altı devletin katılımıyla 22 Ağustos 1864'te imzalanan Cenevre Sözleşmesi'ne göre kurulan Kızılhaç Teşkilâtı'nın benzeri olarak Osmanlılar tarafından teşkil edilmiş olup amblemi beyaz zemin üzerine kırmızı aydır. Bu yardım cemiyetinin teşekkülüyle ilgili ilk faaliyet, Salîbiahmer adıyla andığı Kızılhaç'ın kuruluş çalışmaları için Cenevre'ye delege göndermeyen Osmanlı hükûmetinin 5 Temmuz 1865'te Cenevre Sözleşmesi'ni imzaladıktan sonra 1867'de Paris'te düzenlenen sağlık sergisine ve Milletlerarası Kızılhaç Sıhhiye Konferansı'na katılmak üzere görevlendirdiği Mekteb-i Tıbbiye muallimi Miralay Abdullah Bey tarafından gerçekleştirilmiştir. Milletlerarası Yaralılara Yardım Komitesi Başkanlığı, 19 Eylül 1867'de yaralılara yardım derneği kurulması konusunda Cenevre Sözleşmesi'nin tatbiki için çalışan Abdullah Bey'e yetki vermesi üzerine Serdârîekrem Ömer Lutfi Paşa'nın himayesinde ve Marko Paşa'nın başkanlığında geçici bir komite kurulmuş, Abdullah Bey komitenin genel sekreteri olmuştu. 11 Haziran 1868'de imzalanan bir taahhütnâme ile de Mecnûhîn ve Marzâ-yî Askeriyyeye İmdad ve Muâvenet Cemiyeti resmen teşkil edilmişti.

Bu cemiyetin 1877'ye kadar olumlu bir faaliyet gösterememesi II. Abdülhamid'in himayesinde yeni bir cemiyetin kuruluşuna yol açtı. Avrupa'da oluşturulan Kızılhaç'a paralel biçimde hilâli amblem olarak alan Osmanlı Hilâliahmer (Kızılây) Ce-

miyeti 14 Nisan 1877'de faaliyete başladı. Cemiyetin ilk başkanı Meclis-i Umûr-ı Sıhhiyye ikinci reisi Hacı Ârif Bey idi. Hilâliahmer Cemiyeti, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'nda cephe gerisinde dokuz seyyar hastahane ile İstanbul'da dört hastahane açarak 25.000'den fazla yaralı ve hasta askeri tedavi ettirdi. 1897'deki Türk-Yunan savaşında da iki hastahane vapuru kiralayarak yaralı ve hasta askerleri İstanbul'a taşıdı. Cemiyetin varlığı, hilâli amblem olarak alması yüzünden Milletlerarası Kızılhaç Komitesi'nce uzun süre kabul edilmedi. Nihayet 1907 Haziranında Londra'da toplanan Milletlerarası VIII. Kızılhaç Konferansı'nda Besim Ömer Paşa'nın (Akalin) gayretleriyle hilâlin amblem olarak alınması resmen onaylandı.

II. Meşrutiyet'in ardından ortaya çıkan cemiyetleşme atmosferi içinde Hilâliahmer Cemiyeti'nin güçlendirilerek teşkili için hazırlıklar başlatıldı. Hariciye Nâzırı Rifat Paşa'nın çabaları sonucu cemiyet yeniden teşkilâtlandırıldı ve bir nizamnâme hazırlandı. Umumi meclis, 20 Nisan 1911'de Tokatlıyan Oteli'nde Sadrazam İbrâhim Hakkı Paşa'nın başkanlığında toplanarak otuz kişilik umumi merkez heyetini seçti. Tophane'de üç katlı bir bina cemiyetin ilk idare merkezi oldu. Başkanlığa Rifat Paşa, başkan vekilliklerine Prens Abbas Paşa ile Talat Bey, müfettişliğe Mehmed Ali Bey, başkâtipliğe Rifat Bey, muhasebeciliğe Kemal Ömer Bey ve veznedarlığa da Fuad Bey getirildi. Cemiyet ilk kongresini 13 Nisan 1912'de eski sadrazamlardan Hüseyin Hilmi Paşa'nın başkanlığında yaptı.

Bu arada kadınlar da Hilâliahmer Cemiyeti'nin faaliyetlerine katıldı. Besim Ömer Paşa'nın teşebbüsüyle 1912 yılı başında kurulan Hilâliahmer Hanımlar Merkezi cemiyetin merkez binasında çalışmalarına başladı. Cemiyetin yeniden kuruluşu esnasında kurucu meclis üyeleri arasında devletin ve toplumun her kesiminden etkili şahısların bulunması bunun kısa sürede benimsenip tanınmasını sağladı. Bu başarıda İttihat ve Terakkî Cemiyeti mensupları ile İttihatçı doktorların önemli rolü olmuştur.

Hilâliahmer Cemiyeti Trablusgarp Savaşı'nda Gıryan, Humus ve Bingazi hastahanelerinde 3013 yaralı ve hastayı tedavi ettirdi. Balkan Savaşı'nda da çoğu 1000 yataklı on beş Hilâliahmer hastahanesi hizmet verdi. Aynı zamanda Gülnihal vapuru da hastahane haline getirilerek yıllarca kullanıldı. Bunun yanında savaş dolayısıyla gelen göçmenlerin yerleştirilmesinde ve savaş esirlerinin değişiminde de büyük rol oynadı. I. Dünya Savaşı başlayınca cemiyetin genel merkezi yetkilerinden önemli bir kısmını idare heyetine bıraktı. Savaş yıllarında Hilâliahmer Cemiyeti yurt içinde ve yurt dışında teşkilâtını genişletti. 1914 yılı başında, henüz merkez ve şube teşkil edilmemiş olan yerlerdeki vali ve mutasarrıflara cemiyet ve Dahiliye Nezâreti tarafından tebligatla bulunularak faaliyete geçmeleri istendi. Bu dönemde faal merkezler arasında Ankara, Çankırı, İzmir, Sivas, Edirne, Bağdat, Yemen ve Sofya'nın adı geçmektedir. Tıp Fakültesi müderris muavinlerinden Hikmet Bey (Gizer) Berlin, Viyana ve Budapeşte'de Hilâliahmer komiteleri

kurdu. Türkiye'de bulunmayan eşya, ilaç ve sağlık malzemesi buralardan temin edildi. Ordu sıhhiyesinin siparişleri de bu temsilcilikler vasıtasıyla sağlandı. Daha önce cemiyete başkanlık yapmış olan Viyana sefiri Hüseyin Hilmi Paşa, Hikmet Bey'in Osmanlı sefâretinde bir büro açmasına izin verdi. Almanya ve Avusturya Murahhaslığı adı verilen bu temsilcilik 1918 yılı sonlarına kadar çalışmalarına devam etti. 20 Temmuz 1913'te cemiyetin hanımlar merkezi tarafından Çağaloğlu'nda küçük bir evde dârüssinâa (sanat yurdu) açılarak hem kimsesiz çocukların istihdamı sağlandı hem de burada yapılan, Türk millî motiflerinin hâkim olduğu el işleri sergilerle tanıtıldı. Bir müddet sonra Trabzon, Eskişehir, Aydın ve Halep'te hanımlar merkezi faaliyete geçti. Viyana'da da açılan hanımlar şubesi bir yıl içinde 26.000 kron topladı. I. Dünya Savaşı'nda cemiyetin önemli faaliyetlerinden biri de Besim Ömer Paşa vasıtasıyla ilk hasta bakıcı kursunu açmasıdır. 1914'te kursta başarılı olan yirmi yedi hasta bakıcı, Çanakkale Savaşı sırasında İstanbul'da askerî ve cemiyete ait hastahanelerde görev aldı.

Hilâliahmer Cemiyeti, I. Dünya Savaşı'nda çeşitli cephelere sağlık heyetleri gönderdi. Erzurum, Erzincan, Sivas, Samsun, Gelibolu, Şarköy, Tekirdağ, Medine ve İstanbul'da Beyoğlu, Taksim, Galata, Çağaloğlu, Kadırga semtlerinde ve Dârüşşafa'ka'da hastahaneler açtı. Ayrıca çeşitli yerlerde nekâhathaneler, imdat mevkileri ve misafirhaneler kurdu. Bunların bir kısmı sonradan hastahane haline getirildi. Şirket-i Hayriyye'den bazı gemiler kiralanarak hasta ve yaralıların taşınmasında kullanıldı. Cemiyet salgın halindeki tifüs, kolera, tifo ve dizanteri mücadeleleriyle uğraşmak durumunda kaldı. Ayrıca İstanbul'un çeşitli semtlerinde açılan aşhanelerden yaklaşık 30.000 kişi yararlanıyordu.

Mondros Mütarekesi'nden sonra İttihat ve Terakkî döneminde faaliyet gösteren cemiyetler İstanbul hükümetlerinin takibatına uğradı. Bu arada Hilâliahmer Cemiyeti de dört defa teftişe tâbi tutuldu. Cemiyetin İstanbul'daki merkez binası 16 Mart 1920 gecesi işgal kuvvetlerinin baskınına uğrayınca umumi kâtip Adnan Bey (Adivar) Anadolu'ya geçti. Hikmet (Gizer) umumi kâtip olarak İstanbul'da kaldı. İstanbul'un işgali üzerine Anadolu'da Hilâliahmer Teşkilâtı'nın umumi merkezle olan irtibatı kesildi. İlk Tür-



Kızılay'ın Millî Mücadele sırasında cephe gerisinde görev yapan elemanlarından Halide Edip Adivar'ın da bulunduğu (oturan) bir grup

kiye Büyük Millet Meclisi hükümetinde Sıhhiye ve Muâvenet-i İçtimâiyye Vekâleti görevine getirilen Adnan Bey, cemiyet umumi merkezi tarafından resmen görevlendirilmemiş olmasına rağmen Eskişehir temsilciliğiyle muhabereyi devam ettirdi. Muhlis Bey'in ölümünden sonra yalnız kalan İsmâil Besim Paşa, Eskişehir'in tahliyesi esnasında temsilcilik teşkilâtı ile birlikte depolardaki eşya ve malzemeleri Ankara'ya getirdi. Ekim 1920'de İsmâil Besim Paşa, Adnan Bey, Ömer Lütfi Bey ve Esad Paşa'dan oluşan Ankara (Anadolu) temsilciliği teşkil edildi. Bundan sonra Anadolu'daki merkez ve şubelerin yönetimi Ankara temsilciliğine bağlandı. Ankara'ya karşı menfi bir tavır takınmayan umumi merkez, 4 Kasım 1921'de temsilciliğin Anadolu'daki görev ve yetkilerini arttırarak Adnan Bey, İsmâil Besim Paşa ve Ömer Lütfi Bey'i heyet-i murahhasa olarak tayin etti.

Hilâliahmer Cemiyeti 1921'den itibaren İstanbul'dan Anadolu'ya yaptığı yardımı arttırdı. 1921-1922 yıllarında Anadolu'da sıhhiye-i askeriyyenin ihtiyacını karşılamak üzere 40.000 parça (balya ve sandık) eşya sevketti. Aynı tarihlerde, İstanbul'daki Anadolu yanlısı gizli örgütlerce (Felâh ve Muharib grupları) kendilerine itimat belgesi verilen cemiyete mensup birçok doktor ve eczacı Ankara'ya gitti. Sadece Nisan 1921'de yirmi beş doktor ve eczacı İnebolu'ya çıktı. Bunların hemen hepsi Anadolu'daki cemiyete ait hastahanelerde görev aldı. İstanbul'da bulunan Hamid Bey (Hasancan), 14 Haziran 1921'de Türkiye Büyük Millet Meclisi hükümeti tarafından siyasi mümessil sıfatıyla görevlendirildi. "Hilâliahmerci" lakabıyla da anılan Hamid Bey, bu görevini 19 Ekim 1922'de Refet Paşa'nın (Bele) İstanbul'a gelişine kadar sürdürdü. İngiliz yüksek komiseri Horaca Rumbold ile Hamid Bey arasında 23 Ekim 1921'de yapılan anlaşmanın ardından Malta'da bulunan Türk esirlerle Türkiye'deki İngiliz tutuklular mübâdele edildi. Ankara temsilciliği, özellikle Batı cephesine önemli miktarda sağlık malzemesi ve eşya yardımında bulundu. II. İnönü Savaşı'ndan sonra cephelelere yakın merkezlerde yaralı hastaneleri açıldı. Eskişehir ve Ankara'da açılan hastahanelerde birçok yaralı ve hasta tedavi edildi. Ankara temsilciliği 1 Ekim 1923'te lağvedildi. Ancak mübâdele yoluyla Yunanistan'dan gelecek muhacirlere cemiyet tarafından yapılacak yardım ve tesisler konusunda ilgili vekâlet ve dairelerle gerekli münasebetlerde bulunmak ama-

cıyla İsmâil Besim Paşa münferit bir murahhas olarak Ankara'da bırakıldı.

Cumhuriyet'in ilânından sonra cemiyette bazı değişikliklere gidildi. Daha önce Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti olan adı 1923'te Türkiye Hilâliahmer Cemiyeti, 1935'te Türkiye Kızılay Cemiyeti ve nihayet 1947'de Türkiye Kızılay Derneği olarak değiştirildi. 15 Eylül 1921'den beri on beş günde bir çıkan *Osmanlı Hilâliahmer Mecmuası*'nın adı da önce *Türkiye Hilâliahmer Mecmuası*, ardından da *Kızılay Dergisi* oldu ve 1928'den itibaren Ankara'da yayımlanmaya başlandı. Ocak 1924'te toplanan genel kongrede bütün merkez ve şubeler İstanbul'a bağlanarak teşkilâtta bütünlük tekrar sağlandı.

Kızılay'da en büyük değişiklik 1925 yılı genel kongresinde yapıldı. 17 Temmuz 1925'te İstanbul Üniversitesi Konferans Salonu'nda toplanan kongreye 150'yi aşkın delege katıldı. 4 Ağustos 1925'te 134 maddelik yeni nizamnâme kabul edildi. 6 Ağustos'ta otuz kişilik yeni merkez heyeti seçilerek başkanlığına Sıhhiye ve Muâvenet-i İçtimâiyye Vekili Refik Bey (Saydam) getirildi. Yeni merkez heyetinde çoğunluğu milletvekilleri oluşturmaktaydı. Başkan vekilliklerine İstanbul mebusu Hakkı Şinasi ile Ertuğrul (Bilecik) mebusu Fikret Bey getirildi. Hariciye Vekâleti müsteşarı Tevfik Kâmil Bey umumi kâtipliğe, garp cephesi eski Sıhhiye reisi Hulûsi Bey umumi müfettişliğe, Divân-ı Muhâsebât reisi Fuad Bey muhasebe murakıplığına ve tüccardan Çubukçuzâde Ârif Bey vezne murakıplığına seçildi. Refik Bey 1925'ten 1939'a kadar cemiyetin başkanlığını yaptı. Yeni nizamnâme 13 Eylül 1925'te İcra Vekilleri Heyeti'nce onaylandı. Aynı yıl nizamnâmenin sekizinci maddesi gereği merkez heyeti Ankara'ya taşındı. 1912'de kurulan hanımlar merkezi de yeni nizamnâmeye göre 1925'te umumi merkezle birleştirildi. 1924 yılı umumi meclisinde tesisi kararlaştırılan hasta bakıcı hemşire okulu 1925 Şubatında İstanbul Aksaray'da açıldı. Bu okul, uzun yıllar Sıhhiye ve Muâvenet-i İçtimâiyye Vekâleti hastahanelerine hasta bakıcı yetiştiren yegâne müessese olarak faaliyet gösterdi. 1946 yılında hükümet tarafından Kızılay Cemiyeti'nin gelirlerini arttırmak amacıyla bazı kanunlar çıkarıldı. Afyonkarahisar maden suyunun işletme imtiyazı altmış yıl süreyle Kızılay'a verildi.

Kızılay, Türk milletinde var olan yardım duygusunun Batı usulüyle teşkilatlanmasından ortaya çıkmış, Kızılhaç teşkilâtla-

rının çalışma metotlarını benimseyerek Cumhuriyet'ten önce Batılılaşan ilk Türk müesseselerinden biri olmuştur. Ayrıca bu teşkilât amblemiyle birlikte bütün İslâm dünyasında yayılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Ahmed Midhat, *Hilâliahmer*, İstanbul 1296; Besim Ömer, *Dokuzuncu Vaşington Salıbahmer Konferansı'na Memuriyetim ve Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti'ne Tekliflerim Hakkında*, İstanbul 1328; *Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti Salnâmesi: 1329-1331*, İstanbul, ts.; *Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti Tarafından 330 Senesi Meclis-i Umûmisi'ne Takdim Olunan Rapor*, İstanbul 1330; *Osmanlı Hilâliahmer Cemiyeti: 1330-1334 Senelerine Âid Merkez-i Umûmî Raporu*, İstanbul 1335; *Türkiye Hilâliahmer Cemiyeti Merkez-i Umûmisi Tarafından 1339 Senesi Hilâliahmer Meclis-i Umûmisi'ne Takdim Edilen (1335-1338) Rapor*, İstanbul 1339; *Türkiye Hilâliahmer Cemiyeti Hanımlar Merkezi Dârüssinâası*, İstanbul 1339; *Türkiye Kızılay Derneği 73 Yıllık Hayatı: 1877-1949*, Ankara 1950; *Kızılay ve Kızılhaç'ın Milletlerarası Kaynakları: Sözleşmeler-Tüzükler-Kararlar*, Ankara 1964; Mesut Çapa, *Kızılay (Hilâl-i Ahmer) Cemiyeti: 1914-1925* (doktora tezi, 1989), *AÜ Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü; a.m.f.*, "Lozan'da Öngörülen Türk Ahâli Mübadelesinin Uygulanmasında Türkiye Kızılay (Hilâliahmer) Cemiyeti'nin Katkıları", *AÜ Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Dergisi (Atatürk Yolu)*, sy. 2, Ankara 1988, s. 241-256; "Kızılay", *TA*, XXIII, 87-91.



MESUT ÇAPA

KIZILBAŞ

Eski dinî inançlarını ve geleneklerini kendilerine has bir İslâmî anlayışla birleştirip sürdüren Türkmenler'in bazı bâtnî-Şîî anlayışları benimsemesiyle ortaya çıkan terim, böyle bir dinî ve sosyal yapıya mensup kişi veya topluluk.

Kızılbaş adı, X. yüzyıldan itibaren İslâmiyet'i kabul etmeye başlayan ve bu yeni dini önceki birtakım inanç ve gelenekleriyle kendilerine has biçimde bağdaştıran konar göçer Türkmen oymakları için değişik coğrafya ve dönemlerde kullanılan çok sayıdaki isimlerden biridir. Bu adın eski Türkler'de bir baş giysisi olan kızıl börkle ilgili olduğu, siyah başlık giyen bir Türk zümresinin Karapapak veya Karakalpak, Kıpçaklar'dan bir bölümün Karabörklü, Buhara mektebine mensup bir sûfi geleneğin Yeşilbaş adıyla anıldığı bilinmektedir. Önceleri bütün Türkmen oymakları kızıl börk giydiği halde yaygın İslâmî anlayışa mensup kesimlerin zamanla kızıl börkü terketmesi üzerine sonraları Alevî adıyla anılacak zümrelere kızılbaş denilmeye başlandığı ifade edilmek-

tedir. Kırgızlar'ın İçkilik oymaklarından birinin adı da Kızılbaş olup ayrıca Afganistan'da Şii halkın bir bölümü Kızılbaş adıyla anılmaktadır. Altaylı Şamanlar'ın dinî âyin esnasında başlarına taktıkları, üzerinde dağ tavuğu tüyü bulunan kırmızı külâh Alevî dedelerinin ve Bektaşî babalarının giydiği kıyafetle benzerlik arz etmektedir. Bunlar dikkate alındığında kızılbaş isminin kökünün eski Türk âdetlerine kadar uzandığı ve bunun başa giyilen kırmızı börtle ilgili olduğu anlaşılır.

Kızılbaş isminin belirli bir dinî ve sosyal grubu nitelemek üzere ilk defa ne zaman kullanıldığına dair kesin bir kayıt yoksa da ağırlık kazanan görüşe göre bu kullanım XV. yüzyılın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkmıştır. Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmâil'in babası Şeyh Haydar (ö. 894/1488), büyük bölümünü Azerbaycan ve Doğu Anadolu Türkmen boylarının oluşturduğu taraftar kitlesine, kendilerini diğerlerinden ayırmak için her biri bir imamı temsil eden on iki dilimli kırmızı bört giydirmiş ve bu kitleler zaman içinde kızılbaş diye anılmıştır. "Tâc-ı haydarî" veya kısaca "taç" diye anılan bu baş giysisi, üzerine beyaz bir tülbent sarılan sürahi biçiminde on iki dilimli kırmızı bir kavuktur (Hinz, s. 65). Başlangıçta siyasî mahiyet taşıyan bu adlandırma, ilk Safevîler'in dinî propagandaları sonucu görünüşte on iki imam inancına bağlı kalmakla birlikte Tanrı'nın beşer sûretinde görünmesi, ruh göçü ve Ali'nin bedenleşmesi olarak algılanan Safevî hükümdarına yönelişle birleşerek aşırı anlayışların bütün ayırıcı niteliklerini ortaya koyan Türkmen Şiilik biçiminin adı olmuştur (Mélékoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 54).

Bununla birlikte bazıları kızılbaş isminin kökenini İslâm'ın ilk döneminde meydana gelen olaylarla irtibatlandırmaya çalışmıştır. Meselâ bir açıklamaya göre Hz. Ali, Hayber Kalesi'nin fethinde başına kırmızı sarık sarmış ve kızılbaş adıyla anılmıştır. Diğer bir açıklamaya göre ise Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'i korumak için kendini siper eden Ebû Dücâne'nin başındaki sarık al kana boyandığından kendisi hakkında aynı isim kullanılmıştır. Başka bir açıklamaya göre de Sıffin Savaşı'nda Hz. Ali, askerlerine Muâviye'nin askerlerinden ayırt edilmeleri için kırmızı sarık sardırması ve bu olaydan sonra taraftarları kızılbaş diye anılmıştır. Tarihî kaynaklar bakımından doğrulanma imkânı olmayan bu yaklaşımların kızılbaş ismine bir çeşit kutsallık kazandırma çabasının bir

sonucu olduğu anlaşılmaktadır (Fırlı, s. 11-12; Eröz, s. 87-88). Kızılbaş ismiyle ilgili olarak nakledilen, Şeyh Haydar'ın bir gün rüyasında diğer imamlarla birlikte Hz. Ali'yi gördüğü ve onun verdiği emir üzerine müridlerine on iki dilimli kırmızı bört giydirdiği şeklindeki rivayet de (*A'yânü's-Sıra*, I, 21) aynı çabanın başka bir görüntüsü niteliğindedir.

Kızılbaş terimi başlangıçta sadece Şeyh Haydar'ın taraftarlarını içine alırken daha sonra onun ve oğlu Şah İsmâil'in yoğun faaliyetleriyle zaman içinde taraftar kitlesinin çoğalmasına paralel olarak bütün Safevî taraftarlarını kapsayan çok geniş bir sosyal tabanı nitelemek üzere kullanılmıştır. Bu sosyal taban kızılbaş ismini iftiharla benimserken muhalifleri hareketin taşıdığı siyasî karakter dolayısıyla buna kötuleyici anlamlar yüklemişlerdir. XVI. yüzyıldan itibaren Osmanlı-Safevî çekişmesinin tabii bir neticesi olarak Osmanlılar kızılbaş terimini "devlet muhalifi ve isyancı zümreler" anlamında kullanmış, bu asrın başlarından itibaren artan kızılbaş ayaklanmalarında isyana katılan zümrelerin dinî inanç ve anlayışları Kur'an ve sünnete dayalı çoğunluğun anlayışıyla karşılaştırılarak isme dinî boyut da eklenmiş ve kızılbaşlık sapıklık, yoldan çıkmışlık, hatta inkârcılık; kızılbaşlar da yoldan çıkan kişi ve gruplar olarak anılmıştır (meselâ bk. Ahmed Refik, s. 34, 37, 40). Safevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte kızılbaş ismi, devlet bünyesinde kurucu unsuru teşkil etmesi bakımından "Türk yahut Türkmen", daha sonra mülki idarede ağırlıklı olarak muharip gücü teşkil etmesi bakımından "askerî aristokrasi" anlamında kullanılmıştır (*EP* [İng.], V, 244). Bu çerçevede kızılbaş oymakları "tavâif-i kızılbaş", emirler "ümerâ-yi kızılbaş", ordu "leşker-i kızılbaş", hükümdar "pâdişah-ı kızılbaş", devlet ise "ülke-i kızılbaş, devlet-i kızılbaş" adlarıyla anılmıştır (Sümer, s. 150). Diğer taraftan bazı kaynakların muhtemelen Safevî ifadesinden kaçınmak için kullandıkları "Erdebil sülâri" veya "süfîyân" ismi (meselâ bk. Âşıkpaşazâde, s. 264) kızılbaşlarca da kabul görmüştür. Meselâ klasik Alevî kaynağı *Buyruk* bu toplulukları "süfîler" olarak andığı gibi (s. 32-37) yolun erkânı da "süfîyân süreği" diye anılmıştır (Baha Said Bey, s. 123).

Osmanlılar, siyasî bakımdan en büyük rakibi olan Safevîler'le ilişkisi, dinî bakımdan ise Selçuklular döneminden itibaren kendilerini bir bakıma temsilcisi saydık-

ları Sünnîlik'ten uzaklığı sebebiyle kızılbaşlığa karşı husumet duymuş, bu bakış onları yakın döneme kadar kızılbaş ismini küçültücü nitelikte kullanmaya sevk etmiştir. Daha sonra meydana gelen siyasî ve sosyal gelişmeler dolayısıyla XX. yüzyıl başlarından itibaren kızılbaş adı yerini büyük ölçüde Alevî ismine bırakmıştır (Mélékoff, *Uyur İdik Uyardılar*, s. 33-34). Özellikle Cumhuriyet döneminin ardından Alevîler ve diğer kesimler kızılbaş kelimesini hemen hemen hiç kullanmamışlardır. Bu devrede Bektaşîlik'ten ayırmak için Alevîlik ve Bektaşîlik şeklinde kullanılan isim, son yıllarda "ve" bağlacı kaldırılarak veya iki isim arasına tire konarak yahut Bektaşîlik kelimesi de kaldırılıp iki kesimi de ifade etmek üzere sadece Alevîlik kelimesi kullanılmaya başlanmıştır.

Kızılbaş isminin daha iyi anlaşılabilmesi için ilişkili olduğu diğer terimlere de temas etmek gerekir. Bunlardan ilki Bektaşîlik'tir. Her ikisinin de Türk tarihinin önemli dinî-sosyal olaylarından biri sayılan Babaî hareketinden doğması, inanç ve ritüellerinin benzer görüntüler sergilemesi, dinî tabanlarının aynı olması gibi yönleriyle ortak olan Bektaşîlik'le kızılbaşlıktan ilki bir tarikat yapılıpnaması içinde oluşurken diğeri hâkim karakteri itibarıyla yine sülfi bir mahiyet taşımakla birlikte kapalı bir toplumsal yapı içinde gelişen bir çeşit "kavmî mezhep" niteliğine sahiptir. Bektaşîliğin sosyal tabanı hepsi birer halk sülfi olan Türkmen babaları iken kızılbaşlığın tabanı Türkmen babalarının hitap ettiği Türkmen zümreleridir (Ocak, *Türk Süfiliğine Bakışlar*, s. 19-20). M. Fuad Köprülü, Mehmet Eröz ve İrene Mélékoff gibi araştırmacılar son farklılıktan hareketle kızılbaşlığı köy Bektaşîliği olarak yorumlamışlardır (meselâ bk. Eröz, s. 80). Bu iki yapı arasında en önemli farklılardan biri, Bektaşîliğin Osmanlı merkezî idaresiyle problemsiz olmasına karşılık kızılbaşlığın sürekli muhalefet ve gerginliğidir. Ayrıca dinî hiyerarşi ve âdâb-erkân bakımından da bu iki dünya arasında önemli ayrımlar vardır (diğer benzerlik ve farklılıklar için bk. Mélékoff, *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*, s. 220-221). Bir diğer terim olan Râfizilik, İslâm mezhepleri literatüründe ilk üç halifenin hilâfetine reddetmesi sebebiyle hemen bütün Şii grupları kapsayan bir ifade olup Osmanlılar tarafından XVI. yüzyıldan itibaren kızılbaş kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır (Ahmed Refik, s. 35, 37, 39). Siyasî açıdan İran taraftarlığı, dinî bakımdan aşırı Şiiliği içeren kötuleyici nitelikteki bu kul-

lanım (Ocak, *TED*, sy. 12 [1982], s. 514-516), kızılbaşlığın aksine bu kökene sahip kimseler tarafından asla benimsenmemiş, zamanla geçerliliğini yitirmiştir. Çukurova ve Akdeniz bölgesindeki muhtelif yerleşim merkezlerinde yaşayan kızılbaşlar Tahtacı adıyla anılmaktadır. Tarihte Safevîler'le ilişkileri muhakkak olan Tahtacılar, inanç ve dinî yaşayışları itibarıyla öteki kızılbaş Türkmen oymaklarıyla paralel bir yapıya sahiptir (Fırlı, s. 13). Bunların dışında İran ve Afganistan'da Ehl-i Hak, Aliilâhîler (Aliyyü'lâhîler) gibi isimlerle de anılan, bazı yönleriyle kızılbaşlara benzeyen zümreler varsa da bunlar farklı sosyal yapıları ifade etmektedir.

Tarihçe. Kızılbaş terimi XV. yüzyıl sonlarından itibaren kullanılmaya başlanmış olmakla birlikte bununla kastedilen sosyal yapı, X. yüzyıldan başlayarak İslâm'a giren ve bu dini önceki inanç ve gelenekleriyle bağdaştırıp kendi sosyoekonomik yapılarına uyduran konar göçer zümreleri kapsadığı için on asırlık bir zamanı içine alır. Bu uzun zaman dilimi beş bölümde özetlenebilir. 1. İlk Dönem. Türkler ilk defa, 641 yılındaki Nihâvend Savaşı sonunda İran'ın tamamına hâkim olan müslüman Arap kuvvetleriyle Ceyhun nehri yakınlarında karşılaşmış ve Emevîler devrindeki fetihler sırasında bu temaslar gelişme kaydetmiştir. Başlangıçta siyasî sebeplere bağlı olarak yeni dinin mensuplarıyla çetin mücadelelere girişen Türkler, Abbâsîler'in iktidara geçip ırkçı politikalara son vermesi üzerine diğer gayri Arap unsurlarla birlikte devlet bünyesinde görevler almış, İslâm dinî hakkında sağlıklı bilgiler edinmeye başlamışlardır. İslâm'ın telkin ettiği tek tanrı anlayışı, ruhun ölmezliği, kurban, cihad ve temel ahlâkî prensiplerle kendi inanç ve düşünceleri arasında yakınlık kuran Türkler süratle İslâmiyet'i kabul sürecine girmiş, X. yüzyıldan itibaren birkaç asrı kapsayan bir devre içinde kitleler halinde müslüman olmuştur. Başta göktanrı inancı olmak üzere atalar kültü ve çeşitli tabiat kültlerinin belirlediği inanç yapısıyla, yaşadıkları geniş coğrafi sahanın bir gereği olarak bir yandan Budist Çin kültürü, diğer yandan Zerdüşti İran inançlarıyla haşır neşir olan Türkler eski kültürlerini tamamen bırakıp yeni inanç dünyasının kalıplarına girememiş, İslâm'la birlikte eski inanç ve geleneklerini önemli ölçüde devam ettirmişlerdir. Yaşadıkları bölgeler, tarihi geçmişleri, boy teşkilâtı, sosyal ve kültürel hayatları itibarıyla birbirinden çok farklı gruplardan oluşan müslüman

Türkler'den göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayanlara genellikle Türkmen adı verilmiş, bu kesimin İslâm'la ilişkisi, tamamen veya kısmen yerleşik hayat yaşayan diğer müslüman Türkler'den önemli ölçüde farklılık göstermiştir. Yeni dini kabulde samimi olan Türkmenler, onu gerçek anlamda öğrenip özümseme imkânı bulmada ciddi mahrumiyet içinde kalmışlardır. Diğer müslüman Türkler'le birlikte XI. yüzyıldan itibaren Anadolu'ya göç etmeye başlayan, büyük çoğunluğu Mâverâünnehir, Hârizm, Horasan, Azerbaycan ve Arrân kaynaklı olup XIV. yüzyıla kadar devam eden göçlerle gelen bu zümreler Anadolu'nun doğu ve orta kısımlarına yayılmışlardır (Yinanç, s. 168-169). Tarihten devraldıkları inançları büyük ölçüde muhafaza eden bu gruplar Anadolu'da, buraya göç etmeden önce yaşadıkları şartlara benzer özellikler taşıyan bölgeleri tercih etmiş, dönemin siyasî ve sosyal hareketliliği içinde kendilerine yeni dünyalar kurmaya çalışmışlardır.

2. Babaî Hareketi. Anadolu'ya gelen göçebe Türkler, 1240 yılında II. Gıyâseddin Keyhusrev devrinde meydana gelen isyan hareketine katılmışlardır. Amasya yakınındaki dergâhında etrafına, daha çok eski Türk inançlarının İslâmiyet'le yorumlanmış şeklini tasavvufî bir hüviyetle öğreten Baba İlyâs-ı Horasânî, sosyal ve ekonomik sıkıntılar içinde bulunan Türkmenler'e karşı mehdî veya peygamber gibi bir kurtarıcı sıfatıyla davranmış, yetiştirdiği halifeleri çeşitli bölgelere dağıtarak isyan için hazırlıklar yapmıştır. Halifelerinden Baba İshak liderliğinde Keferlud bölgesinde ayaklanan Türkmenler önemli başarılar kazandıktan sonra Orta Anadolu'ya intikal etmiştir. Burada da bir ölçüde başarı elde edilirken Baba İlyas, Selçuklu kuvvetleri tarafından Amasya'da idam edilmiş, Türkmenler'in çoğu Kırşehir'de Malya ovasında kılıçtan geçirilmiştir. İsyan hedefine ulaşamamış olmakla birlikte kaçıp kurtulabilen Türkmenler sıkı bir dayanışma içine girmiş, Babaîlik hareketi zaman içinde gelişerek ileride biri Bektaşîlik, diğeri kızılbaşlık diye anılacak iki yapının temelini oluşturmuştur (Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 3-20). Babaîlik hareketi, Baba İlyas'ın idamından sonra küçük oğlu Muhlis Paşa tarafından devam ettirilmiş, siyasî olmaktan çok dinî-mistik bir hareket olarak halifeleri vasiyetiyle Anadolu'nun değişik yerlerine taşınarak sürdürülmüştür. Baba İlyas'ın Aynüddeve (Ayna Dola) Dede, Şeyh Osman ve Bağdın Hacı gibi halifeleri Tokat ve Kır-

şehir'de, diğer bir halifesi Şeyh Bâlî muhtemelen Yozgat ve Kırıkkale'de, Şeyh Edebâli Bilecik çevresinde, Emîrcem Sultan Sulucakarahöyük'ün kuzey taraflarında, Hacı Bektâş-ı Velî Kırşehir, Nevşehir bölgelerinde düşüncelerini Türkmen halkına aktarmışlardır. Bunların dışında XIV. yüzyılda aynı çizginin devamı olan ve "baba" unvanını taşıyan Babaî şeyhleri de vardır. Anadolu ve Rumeli'nin İslâmlaşması tarihinde önemli bir şahsiyet olarak görülen Sarı Saltuk ve onun en önde gelen halifesi Barak Baba, Amasya'da Aybek Baba, Konya'da Buzağı Baba, muhtemelen Sakarya civarında Tapduk Baba gibi şahsiyetler bunlardandır. Nihayet ikinci ve üçüncü nesil Babaî şeyhleri olarak Rum abdalları devreye girmiştir. Kaynaklarda "abdalân-ı Rûm" adıyla geçen, haklarında araştırmacıların yer yer farklı görüşler belirttiği bu grup da Babaî hareketine bağlı dervişlerden oluşmaktadır (a.g.e., s. 201). Osmanlı Beyliği'nin teşekkülü sırasında Osmanlı hükümdarlarının pratik amaçlı destek gördüğü bu abdalardan burada, bilhassa Bursa'nın fethine katılan ve İnegöl çevresinde yaşamış bulunan Geyikli Baba, Baba İlyas geleneğini temsil etmekle birlikte bu geleneğin Hacı Bektâş-ı Velî tarafından temsil edilen ikinci önemli kolunun önde gelen simalarından Abdal Mûsâ, Kumral Abdal ve Abdal Murad'dan söz edilebilir (a.g.e., s. 202-209).

3. Safevîlik Dönemi. Üçüncü nesil XIV. yüzyıla kadar takip edilebilen Babaî zümreleri veya bu zümrelerin bir kısmı çok geçmeden Safeviyye adıyla bir başka harekete girmeye başlamıştır. Zamanla siyasî bir mahiyet kazanan Safevî hareketi sadece kızılbaş teriminin ortaya çıktığı dönem olması açısından değil, aynı zamanda Türkmenler'in kendilerine has dinî anlayışlarına Şîî unsurların karışması açısından da önemlidir. Adını kurucusu kabul edilen Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî'den alan Safevî tarikatı İlhanlılar devrinde Erdebil'de tamamen Sünnî karakterli bir yapıya sahipken Sadreddîn-i Erdebîlî'den sonra yerine geçen ve daha çok Hâce Ali diye tanınan Alâeddîn-i Erdebîlî zamanından itibaren Şîî unsurları bünyesine almaya başlamıştır (Hinz, s. 15). Anadolu'da bilhassa Tekeoğulları, Hamîdoğulları ve Karamanoğulları gibi güney beyliklerinde pek çok müridi bulunan tarikat Moğol hükümdarları tarafından da saygı görmüştür. Yıldırım Bayezid'e karşı kazandığı Ankara Savaşı'ndan dönen Timur Erdebil'e gelerek Hâce Ali'yi ziyaret etmiş

ve onun isteği üzerine yanında getirdiği önemli sayıdaki esiri kendisine vermiş, şeyhin serbest bıraktığı bu esirler tarika-ta bağlanmış, bunların bir kısmı Erdebil'de kalırken Anadolu'ya dönenler Safevî-liğin yayılması için gayret göstermiştir (a.g.e., s. 8-9). Faruk Sümer'in Timur-lular devri kaynaklarında söz edilmediği gerek-çesiyle kabul etmediği (*Safevî Devletinin Kuruluşu*, s. 6-7) bu olay gerçek olmasa da o dönemde Erdebil'le ilişkili geniş bir mürid çevresinin bulunduğu kesin görün-mektedir.

Hâce Ali'den sonra tarikatın idaresini üstlenen Şeyh İbrâhim'in ardından gelen ve Anadolu Türkleri'nin mühim bir kısmı-nı Safevî tarikatına bağlayan önemli bir şahsiyet de Şeyh Cüneyd-i Safevî'dir. Cüneyd, amcası Şah Câfer ile giriştiği şeyhlik mücadelesinde başarılı olamayınca Erdebil'i terkedit Anadolu'ya gelmiş, bura-da dolaştığı köylüler ve göçebeler arasın-da kendi fikirlerini yaymaya elverişli bir zemin bulmuştur. Hitap ettiği sosyal ta-banın kültür ve duygularını çok iyi bilen ve kendisinin Hz. Ali soyundan geldiğini iddia eden Cüneyd, faaliyetlerinin siyasî gaye taşıdığını açıklamasıyla iktisadî bakımdan güçlükler içinde bulunan, siyasî bakımdan da tatmin edilmemiş duygu-lar taşıyan zümreleri ciddi şekilde etkile-yip kendine bağlamış, sayısı beş-on binle-re varan kuvvet oluşturmaya başarmıştır. Osmanlı ülkesiyle Karamanoğulları Beyli-ği, İçel, Diyarbakir, Antakya, Kelkit ve Ca-nik bölgelerinde çeşitli siyasî faaliyetlerde bulunan, Trabzon Rum Devleti'ni ortadan kaldırıp kendi devletini kurmak isteyen, kayınbiraderi Uzun Hasan'ın nüfuzundan istifade ederek her tarafa vekillerini gön-deren Cüneyd, Şirvanşah Sultan Halil kuv-vetlerine yenilerek öldürülmüştür. Kay-naklar, onun Şii bir kimlik taşıdığından it-tifak etmekle birlikte bu kimliğin klasik Şii telakkiden çok bâtinî karakterli oldu-ğunu ortaya koymaktadır.

Cüneyd'in ölümü üzerine müridleri, oğ-lu Haydar'ın dokuz yaşına girmesinden itibaren etrafında toplanmaya başlamış-lardır. Dayısı Uzun Hasan'ın kızıyla evle-nerek Akkoyunlu Devleti nezdinde itibar sağlayan Haydar babasının emellerini gerçekleştirmek amacıyla hazırlıklara başlamıştı. Haydar'ın 1483'te savaşçı mü-ridlerinin sayısı Kafkas kavimlerine kar-şı harekete geçmeye yetecek dereceye ulaşmış, aynı tarihlerde giriştiği hareket-lerde önemli başarılar elde etmiştir. Bun-dan yaklaşık üç yıl sonra gerçekleşen ikin-

ci Kafkas seferinde de başarılı olan ve ünü gittikçe yayılan Haydar, halifeleri vasıta-sıyla yaptığı propagandalarla Anadolu'ya yönelik çalışmalarında devrin Osmanlı Hükümdarı II. Bayezid'i endişelendirecek gü-ce ulaşmıştır. Bunda Anadolu'daki Türk-menler'in sosyoekonomik durumlarıyla adı geçen hükümdarın yönetiminin etkili olduğu genellikle kabul edilmektedir. Haydar, babasının intikamını almak üze-re Şirvan ülkesine yaptığı sefer esnasın-da Şirvan Hükümdarı Ferruh Yesâr kuv-vetleri tarafından öldürülmüştür (1488). İyi bir savaşçı olan Haydar'ın Şif unsurlar-ın Safevîliğe girmesinde önemli rol oynadığı muhakkak olmakla birlikte bu un-surların mahiyeti konusunda dikkatli ol-mak gerekmektedir. Zira müridlerine giy-dirdiği derviş entarisinin dışında başları-na sardırıldığı kırmızı tacın on iki dilimli olması on iki imam Şiiliğini benimsediği-ni gösteriyorsa da kaynaklarda onun dinî kimliğine ait bilgiler bu benimsemenin tamamıyla yüzeysel karakter taşıdığını ortaya koymaktadır. Fazlullah b. Rûzbihân el-Huncî'nin verdiği bilgilerde mürid-lerinin çoğunun Haydar'a bir tür tanrılık atfettiğini, babası Cüneyd'e Allah, ken-disine de Allah'ın oğlu gözüyle baktığını, Anadolu, Karacadağ ve Talis gibi muhit-lerden gelen birçok kimsenin namazı ve orucu bırakıp kendisini kible ve mescid tanıdığını kaydetmesi (*Târîh-i Âlem'ârâ-yı Emîni*, s. 257-295) bu ihtiyatın gerekli-liğini göstermektedir.

Haydar'ın ölümünden sonra güçlerini koruyan Safevî müridleri, diğer bir ifadeyle kızılbaş grupları kısa bir süre için oğlu Ali'ye tâbi olmuşlar, onun ölümünün ardından küçük yaşta olmasına rağmen kardeşi İsmâil'i şeyh kabul etmişlerdir. Çoğu Anadolu'dan olmak üzere muhtelif yerlerden gelen taraftarlar Gîlân'da otu-ran yeni şeyhe hediye ve adaklar getire-rek ziyarette bulunmuşlardır. Dedesinin ve babasının amaçlarını gerçekleştirmek için çok azimli görünen İsmâil, Gîlân'dan ayrılıp Erdebil'e gelmişse de onun asıl gayesi Anadolu'ya ulaşmaktı. Müridlerinin ısrarlı davetleri üzerine Tercan'a, oradan güneydeki Sarıkaya yaylağına, çok geç-medende Erzincan'a varmıştır (1500). Burada kendisini Anadolu'nun çeşitli böl-gelerinden başlıca Ustacılı, Şamlı, Rumlu, Tekeli, Dulkadir ve Varsaklar'dan gruplar gelip ziyaret etmişlerdir. O sırada Modon ve Korun'un fethiyle meşgul olan II. Bayezid'in kontrolsüzlüğünden yararlanan Osmanlı tebaası bu gruplar şeyhlerinin etrafında toplanmışlardır. Bu şekilde

“baş ile gövde birleşmiş” (Sümer, s. 20), şeyhlikten şahlığa giden yol açılmaya baş-lamıştır. Şeyhlerine bir tür ilâhlık atfe-den, ölüme sevinçle gitmeye hazır binler-ce kişilik kuvvete sahip olan İsmâil Şirvan, Azerbaycan, Nahçıvan gibi yerleri ele geç-irip Tebriz'de şahlık tahtına oturmuş, on iki imam adına hutbe okutup para bas-tırmış ve resmen Safevî Devleti'ni kur-muştur (1501). İran'da hâkimiyetini sağ-lamlaştırmak için savaştan savaşa koşan Şah İsmâil Irak-ı Acem, Fars ve Kirman'ı topraklarına katmış, emirlerinden birini Diyarbakir'e göndererek bölgeyi zaptet-miş, arkasından bütün Horasan ele geç-irilmiş, ülkenin sınırları Fırat'tan Ceyhun'a kadar uzanan geniş bir bölgeye yayılmış-tır (1510). Ele geçirdiği yerlerde büyük çoğunluğu Sünnî olan ahalinin direnme-siyle karşılaşmışsa da bunlara çok sert tepki gösteren Şah İsmâil İsfahan, Yezd, Kirman gibi bölgelerde toplu Sünnî ku-yımlarına girişmiş, bazı âlimleri işkence ile öldürmekten çekinmemiştir (a.g.e., s. 24). Safevî hâkimiyetiyle birlikte Doğu bölgesinde aşiretlerin bir bölümü Sünnî anlayışı devam ettiren konar göçer hay-yatı yaşayanlarla bölgede varlığını sürdü-ren bazı yerli gruplar uzun ve karmaşık ilişkiler içerisinde bâtinî ve aşırı anlayış-ları benimsemiştir.

Şah İsmâil kazandığı zaferlere yeni za-ferler eklerken “halife” adı verilen özel misyonerleri ve bizzat yazdığı yahut yaz-dırdığı kitaplarla Anadolu ve Rumeli'deki taraftarlarına yönelik yoğun bir propa-ganda faaliyeti başlatmıştır. Çok geçme-den halifelerin kızılbaş kitleleri tahrik et-mesiyle tarihe Şah Kulu ve Nûreddin Ha-life (Nur Ali) ayaklanması adlarıyla geçen (aş. bk.) olaylar cereyan etmiştir. Bu karışıklıklarda 50.000 dolayında insanın öl-mesi ve pek çok beldenin yağmalanması Osmanlı idaresini ciddi tedbir almaya sev-ketmiş, baştan beri gelişmeleri izleyen Şehzade Selim tahta geçer geçmez me-seleyi kesin olarak çözmek için harekete geçmiş, sefere çıkmadan önce 40.000 do-layında aktif kızılbaş tesbit ettirerek tes-sirsiz hale getirmiş, ardından Çaldıran Sa-vası'nda Safevî ordusuna karşı kesin bir-zafer elde etmiş (1514), böylece Anadolu birliği kalıcı olarak sağlanmıştı.

Çaldıran Savaşı'ndan sonra gerek Şah İsmâil gerekse yerine geçen Safevî şahları döneminde Osmanlı-Safevî ilişkileri ba-zan dostluk, bazan karşılıklı sürtüşmeler içinde geçmiş, XVIII. yüzyıla kadar Ana-dolu'dan İran'a, İran'dan Anadolu'ya

Türkmen göçleri olmuş, bu arada İran'da bulunan kızılbaşlar, Şah I. Tahmasb ve II. İsmâil dönemlerinde Şîî ulemânın faaliyetleriyle bâtinî Şîî anlayışları terkedip mutedil on iki imam Şîîliğini (İsnâaşeriyye) benimsemiştir.

Kızılbaş tarihinin olduğu kadar kızılbaş inanç ve anlayışlarının da sembol şahsiyetini teşkil eden Şah İsmâil, içinden geldiği Türkmenler'in önceki dinî inanç ve anlayışlarıyla bâtinî Şîî telakkileri birleştiren bir inanç kimliğinin sahibidir. Onun kendi şahsında en açık şekliyle somutlaştırdığı bu yapı, İran ve Azerbaycan'daki taraftarları arasında zamanla kaybolmasına rağmen Anadolu'da ve kısmen Balkanlar'da bulunan taraftarları içinde günümüze kadar devam etmiştir.

4. Kızılbaş İsyanları. XVI ve XVII. yüzyıllarda Anadolu'da Osmanlı idaresine karşı gerçekleştirilen kızılbaş isyanları, tarih boyunca hem merkezî otoriteye karşı hem de merkezî otoritenin temsil ettiği düşünülen kitâbî İslâm'a karşı husumete yol açmış olması bakımından önem taşımaktadır. Bu isyanların ilki Hasan Halife oğlu Şahkulu ayaklanmasıdır. Gençliğinde Erdebil'e gidip Haydar'la görüşen ve burada yetiştirilerek Elmalı merkez olmak üzere Menteşe bölgesine gönderilen Şahkulu halk arasında büyük sempati kazanmış, kendisine velî gözûyle bakılmıştır. Şah İsmâil adına hareket ettiğinden bu lakapla anılan Şahkulu, II. Bayezid'in aczinden de yararlanarak yoksul Teke dağları köylülerinden oluşturduğu kuvvetlerle bir isyan başlatmış (916/1510), üzerine gönderilen Osmanlı ordusunu üst üste yenilgiye uğratmıştır. Ardından Şahkulu, çevre illere mektuplar göndererek harekete geçmelerini istemiş, ertesi yıl Anadolu Beylerbeyi Karagöz Paşa kuvvetlerini de mağlûp ederek paşayı öldürmüştü. Karaman iline giderken bu eyaletin beylerbeyi Haydar Paşa'nın askerlerini yenmiş, nihayet Vezîriâzam Atik Ali Paşa kumandasında gönderilen orduyla Sivas civarındaki Gökçay mevkiinde 917 (1511) yılında yapılan savaşta öldürülmüş ve ordusu bozguna uğramıştır (Uzunçarşılı, II, 253-256; Sümer, s. 32-34).

Bu isyandan yaklaşık bir yıl sonra Yavuz Sultan Selim'in tahta çıkması esnasında Anadolu'da önemli bir başka kızılbaş ayaklanması meydana gelmiştir. Osmanlı idaresine Selim'in geçtiğini öğrenen Şah İsmâil halifelerinden Nur Ali'yi Anadolu'ya gönderip adamlarını toplamasını istemiş, Nur Ali, Yavuz Sultan Selim'in idareye gelmesini hazmedemeyen kardeşi Ah-

med'den ve onun Amasya valisi olup kızılbaşlığı kabul eden oğlu Murad'dan yararlanarak Sivas, Tokat, Amasya ve Çorum kızılbaşlarını ayaklandırmış, yanında 10.000 kızılbaş bulunan Murad'la birleşerek Tokat'a gelip Şah İsmâil adına hutbe okutmuş, fakat daha sonra halkın muhalefete geçtiğini öğrenince şehri yaktırmış, kendisine verilen görevi tamamlayarak Erzincan'a dönmüştür (Sümer, s. 34-35).

1519 yılında Tokat bölgesinde Turhal halkından Bozoklu Şeyh Celâl adında bir kızılbaş mehdîlik iddiasıyla ortaya çıkıp yeni bir isyan başlatmış, etrafına topladığı yaklaşık 20.000 kişi ile Şah İsmâil'e güvenerek Osmanlı güçleriyle mücadeleye girişmiş, başarılı olamayacağını anlayınca İran'a gitmek üzere harekete geçtiğinde Erzincan yakınlarında yakalanarak öldürülmüştür (Uzunçarşılı, II, 297). İsyanın hemen arkasından aynı amaçlar etrafında Celâl'in müridi Şeyh Velî tarafından organize edilen diğer bir ayaklanma baş göstermiş, çok geçmeden bu ayaklanma da bastırılmıştır.

Daha sonraki yıllarda aynı sosyal tabana mensup kimselerce birçok isyan çıkarılmış ve hepsi aynı âkıbetle sonuçlanmış. Bozok'ta patlak verip Tokat, Amasya, Maraş, Adana ve İçel bölgelerine yayılan Sülûnoğlu Koca ve Zünnûn oğlu ayaklanması (1525-1526); Adana sancağının Berendi bucağında gelişen Domuz Oğlan ve Yenice Bey (Beyce) ayaklanması (932/1526); aynı yıl Yozgat bölgesinde meydana gelen Atmaca ayaklanması; Kırşehir ve Ankara yöresinde ortaya çıkıp Orta Anadolu'nun çeşitli yerlerinde etkili olan Kalender Çelebi ayaklanması (1526-1528); Adana civarında vuku bulan Seydi Bey ve İnciryemez ayaklanması (935/1529) bunların önemlilerini teşkil eder. Ayrıca Adana ve İçel bölgeleriyle Orta Anadolu'da daha küçük çaplı birtakım isyanlar da olmuştur (DİA, VII, 252-256).

Kızılbaş ayaklanmalarının geliştiği dönemlerde belli bölgelerde farklı dinî yapıya sahip kesimler tarafından da isyan faaliyetleri gerçekleştirilmiş olmakla birlikte kızılbaş isyanları dikkate değer özellikler taşır. Her şeyden önce bu isyanlar inanç itibarıyla muhalif kesimlere karşı olmayıp ya doğrudan Safevî tahrîki veya en azından Safevî taraftarlığı çerçevesinde Osmanlı merkezî yönetimine karşı yapılmıştır. Diğer taraftan isyanı organize eden önderler genellikle kurtarıcı-mehdî eksenli iddialarda bulundukları için ayak-

lanmalar "mesiyani" karakterdedir. Esasen XIII. yüzyıldan itibaren ekonomik ve sosyal sıkıntılar yüzünden kendini gösteren hareketler bu dönemde Safevîler tarafından ustaca kullanılmıştır. Bu isyanlar, bazı iddiaların aksine dinî veya mezhebî kaygıların merkeze oturduğu hareketler olmayıp Anadolu'da yaşayan göçebe, yarı göçebe ve bazı yerleşik kesimle bir ölçüde timarlı sipahi zümresinin maruz kaldığı sıkıntılar, ayrıca yerel yöneticilerin baskı ve haksızlıklarıyla doğrudan ilişkilidir (Ocak, V. *Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, s. 817-825).

5. Son Dönem. Osmanlı-İran ilişkilerinin büyük ölçüde sağlam bir statüye kavuşmasından ve ayaklanmaların başarıya ulaşamayıp önemli kayıplara yol açmasından sonra XVII. yüzyıldan Cumhuriyet dönemine kadar kızılbaş zümreler içlerine kapanmış, merkezden uzak bölgelerde inanç ve âdetlerini korumaya çalışmışlardır. "Sessizlik dönemi" diye nitelendirilebilecek bu uzun sürede merkezî yönetimden uzak kalmış, yer yer Bektaşîler'in Çelebiler koluyla ilişkiler geliştirilmiş, muhtemelen sınırlı sayıda oymak veya yerleşim merkezinde Sünnî anlayışı benimseyenler olmuş, fakat genel çoğunluk "tevellî-teberri" anlayışı içinde Sünnî halkla barışık, ancak ilişkilerini belli bir çizginin ötesine taşımaksızın münasebetlerini devam ettirmiştir.

Söz konusu zümreler Osmanlı Devleti'nin dağılmasıyla birlikte başlayan Millî Mücadele hareketlerine katılmış, bu arada doğuda kendine has bir yapısı olan Koçgiri aşireti Sivas, Erzincan ve Tunceli yöresini etkisi altına alan bir ayaklanma başlatmışsa da iki ayrı safhada cereyan eden bu ayaklanma 1921 yılında bastırılmıştır. Ana kitle, Cumhuriyet'in kuruluşunu olumlu karşılayıp devletin özellikle laik yapısından memnuniyet duyarken Dersim'de (Tunceli) yine bölgenin kendine has şartları dolayısıyla 1930, 1937 ve 1938'de isyanlar olmuş, çok geçmeden bu isyanlar da sona erdirilmiştir. Bu devrelerden itibaren kızılbaş yerine Alevî diye anılan gruplar, modern eğitim kurumlarından geçip 1960 ve özellikle 1970'lerden sonra artan göçlerle şehir merkezlerine gelmeye başlamış, yeni sosyokültürel şartlara uymaya çalışmıştır. Diğer taraftan 1961'lerde başlayan örgütlenme süreci 1980'lerden sonra hızlanmış, 1990'ların ardından kabarık bir sayıya ulaşmıştır (geniş bilgi için bk.

Üzüm, *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Alevîler*, s. 335-375).

Uzun tarihî geçmişiyle kıyaslandığında çok sınırlı bir zaman dilimini kapsayan Cumhuriyet döneminde bu zümrelerin tarih boyunca içinde yaşadığı kapalı toplum yapısından çıkıp dışa açılmasıyla birlikte giderek temel inançları ve âdetlerini sorgulamaya tâbi tutması, özellikle yeni yetişen kuşakların geleneksel anlayışlarla bağlarının önemli ölçüde kopması ve topluma geleneksel önderlerden çok aydınların yön vermesi itibarıyla dikkat çekicidir. Geleneği müstakil bir din olarak algılamaktan onun İslâm’ın özgün yorumu olduğuna kadar birbiriyle çelişkili anlayışların ortaya çıktığı bu dönemde bazan klasik telakki moderniteye ait kavramlarla ilişkilendirilerek, bazan da özdeşleştirilerek bir tür köklü değişikliğe tâbi tutulmuştur (Üzüm, *İslâm ve Modernleşme*, s. 277-291).

Bugün Alevî adıyla anılan kızılbaş zümresi Anadolu’da kısmen yoğun olarak Tunceli, Amasya, Tokat, Çorum, Sivas, Erzin-can, Malatya ve Kahramanmaraş ile çok sınırlı olarak diğer bazı yerleşim merkezlerinde ve son yıllarda iç göçler sonucu İstanbul, Ankara, İzmir gibi büyük şehirlerde bulunmaktadır. Balkanlar’da ise özellikle Bulgaristan’ın bazı küçük yerleşim merkezleriyle Deliorman bölgesinde yaşamaktadır.

Doktrin. Kızılbaşlık, bu ismin ortaya çıktığı dönemle sınırlanmaksızın göçebe Türk topluluklarının İslâm’ı kabul etmesiyle başlayıp devam eden bir yapı niteliğinde dikkate alındığında bu yapının doktrin bakımından gösterdiği tarihî gelişim üç döneme ayrılabilir. 1. İlk Dönem. Emevî ve Abbâsî dönemlerinde çeşitli Arap kolonizasyonları kanalıyla İslâm hakkında bilgi edinen Türkler, resmî kanalların yanı sıra İran tasavvuf mektebine mensup sûfiler aracılığıyla bu dini kabul etmeye başlamıştır. Hârizm, Mâverâünnehir ve Fergana gibi bölgelerde yerleşik hayat yaşayan zümreler Kur’an’ın ortaya koyduğu ve Hz. Peygamber’in hayatında somutlaştırdığı İslâm’ı (kitâbî İslâm) benimserken göçebe veya yarı göçebe hayatı yaşayan Türkler, daha önce mevcut olan dinî inanç ve anlayışlarını yeni dinin kalıpları içinde yoğurarak “senkretik” nitelikli bir İslâm’ı (halk İslâmı) benimsemiştir. Kızılbaşların İslâm telakkilerinin temelini teşkil eden bu telifçi anlayış başlıca Yesevîlik, Haydarîlik ve Vefâîlik adlarıyla XI-XIV. yüzyıllar arasında Anadolu’ya taşınmıştır. Bunlardan, Ahmed Yesevî

tarafından kurulup Horasan Melâmetiliği ile bazı bâtinî cereyanların etkisinde kalan Yesevîye doktriner yapıdan uzak, basit ve pratik görüntüsü, ayrıca cezbeci karakteriyle göçebe Türkler arasında yayılmış, Anadolu’ya intikal ettiğinde Tokat, Amasya ve Sivas bölgelerinde etkili olmuştur. Bu bölgelerde zâviyeler açan Pîr Dede, Dâvud Baba, Gajgaj Dede gibi şahsiyetler Yesevî dervişleridir. Kutbüddin Haydar adlı bir Türk şeyhi tarafından kurulan Haydariyye ile X. yüzyılda ortaya çıkmakla birlikte Cemâleddîn-i Sâvî tarafından teşkilâtlandırılan Kalenderiyye ve Ebû’l-Vefâ Bağdâdî’ye nisbet edilen Vefâiyye de aralarında birtakım farklılıklar bulunmakla birlikte senkretik anlayışı yansıtmaktadır. Bâtinî-tasavvufî nitelikteki bu mistik yapılar birtakım İslâmî telakkilerle birlikte göktanrı kültü, tabiat kültürleri ve atalar kültüründen oluşan eski Türk dinî inanışları, Şamanizm, Uzakdoğu dinlerinden Zerdüştilik, Maniheizm, Mazdeizm ile çok sınırlı oranda Hristiyanlık’tan çeşitli inanç motiflerinin bir araya geldiği bir karışım görünümünü arz etmiştir. Bu yapının kızılbaşlık ve Bektaşîlik olarak ayrılmasından önceki boyutunu gösteren *Menâkıb-ü l-kudsiyye* ile daha sonra telif edilmiş vilâyetnâmelerde yer alan menkıbeler bu senkretizmi gösteren inanç motifleriyle doludur (örnekler için bk. Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, tür.yer.). Diğer taraftan yine vilâyetnâmelerin açıkça gösterdiği üzere heterodoks karakterli bu gruplar İslâm’ı üst bir inanç kimliği olarak kabul etmiş, Peygamber’e, Kur’an’a ve Kur’an’daki iman esaslarına sathî de olsa bağlılık içine girmiştir (henüz bu açıdan ciddi tahlillere konu edilmemiş vilâyetnâmelerden biriyle ilgili küçük bir örnek için bk. Üzüm, *İ. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, s. 385-390). Esasen bu gruba mensup dervişlerin hem Anadolu’nun hem Balkanlar’ın İslâmlaşma’sında önemli rol oynaması onların İslâmî kimliklerinin başka bir kanıtıdır.

2. Hurûfî Tesirler Dönemi. Senkretik yapısı dolayısıyla değişik etkilere açık olan bu heterodoks İslâm anlayışı Anadolu’ya intikal ettiğinde mahallî kültürlerden küçük çaplı unsurlar almışsa da esas olarak XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fazlullah-ı Hurûfî tarafından kurulup harflerin bazı sırları bulunduğu iddiasına dayanan bâtinî nitelikli Hurûfîliğin tesirlerine mâruz kalmıştır. Hristiyanlık, Kabbalizm ve Neo-Platonizm’e ait inanç ve telakki-

leri mistik bir karakterle birleştirilerek ortaya çıkan Hurûfîlik, Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah’a karşı Fazlullah’ın kuzunun başını çektiği bir isyan hareketi sonucunda bastırılmış, 500 civarında taraftarı idam edilmiş, kaçıp kurtulabilen Hurûfîler, Suriye ve Mısır’ın yanı sıra Anadolu’ya (bilâhare Balkanlar) gelip sığınmış ve kendilerine yakın gördükleri zümreler arasında inançlarını yaymaya çalışmıştır. Bu çerçevede Hurûfîlik, adı pek yakında kızılbaş olarak anılacak gruplara XV. yüzyılda Nesîmî, XVI. yüzyılda Hayretî, Muhtî, Virânî ve Yemînî gibi şairlerle intikal edip yerleşmiştir. Bektaşîliği daha derinden etkileyen Hurûfîlik, kızılbaş topluluklarına harflerle ilgili yorumlar bakımından pek sınırlı olarak nüfuz etmiş olup (örnekleriyle ilgili olarak bk. *Bugruk*, s. 31) daha çok hulûl ve mehdî telakkisi itibarıyla sirayet etmiştir. Kızılbaşlıktaki, Allah’ın Hz. Ali’nin bedeninde görüldüğüne dair temel inançta Hurûfîlik tesirinin önemli olduğu genellikle kabul edilmektedir (Ocak, *TTK Belleten*, LXIV [2000], s. 142-145).

3. Şîî Tesirler Dönemi. Hurûfîliğin sirayetinden yaklaşık bir çeyrek asır sonra adı geçen gruplara birtakım Şîî motifleri nüfuz etmeye başlamıştır. Esasen söz konusu heterodoks grupların henüz Anadolu’ya intikalinden önce İsmâiliyye Şîasî dâîlerinin propagandalarıyla yüzyüze geldiği, Hasan Sabbâh’ın Alamut Kalesi’ni zaptederken kurduğu Nizârî-İsmâiliyye Devleti bünyesindeki dâîlerin İran ve Anadolu’da yoğun propagandalar yaptıkları bilinmekteyse de gerçek anlamda Şîî motifleri Safevî tarikatındaki dönüşümle birlikte ortaya çıkmıştır. Hemen her tarikatta olduğu gibi Ehl-i beyt sevgisinin öne çıktığı bu tarikat giderek siyasileşirken Şeyh Cüneyd-i Safevî ile beraber Şîîlik’ten çok şey alabileceğini düşünmüş olmalıdır. Bu çerçevede kahramanlığı ile destanlaşan Hz. Ali, Emevî siyasetinin zorbalığına kurban giden oğlu Hüseyin, Peygamber soyundan gelip adaleti sembolize eden on iki imam, Ehl-i beyt’e dost olanlara dostluğu, düşman olanlara düşmanlığı simgeleyen tevellî ve teberrî prensibi, Büveyhîler döneminden beri bölgede az çok faaliyet gösteren on iki imam Şîasî âlimlerinin de etkisiyle Safevîler’in baş tacı edeceği anlayışlar haline gelmiştir. Ancak Safevîler, on iki imam Şîîliğinin işaret edilen prensiplerini aslî hüviyetiyle benimsemeyip kendi yapılarına uydurarak almıştır. Diğer bir ifadeyle Safevî şeyhleri hilâfet anlayışıyla ilgili tutumları bir yana, temel

iman esasları ve ibadet anlayışları bakımından kitâbî İslâm'a uyan İsnâaşeriyye Şiîliği'ni kendi heterodoks kimliklerine dönüştürerek benimsemişlerdir. Bu bakımdan kızılbâşlık Şiîlik'le ne kadar ilişkili görülürse görülsün gerçekte bu, on iki imam Şiîliğinin ne itikaddaki yorumu olan İmâmîyye ne fıkhîteki açılımını teşkil eden Ca'feriyye ile örtüşmektedir. Şeyh Cüneyd'den sonra Şeyh Haydar'la devam edip Şah İsmâîl'le birlikte son şeklini alan bu bâtinî Şiî anlayışları günümüze kadar varlığını sürdürmüştür.

İşlenmiş bir teolojik yapısı olmayan ve şifahî gelenekle aktarılan ilk dönem doktriner yapı hakkında vilâyetnâmeler, Safevî tesirleri sonrası dönem hakkında ise *Buyruk* adıyla anılan kitap ve şairlerin dile getirdiği deyişler başlıca kaynakları oluşturmaktadır. Ancak bu kaynakların ortaya koyduğu doktriner yapıyla ilgili olarak henüz yeterli çalışmalar yapılmamış, yer yer seçmeci yaklaşımlarla yapının bütün halinde arzettiği özellikler yerine yapı içindeki bazı öğeler öne çıkarılmak suretiyle birbirine zıt anlayışlar ortaya konmuştur.

Kızılbâşlığın doktriner yapısı üç grupta ele alınabilir. a) **İnançlar.** Sahip olduğu karma inanç yapısı dolayısıyla kızılbâş inançlarını açık ve kesin bir şekilde ortaya koymak oldukça güç görünmektedir. Yukarıda belirtilen kaynakların yalın ve yekpâre bir anlayışı yansıtmayı ve zaman zaman birbirine zıt yaklaşımlar ortaya koyması bu güçlüğü sebeplerini teşkil etmektedir. Melikoff, temel inançları Tanrı'nın Ali olarak insan sûretinde görünmesi, öldükten sonra ruhun yeniden bedene dönmesi ve -bazı bölgelerde- ruhun sürekli göçü şeklinde verirken (*Uyur İdik Uyardılar*, s. 43-44) Ahmet Yaşar Ocak, vilâyetnâmelerdeki İslâm öncesi inanç motiflerinden söz ettiği çalışmasında daha geniş bir çerçeve çizerek bu zümrelerin Şamanizm'den sihir ve büyü, hastaları iyileştirme, gaipden haber verme, ruhun geçici olarak bedeni terketmesi, göğe yükselip Tanrı ile konuşma, Tanrı'nın insan şeklinde görünmesi, tabiat kuvvetlerine hâkim olma, ateşe hükmetme, kemikleri diriltme ve tahta kılıçla savaşma; Uzakdoğu ve İran dinlerinden tenâsüh, Allah'ın insan bedenine girmesi (hulûl), şekil (don) değiştirme, havada uçma, ateşi takdis etme; Kitâb-ı Mukaddes kaynaklı inanışlardan ölmeden önce göğe çekilme, körleri görür hale getirme, suyu kana çevirme, ölü insan veya hay-

vanı diriltme, az yiyeceklerle çok kişiyi doyurma gibi inanç ve kültleri alıp kendi yapısına mal ettiğini ifade etmiştir (*Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 121-255).

Bu inanç ve motifler kızılbâş zümrelerce İslâmî anlayış bünyesinde kabul edilmiş, eski din ve inanışların hiçbirisi üst bir kimlik olarak kabul görmemiştir. Hatta giderek bu anlayışlar İslâmî esaslarla ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Ancak bu noktada İslâm'ın temel esaslarının nasıl ele alındığı önem taşımaktadır. İslâm'ın Allah'ın varlığı ve birliğiyle Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik etmekten ibaret olan temel inancı (kelime-i şehâdet) genel anlamda kabul edilmiş görünmektedir. Nitekim *Buyruk*'ta bu iki iman esasları Ali'nin velâyetinin de eklenmesiyle açık bir şekilde kabul edilir (s. 14, 105). Fakat burada Allah, Muhammed ve Ali kavramının algılanışı önemlidir. Deyişlerde, gülbân yahut tercümanlarda bazan yukarıda verildiği gibi, bazan da Hak, Muhammed, Ali şeklinde geçen bu telakkî bir bakıma inançların da merkezini teşkil eder. Bazan her biri müstakil bir kimlik, bazan Muhammed ile Ali birleştirilerek iki kimlik, bazan da üçü bire indirgenerek tek kimlik olarak algılanan bu üçlü özellikle kızılbâş şairlerinde çok karmaşık biçimde ifade edilmiş, bu karmaşa kızılbâş zümrelere de aynı şekilde aksetmiştir. Bu üçlünden Allah kavramının genel olarak aşkın bir varlığı nitelenmek üzere kullanıldığı söylenebilir. *Menâkıb-ı l-kudsiyye*'de Allah âlemin yaratıcısı, ezeli, ebedî, hay, kayyûm, evvel, âhîr, sübhân gibi vasıflarla nitelenerek anlatılır (Elvan Çelebi, s. 1-6). *Buyruk* bu aşkın varlığı gücü sonsuz, bağışlayıcı, hikmet sahibi, yaratıcı, kudret sahibi olarak anarken (s. 136-137) beşerîliği çağrıştıracak biçimde O'nun sûfî kullarına yedi ayrı yüzle göründüğünü de kaydeder (s. 106). Şah İsmâîl Tanrı'yı ezeli, ebedî, kadîr, yaratıcı, kitap indiren olarak nitelerken (*Divan*, s. 159-160) Ali'ye tanrılık atfettiği de olur (a.g.e., s. 151). Aynı durum Pîr Sultan Abdal'da da görülür. Şair Tanrı'yı bir, yaratıcı, kudret sahibi, bilici, rahîm ve cömert gibi vasıflarla yâdederken bazı şiirlerinde Ali'nin tanrı olduğunu söylemekten de geri kalmaz (Üzümlü, *Hacı Bektaş Velî*, VI/15 [2000], s. 133-153). Bir bütün halinde deyişlere bakıldığında Allah'ı Kur'an'ın tavsif ettiği boyuta yakın biçimde ele alan şiirlerden O'nun Âdem'de, insanda ya da Ali'de tecelli ettiğini ifade eden şiirlere, oradan sayıları sınırlı olmak üzere Allah'ın

Ali'nin kendisi olduğunu belirten deyişlere kadar geniş bir algılamının söz konusu olduğu görülürse de (örnekler için bk. Pehlivan, s. 59-134) ağırlıklı anlayışın aşkın bir varlığı kabul edip O'nun bir ölçüde insanda, en kâmil anlamda ise Ali'de tecelli ettiği şeklinde bir telakkî olduğu söylenebilir.

Üçlemede ikinci sırada bulunmakla birlikte pratikte üçüncü sırada yer alan Muhammed, Allah'ın gönderdiği son peygamber olarak tanıtılıp müstakil bir kimliğin sahibi sıfatıyla anılır ve salâtü selâm ile yâdedilir (meselâ bk. *Buyruk*, s. 154). Şah İsmâîl onu "peygamberlerin sonuncusu, velîlerin ay yüzlüsü, kâbe kavseyn makamının sahibi, şanına Kur'an'ın indiği kişi" olarak anar (*Divan*, s. 161-162). *Buyruk*'ta da onun otuz dört defa mi'raca çıktığı, yetmiş dileğinin Tanrı tarafından kabul edildiği belirtilir (s. 106). Ancak yaygın anlayış Muhammed'in Ali ile aynı nurdan yaratılıp gerçekte tek, görünüşte iki beden olduğudur. Bu özün dışını teşkil eden nübüvveti Muhammed, içini teşkil eden velâyeti Ali temsil etmektedir (*Buyruk*, s. 13, 171-172). Bu bakımdan *Buyruk*'ta ve deyişlerde Muhammed-Ali tek bir kimlik olarak zikredilir ve yolun Muhammed-Ali yolu olduğu ileri sürülür.

Bu üçlemede son sırada yer almasına rağmen gerçekte inanç dünyasının merkezinde bulunan Ali kaynaklarda yer yer kapalı, yer yer çelişkili anlatımlarla ifade edilir. *Buyruk*'ta her çeşit beşerî özelliğin ötesinde aşkın bir Tanrı anlayışı hâkim olmakla birlikte Ali'nin tanrısallığı hakkında küçük bir işarette bulunulur (s. 11). Ancak eserin bütününde onun şah-ı velâyet olduğu, Ali'nin iman olduğu, şeriatın Muhammed'e, tarikat, mârifet ve hakikatin Ali'ye verildiği, Ali'den üstün yiğit, zülfikardan üstün kılıç olmadığı gibi anlatımlar ağırlık kazanır (a.g.e., s. 12, 13, 19, 20). Benzer yaklaşımlar şairlerin deyişlerinde de hâkim olmakla birlikte zaman zaman onun tanrılığının veya tanrısallığının öne çıktığı görülür. Meselâ Şah İsmâîl Hatâî doğrudan Ali'yi konu ettiği bir deyişinde onu "mazhar-ı Hudâ, mazhar-ı Hak" diye vasıflandırırken aynı şiirinin sonlarına doğru onun Hakk'ın kendisi ve her şeyin yaratıcısı olduğunu söyler (s. 163-164; benzer görüşler için bk. *Pîr Sultan Abdal Divanı*, s. 121, 201, 446). Ali tasavvuruyla ilgili çelişkili anlatımlar bir yana cem' âyinlerinde mi'rac hadisesinin hatırlanması sırasında doğrudan Ali'nin tanrılığı gündeme gelmektedir. Mi'raca

çıkan Muhammed, Tanrı ile perde arkasından doksan bin sır konuştuğundan sonra perde kaldırıldığında tanrı olarak Ali'yi görür. "Muhammed'in Ali'nin sırrına ermesi" şeklinde ifade edilen bu olayda Ali açık olarak Tanrı ile aynileştirilir (Eröz, s. 222-223). Yapılan alan çalışmalarında da Ali'nin tanrılığı veya tanrısalılığına ait kabullerin yaşadığı dikkate alınırsa (Yörükan, s. 249) Mélikoff gibi araştırmacıların kızılbaş topluluklarında Ali'nin eski Türkler'in göktanrısının yerine ikame edilerek algılandığı şeklindeki yaklaşımları (*Uyur İdik Uyardılar*, s. 17) bütünüyle yanlış görülmemekle birlikte hem *Buyruk*'taki hem deyişlerdeki Ali'ye bu tür bir kimlik verilmeyen anlayışların da yok sayılması gerektiği söylenebilir.

Kızılbaşlıkta âhiret inancı da müphem ve zaman zaman çelişkilidir. Bu inanç, eski dinlerden gelen tenâsühle Kur'an'ın üzerinde durduğu âhiret telakkisinin ağırlık noktası birincisinin lehine olmak üzere gevşek biçimde iç içe girmiş bir görünümüdür. Vilâyetnâmelerde ve deyişlerde ruhun insandan insana yahut -daha çok Tahtacılar'da- ruhun hayvan, bitki veya cansız maddelere intikali biçiminde bir tenâsüh anlayışı bulunmakla birlikte (örnekler için bk. Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 163-177) yine bazı vilâyetnâme ve deyişlerde kıyamet, mahşer, öbür dünya, cennet ve cehennemden söz edilerek İslâm'ın âhiret anlayışına göndermeler yapılır (örnekler için bk. Şah İsmâil Hatayî, s. 123, 137, 149, 150, 157; ayrıca bk. *Buyruk*, s. 89, 90, 91, 146, 167).

Meleklerle, ilâhî kitaplara ve peygamberlere imanla ilgili anlayış da büyük ölçüde âhiret inancına yönelik tavırla paralellik arzeder. Kaynaklarda bunlara dair göndermelere rastlanmakla birlikte açık ve vurgulu bir anlayışın teşekkül etmediği, esnek, yer yer çelişkili yaklaşımların bulunduğu söylenebilir. Nitekim *Buyruk*'ta Kur'an'ın bütün hükümlerine uyulması gerektiği belirtildiği (s. 146), hatta yer yer konular Kur'an âyetleriyle temellendirildiği (meselâ bk. a.g.e., s. 18, 24, 105) halde tarih boyunca bu inancın hayata geçirildiğini söylemek güçtür. *Buyruk*'ta Kur'an'ın eksik olduğu veya değiştirildiğine dair en küçük bir imada bulunulmamakla birlikte pratikte çok defa böyle bir iddia kabul görmüş, ayrıca Kur'an'ın zâhirinin bağlayıcı olmadığı ileri sürülmüştür (Üzümlü, *Folklor / Edebiyat*, sy. 30 [2002], s. 101-113).

Şiilik'ten intikal eden inançlara gelince, Hz. Peygamber'den sonra Ali'nin ilk halife olması gerektiği, onun önüne geçen ilk üç halife ile onlara destek veren sahâbenin yerilmeyi hak ettiği anlayışı aynen benimsenmiş olup bunun dışındaki Ehl-i beyt, on iki imam ve on ikinci imam olarak mehdî anlayışı kendi yapılarına dönüştürülerek kabul edilmiştir. Meselâ hemen hemen bütün kızılbaş şairleri tarafından on iki imamlı ilgili deyişler söylenmesine rağmen bunların hiçbirinde imamlar inanç ve yaşayışları itibarıyla tarihî şahsiyetlerine uygun olarak algılanmamıştır. Yine on iki imam Şiiliğinde Peygamber ve Fâtıma ile on iki imamdandır oluşan on dört mâsum anlayışı, mâsum kelimesinin Türkçe'deki kullanımından hareketle imamların ergenlik dönemine ulaşmadan vefat eden on dört çocuğu olarak anlaşılmıştır. Burada adı geçen çocukların çoğunun tarihî kişilikleri de yoktur. Ayrıca Şiilik'ten Kerbelâ matemî alınmış ve hemen hemen bütün şairler Hz. Hüseyin için mersiye yazmıştır. Cem'lerde Hz. Hüseyin'in şehid edilmesinin hüznüyle anılıp katillerinin lânetlenmesi kural haline getirilmiştir (Ocak, *TTK Belleten*, LXIV [2000], s. 155-159).

b) İbadet Anlayışı. Kızılbaşların ibadet anlayışı, esas itibarıyla taşıdığı mistik özelliğe bağlı olarak kendi içinde geliştirdikleri erkânda (aş. bk.) şekillenmekle birlikte genel İslâmî ibadetlere bakışları doktrini karakterize etmesi bakımından önemlidir. Âşıkpaşazâde XV. yüzyılda, söz konusu zümrelerin Allah'ın haram ve helâllerine itina göstermediklerini, namaz kılmadıklarını ve oruç tutmadıklarını söyledikleri (Tarih, s. 268) XVI. yüzyılda yazılan risâlelerde de adı geçen toplulukların ilâhî hükümleri hafife aldıkları, bazı haramları helâl saydıkları, sünnetten uzak oldukları açıkça belirtilmektedir (meselâ bk. İbn Kemal, vr. 31^a). Ancak aynı asırda kaleme alınan *Buyruk*'a bakıldığında İslâmî ibadetlere karşı olumlu bir tablonun çizildiği görülür. Buna göre "hakki bâtıldan ayrıran yüce bir kapı" olarak tarif edilen şeriatın on makamından üçüncüsü ibadet etmek olup başlıca ibadetler namaz kılmak, oruç tutmak ve zekât vermek şeklinde belirtilir (s. 125-126). Deyişlere gelince, bu konuda zengin bir malzeme bulunmamakla birlikte zaman zaman zaman ilgisizliğin savunulduğu, zaman zaman da olumluluk vasfı taşıyan göndermeler yapıldığı görülür. Esasen genel İslâmî inançlar karşısında ortaya konan tutumla paralellik arzeden İslâmî ibadetlere karşı

bu yaklaşım, başlangıçta İslâm'ın çok iyi hazmedilememesi vâkiasının ortaya çıkan siyasî ve sosyoekonomik şartlar çerçevesinde devam etmiş olmasıyla açıklanabilir. Nitekim aynı yapıya mensup zümreler, İran'da farklı siyasî ve içtimâî şartların oluşmasıyla genel İslâmî ibadetleri benimseyen bir anlayışa ulaşmakta gecikmemişlerdir. Bununla birlikte Anadolu kızılbaşları arasında hemen hemen her dönemde temel İslâmî ibadetleri yerine getirmeye çalışan sınırlı sayıda kimselelerin bulunduğu da belirtilmelidir.

c) Erkân. Kızılbaşlığın bir sistem veya süreklilikte sahip olduğu hiyerarşik yapı, Hakk'a ulaşmada katedilmesi zorunlu görülen makamlar ve bu çerçevede yerine getirilmesi gereken erkân *Buyruk*'ta yer yer dağınık, yer yer düzenli şekilde ve ayrıntılı biçimde anlatılmış, bazı araştırmacıların yaptıkları alan çalışmalarında da özellikle erkânla ilgili, yörelere göre az çok değişen farklılıklar genişçe tasvir edilmiştir. Buna göre dinî teşkilât Safevîler döneminde halife, dede, mürebbi, yahut bazı yerlerde dikme rehber, musâhib ve tâlip olarak altı dereceden oluşuyor idiyse de (İA, VI, 792) daha sonra halifelik devam etmeyip mürebbi ile rehberin, musâhible tâlibin aynı konumda görülmesiyle teşkilât dede, rehber ve tâlip olmak üzere üçlü bir sisteme dönüşmüştür. Bunlardan dede ocakzade olup Peygamber soyundan geldiği kabul edilir (günümüze kadar varlığını devam ettiren otuz kadar ocak ismi için bk. Birdoğan, s. 177; bu ocakların bir kısmı Hacı Bektâş-ı Velî ocağı ile irtibatlı olup bir kısmı bu ocağı tanımaksızın kendi iç mekanizması çerçevesinde faaliyetini yürütür). *Buyruk*'a göre dedeler "dört kapı, kırk makam"ı bilmek, Tanrı'nın gönderdiği kitabı öğrenip uymak ve toplumu irşad etmekle yükümlüdür (s. 17-25). Rehber, dedenin yardımcısı ve vekili olup dede bulunmadığı zaman onun yapması gereken işleri yürütür. Tâlip ise sıradan kadın veya erkek kızılbaşı ifade eder.

Kızılbaşlığın teorik temeli olarak yorumlanan "dört kapı, kırk makam" ile "üç sünnet, yedi farz", tarih boyunca söz konusu zümrelerde en çok öne çıkan kavramlar olmuştur. Her birinin onar makamı olan dört kapıdan ilki şeriat olup makamları inanmak, ilim öğrenmek, ibadet etmek, helâl kazanç yemek, haramdan sakınmak, hayız halindeki kadınlara yaklaşmamak, şeriat evine girmek, şefkatli davranmak, temiz yiyip temiz giyinmek ve iyi şeyleri (mâruf) emretmektir. Bu şekilde belirtil-

mesine rağmen kızılbaş zümreleri arasında şeriatın iptidai bir derece olduğu, mensuplarının bu kapıyı geçmiş sayılıp ikinci kapıdan başladıkları kabul edilmektedir. İkinci kapı tarikat olup makamları mürşidden el alarak tövbe etmek, tâlip olmak, dünya nimetlerine önem vermemek, sabırlı olmak, saygılı olmak, Allah'tan korkmak, O'ndan ümit kesmemek, hidayet içinde olmak, toplum içinde uyumlu olmak, insanları sevip yoksulluğu seçmektir. Üçüncü kapı mârifet olup makamları edepli olmak, heybet, sabır ve namazla Allah'tan yardım dilemek, kanaat göstermek, hayâlî olmak, cömertlik, ilim sahibi olmak, teslimiyet, mârifet ve kendi özünü bilmektir. Dördüncü kapı hakikat olup makamları türab olmak (tevazu), Muhammed-Ali yoluna boyun eğmek, eline-beline-diline sahip olmak, güvenilir olmak, tevekkül, sohbet, sır, rızâ, tefekkür ve Tanrı hasretini kalpte canlı tutmaktır (*Buyruk*, s. 125-129; benzer nite-likteki prensiplerden oluşan üç sünnet, yedi farz için bk. *a.g.e.*, s. 132-133). *Buyruk*'ta yer yer Kur'an âyetleriyle delillendirilerek açıklanan ve yaygın tasavvuf anlayışıyla önemli ölçüde örtüşen dört kapı, kırk makam, değişlerde ve gülbanklarda da vurgulu biçimde geçmesine rağmen pratiğe intikalde bu vurguyla paralellik gösteren bir konuma hiçbir zaman ulaşmamıştır.

Erkân, temelde birbirine benzeyen ve cem' adı verilen toplantılarda icra edilir. On iki hizmetin yerine getirilmesiyle gerçekleşen cem'lerde ilk hizmet dedelik olup irşad makamını sembolize eder. İkincisi ferrâşlık olup bu hizmeti görececek olan kimsenin vazifesi cem' meydanının temiz tutulmasını sağlamaktır. Nakiblik diye de anılan üçüncü hizmet rehberlik olup rehberin görevi dedeye yardımcı olmak ve tâliplere yol gösterip onları dedenin huzuruna götürmektir. Dördüncüsü kurbanlık olup bu hizmetten sorumlu olanlar kurban kesmek ve sofraya hazırlamakla yükümlüdür. Beşincisi cem'de düzeni ve sükûneti sağlayan gözcülüktür. Altıncısı zâkirlik olup zâkirin görevi cem'de saz çalıp önde gelen şairlerin değişlerini okumaktır. Yedincisi çerağcılıktır. "çerağcı delil" adı verilen kimse çerağı uyandırmakla (ateşi yakmakla) görevlidir. Sekizincisi sakalık ve ibrikdarlık olarak anılıp bu hizmetin görevlisi su teminiyle ilgili hizmetleri yerine getirir. Dokuzuncusu pervanelik diye de isimlendirilen semahçılık olup cem'in ilgili yerinde semâi yönlendirme görevini ifade eder. Onuncusu cem'in ya-

pıldığı evi bekleyip gözetlemekle yükümlü bekçilik, on birincisi "tarik" adı verilen sopayı dedeye sunup ilgili görevi yerine getirmeyi ifade eden tarikçılık, on ikincisi cem'in yapılacağını tâliplere haber veren okuyuculuktur (bazı küçük farklılıklarla birlikte on iki hizmet, hizmet sahiplerinin yürüttükleri vazifeler esnasındaki niyazları ve bu sırada okunan âyetler ve dedenin hizmet sahiplerine yaptığı dualarla ilgili olarak bk. *Buyruk*, s. 151-170).

Cem'lerin en önemlisi, cuma geceleri dedenin riyâsetinde düzenlenen ve mi'râcı temsil eden görgü cem'idir. Cem' yapılacak evde toplanan tâlipler kadınlar arka-kada olmak üzere yaş sırasına göre oturur. Ferrâş, dedenin emriyle meydana sembolik olarak süpürdükten sonra dedenin önüne seccade yayılır. Dedenen başlamak üzere ibrikdarın getirdiği leğene eller uzatılarak küçük parmaklara su dökülüp getirilen havluya silinir. Zâkir, içinde on iki imamın adı geçen üç nefes okur. Bu esnada erkekler diz çöker, kadınlar ayağa kalkar. Bundan sonra çerağcı denilen görevli delil adını verdikleri ışığı yakar. Buna "delili uyandırmak" denir. Musâhib kavline girenler yarım daire teşkil ederler, bu arada âşıklar saza başlar. Okunan nefesler eşliğinde önce istiğfar edilir, ardından içinde "hak lâ ilâhe illallah" ifadesi yer alan zikre başlanır, halkadakiler de zikre iştirak eder. Zikir bittikten sonra eller yukarıya kaldırılarak "ey şah ey şah" diye alkış tutulur. Buna "tevhid darbı" denir. Bunu takiben zâkir saz eşliğinde mi'racnâme'yi okur (Şah Hatâî'ye nisbet edilen mi'racnâme metni için bk. *Buyruk*, s. 163-164). Mi'racnâmenin, kırklar meclisinde canların üzüm şerbetini içip aşkla semâa kalktıklarını anlatan bölümüne gelince semahçılar, daha önce ortaya atılmış bir avuç üzümünden birer ikişer tane alarak semaha başlarlar. Mi'raclama bittikten sonra tarikçi kalkarak "tarik, erkân, serdeste, evliya" gibi adlarla da anılan, ocağın üstünde yeşil kılıf içindeki 1 metreden daha kısa kayın ağacından yapılmış düz bir sopayı alıp dedeye sunar. Dede, usulüne uygun olarak musâhib kavline girenlerin ve tarikten geçmek isteyenlerin sırtlarına sembolik şekilde "yâ Allah, yâ Muhammed, yâ Ali" diyerek üç defa sopayı hafifçe vurur. Daha sonra zâkir Hz. Hüseyin'le ilgili mersiye okumaya başlar. Bu sırada sâki kalkıp dededen başlamak üzere isteyen herke-se sembolik olarak birer yudum su verir. Arkasından dede bir gülbank çeker. Bu esnada sofracılar kurbanı getirir. Yemek-

ler yenir ve dua ile birlikte meclis dağılır (daha geniş bilgi için bk. *İA*, VI, 792-793).

Kızılbaşlıkta önemli cem'lerden bir diğeri musâhiblik erkânıdır. Evli bir çiftin diğer bir çift ile kardeş olması için icra edilen bu erkân Bektaşîlik'teki ikrar âyinine tekabül eder. Erkânın seyri görgü cem'ine benzer. Rehberin nezâretinde huzuruna getirilen iki çifte dede yol hakkında bilgi verip ardından ellerine, bellerine ve dillerine dikkat edeceklerine dair söz aldıktan sonra temsili olarak yıkayıp bellerine on iki "tarik çalar", böylece iki çift musâhib kavline girmiş olur. Gece geç vakitlere kadar değişler okunup belli kurallar çerçevesinde kurban etiyle birlikte "dolu" adıyla anılan içki içilir ve merasim tamamlanır (daha geniş bilgi için bk. Ba-ha Said Bey, s. 126-148).

"Sorgu cem'i" adıyla anılan önemli bir erkân da çarşambayı perşembeye bağlayan gecelerde tâliplerin dedenin huzurunda sorgudan geçirildiği toplantı olup bu toplantılarda muhabbet, sohbet ve zikir fasıllarından sonra tâliplerin birbirinden razı olup olmadıkları sorulur, varsa şikâyetler değerlendirilir ve suçu sabit bulunanlar türlü cezalara çarptırılır. Küçük suçlar belli sayıda sopa cezasıyla cezalandırılır. Meselâ dedenin arkasından konuşan veya dedelerin sırrını ifşa edenlere doksan dokuz sopa vurulur (*Buyruk*, s. 85). Zina, adam öldürme gibi büyük suç işleyenler ise "düşkün" ilân edilerek toplumdan uzaklaştırılır. Bunlardan başka Kerbelâ erkânı, Abdal Mûsâ cem'i, dardan indirme erkânı gibi kabulü ve uygulaması zaman zaman yörelere göre değişen birtakım erkânlar da vardır (Fığlalı, s. 327-371; Yörükân, s. 342-368).

Kızılbaş erkânı incelendiğinde bunların Türkler'in eski inanç ve gelenekleriyle önemli benzerlikler arzettiği açıkça görülür. Mehmet Eröz, eski Türkler'in inançlarıyla ilgili Wilhelm Radloff, B. Y. Vladimirtsov, Abdülkadir İnan gibi araştırmacıların çalışmalarından yola çıkarak Şamanlık yahut kamlık dinindeki kam ile kızılbaşlıktaki dede arasında seçiliş şekilleri, kıyafetleri, gördükleri hizmetler, toplumdaki itibarları ve duaları bakımından önemli benzerlikleri ortaya koymuş (*Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, s. 257-282), ayrıca cem'lerdeki gizlilik, kurban kesme, on iki hizmet, tarikten geçme, musâhiblik erkânı, düşkünlük gibi erkânlarla Türkler'in eski inanç ve gelenekleri arasındaki paralelliği göstermiştir (*a.g.e.*, s. 283-331). Ancak kızılbaş zümreleri bütün erkânı İslâmî bir olay veya tema ile ilişkilene-

dirmiş, bunlara İslâmî temeller bulmaya çalışmıştır. Meselâ dedeler Hz. Peygamber soyuna bağlanmış, başa giyilen kırmızı börtle ilgili olarak Cebrâil'in Hz. Muhammed'e nurdan on iki terekli taç getirdiği rivayeti ortaya atılmış, evli çiftlerin belli kurallar çerçevesinde yaptıkları içkili (kırmızı) toplantılar, mi'racda Peygamber'in uğradığı var sayılan "kırklar meclisi" efsanesine dayandırılmış, kamların taşıdığı kutlu değnek ve bunun suçlulara uygulanması, Eyyüb peygamberin hanımını sembolik olarak buğday saplarıyla dövmesiyle açıklanmış, konar göçer hayatı içinde ailelerin yardımlaşmasını sağlamaya yönelik olarak gelişen kardeşlik tesisi geleneği, hicret sonrasında muhacirlerle ensar arasında kurulan kardeşlik veya Peygamber'in Ali ile kardeş olmasına bağlanmıştır. Bütün bunlar, Türkler'in İslâm'ı seçişte samimi olup eski âdetlerini bu dine dayandırmak istediklerini, ancak siyasî ve içtimâî şartlar çerçevesinde İslâm'ı Kur'an'ın temel buyrukları ve bunların Peygamber'in hayatında şekillenen boyutuyla öğrenip uygulama imkânından mahrum olduklarını göstermektedir.

Literatür. Kızılbaşlığın tarihî gelişimi ve doktriner yapısı hakkında klasik kaynaklarla yerli ve yabancı araştırmacıların çalışmalarından oluşan dikkate değer bir literatürden söz edilebilir. Aynı bir literatürün konusu olan Türkler'in İslâm'ı kabul süreci ve bu kabulün biçimleri hesaba katılmazsa öncelikle Babâî hareketiyle klasik kaynaklara temas etmek gerekir. Dönemin kaynaklarında güçlü izler bırakmayan isyanla ilgili birinci el kaynakları arasında İbn Bîbî'nin *el-Evâmirü'l-Âlâ'iyye*'siyle (trc. Mürsel Öztürk, Ankara 1996) ikinci el kaynaklardan Elvan Çelebî'nin *Menâkıbü'l-kudsiyye*'si (nşr. İsmail E. Erünsal – A. Yaşar Ocak, İstanbul 1984), Ebülhayr-ı Rûmî'nin *Saltuknâme*'si (nşr. Şükrü Halûk Akalın, Ankara 1987-1990), devrin dinî hayatı hakkında önemli bilgiler veren Kadî Ahmed Nigîdî'nin *el-Veledü's-şefîk*'inin (Süleymaniye Ktp., Fâtih, nr. 4518) ilgili bölümleri zikredilebilir. Babâî hareketinin XIV. yüzyıla kadar gelen seyri hakkında özellikle Barak Baba'ya ait verdikleri bilgiler bakımından Birzâî, İbn Hacer el-Askalânî, İbn Tağrîberdî, Safedî gibi Arap tarihçilerinin eserlerinden bahsedilebilirse de şüphesiz daha geniş mâlûmat Osmanlı vekâyî-nâmelerinde bulunmaktadır. Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*, Neşrî'nin *Cihan-nümâ*, Taşköprizâde Ahmed Efendi'nin *eş-Şekâ'îku'n-nu'mâniyye* adlı eserle-

riyle Evliya Çelebî'nin *Seyahatnâme*'si bunların başlıcalarını teşkil eder (bu konudaki klasik kaynaklar ve ilgili bölümleri için bk. Ocak, *Babâiler İsyânı*, s. 3-20).

Kızılbaş tarihi açısından önemli bir devreyi teşkil eden Safevî hareketi ve propagandasına dair Türkçe ve Farsça kaleme alınmış birçok kaynakta önemli bilgiler bulunmaktadır. Âşıkpaşazâde'nin *Tevârih-i Âl-i Osmân*'ına vefatından sonra talebeleri tarafından eklendiği anlaşılan bilgilerin verildiği bölümle Münecimbaşı'nın *Târih*'i, Feridun Ahmed'in *Münşeâtü's-selâtin*'i, Mehmed Edirnevî'nin *Nuhbetü't-tevârih*'i, Solakzâde'nin *Târih*'i bu kaynakların başlıcalarındandır. Farsça eserlerden de Hasan-ı Rûmlû'nun *Ahşenü't-tevârih*'i, Fazlullah b. Rûzbi-hân'ın *Târih-i 'Âlem'ârâ-yı Emînî*'si ve Hândmîr'in *Habîbü's-siyer*'i zikredilebilir (konuya dair eserler ve ilgili bölümleri için bk. Hinz, s. 131-137; ayrıca bk. Sümer, s. 215-220).

Osmanlı döneminde kızılbaş ayaklanmaları konusunda hemen hemen bütün vekâyî-nâmelerle mühimme defterlerinde geniş bilgiler yer almaktadır (meselâ bk. Hoca Sâdeddin, II, 162-181; Peçuyulı İbrâhîm, I, 90-95; Solakzâde, I, 445-462; II, 151-157; Münecimbaşı, II, 426-434, 456-477, 524-528; mühimme defterlerinden çıkarılmış bazı kayıtlar için bk. Ahmed Refik, s. 23, 25, 29, 34; Kütükoğlu, s. 7-13). Bu dönemde kızılbaşların siyasî faaliyetleri ve dinî inançlarının en azından Sünnî âlimlerce algılanış biçimiyle ilgili bazı lâ-yihalar ve ulemânın verdiği fetvalar da önemli kaynak hükmündedir. Meselâ Şeyhzade Osman'ın Şahkulu ayaklanmasına katılanların müslüman ahaliye verdiği zararı tasvir eden raporu, İdrîs-i Bitlisî'nin doğudaki kızılbaşların faaliyetleri hakkında Yavuz Sultan Selim'e gönderdiği rapor, Aziz Mahmud Hüdâyî'nin kızılbaşların İslâm'ı gerçek hüviyetiyle tanımlarına yönelik tekliflerini içeren rapor bunun örneklerini teşkil eder (Baki Öz, *Alevîlik ile İlgili Osmanlı Belgeleri*, s. 125-150). Ulemânın verdiği fetvalardan ise Şah İsmâil'in Anadolu'daki faaliyetlerini yoğunlaştırdığı dönemde Yavuz Sultan Selim'in arzusuyla hazırlanan Sarıgörez Nüreddin Efendi ve Kemalpaşazâde'nin açıklamaları ile (fetvaların kütüphane kayıtları ve neşirleriyle ilgili bk. Tekindağ, TD, XVII/22 [1967], s. 49-78) kızılbaş hareketinin yoğun olduğu dönemde Şeyhülislam Ebüssuud Efendi'nin verdiği bir di-zi fetvası (M. Ertuğrul Düzdağ, *Şeyhülis-*

lâm Ebüssuud Efendi Fetvaları, İstanbul 1983, s. 109-112) bulunmaktadır. Bu fetvalarda fikhî dayanakların yanı sıra kızılbaşların sürekli Safevî yanlısı siyasî tavırlarının göz önünde bulundurulduğu görülmektedir.

Doktriner yapıyla ilgili olarak kızılbaşlığın ilk dönemlerde konar göçer hayatı yaşayanların, daha sonra da kırsal kesim ahalisinin telakkisi olması sebebiyle zengin bir literatür oluşmamıştır. Bununla birlikte bu yapı hakkında vilâyetnâmeler, *Buyruk* ve deyişlerden, ayrıca birkaç küçük eserden söz edilmelidir. Vilâyetnâmelerin başında Elvan Çelebî'nin *Menâkıbü'l-kudsiyye*'si gelir. Babâî hareketinin kızılbaşlık ve Bektaşilik diye ikiye ayrılmasından önceki döneme ait olan bu eserde tarihî olayların yanında söz konusu zümrelerin inanç ve anlayışları hakkında da önemli malzemeler bulunmaktadır. Bunun dışında Bektaşiliğin Çelebiler koluyla teması olan kızılbaş zümreleri açısından önemli sayılan *Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Velî*, *Vilâyetnâme-i Deli Seyyid Ali Sultan*, *Vilâyetnâme-i Sultan Şücâüddin* ve *Vilâyetnâme-i Otman Baba* özellikle zikredilmelidir (adı geçen vilâyetnâmeler ve özellikleriyle ilgili geniş bilgi için bk. Ocak, *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, s. 20-35). Bu eserler sözü edilen grupların inançlarına dair önemli sayılacak işaretler vermektedir.

Kızılbaşlık açısından ana kaynak ise halk arasında *Ca'fer Sâdık Buyruğu* veya kısaca *Buyruk* adıyla anılan *Menâkıbü'l-esrâr behcetü'l-ahrâr* adlı kitaptır. Abdülbaki Gölpınarlı'ya göre Bisâtî tarafından yazılan eser (İA, VI, 789) kızılbaşlar açısından bir tür akaid ve ilmihal kitabı hüviyeti taşımaktadır. Müellifi hakkında bilgi edinilemeyen *Buyruk*, çizdiği genel çerçeve ve erkâna dair verdiği ayrıntılı bilgilerle otantik bir görüntü arz etmektedir. Henüz tenkitli bir neşri gerçekleştirilmeyen eserin günümüzde birçok farklı versiyonu varsa da (meselâ bk. *Buyruk Dinin Hakiki Yolu*, nşr. Ayyıldız Yayınevi, Ankara, ts.; *İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*, nşr. Adil Ali Atalay Vaktidoldu, İstanbul 1993; *İmam Cafer Buyruğu*, nşr. Mehmet Ali Hilmi Dede Baba Vakfı, İstanbul 1995) bunların içinde en güvenilir görüneni, Sefer Aytekin neşriyle (Ankara 1958) bu neşre esas olan nüshaların diğer bazı nüshalarla geliştirilmesinden oluşan Fuat Bozkurt neşridir (İstanbul 1982).

Kızılbaş telakkisinin en iyi yansıtıldığı kaynaklardan bir diğeri deyiş (bestelen-

miş hali nefes) adı verilen şiirlerdir. Bektaşilik'le karşılaştırıldığında genellikle sayı ve nitelik açısından daha geri olan kızılbaş şairlere ait deyişler XVI ve XVII. yüzyıllara inhisar etmiş görünmektedir. Belli başlıları XVI. yüzyılda Hatâî, Sürûrî, Şâhî, Nebâtî, Pîr Sultan Abdal, Kul Himmet, Kul Âdil ve Kul Mazlum; XVII. yüzyılda Kul Hüseyin, Fakir Ednâ, Kul Derviş, Pîr Ali ve Pîr Mehmed olmak üzere on beşe yakın şair olup bunlara Hurûfî yönü ağır basan Virânî ve Nesimî de eklenebilir (adı geçen şairler hakkında kısa bilgilerle örnek şiirleri için bk. Ergun, I, 226; II, 7-109). Kızılbaş muhitlerinde deyişleri en çok okunan üç şair Hatâî mahlaslı Şah İsmâîl ile Pîr Sultan Abdal ve Kul Himmet'tir. Hatâî divanını ilk defa Sadettin Nüzhet Ergun yayımlamış (İstanbul 1946), bunu Turhan Gencevi'nin neşri takip etmiş (Napoli 1959), ardından başka neşirleri de gerçekleştirilmiştir (meselâ bk. İbrahim Aslanoğlu, İstanbul 1992). Şiirleri asırlarca okunmuş olan Pîr Sultan'ın 100'den fazla şiirinin yer aldığı kitap ilk defa Sadettin Nüzhet Ergun tarafından hazırlanmıştır (*Pîr Sultan Abdal*, İstanbul 1929). Daha sonraki yıllarda şair hakkında birçok eser kaleme alınmış olup bunlardan Cahit Öztelli ile (*Pîr Sultan Abdal*, İstanbul 1971) 430 kadar şiirden oluşan *Pîr Sultan Abdal Divanı* (nşr. Esat Korkmaz, İstanbul 1994) özellikle belirtilmelidir. Pîr Sultan Abdal'ın etkisinde kaldığı görülen Kul Himmet'in bilinen şiirlerini de İbrahim Aslanoğlu yayımlamıştır (*Kul Himmet: Yaşamı, Kişiliği ve Şiirleri*, İstanbul 1997). Diğer taraftan kızılbaş-Bektaşî ayırımına girmeksizin Besim Atalay (*Bektâşilik ve Edebiyatı*, İstanbul 1340) ve Sadettin Nüzhet Ergun (*Bektâşî Şairleri*, İstanbul 1930) eserler hazırlamış, bunları İsmail Özmen (*Alevî-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, İstanbul 1995), Ali Yıldırım (*Başlangıcından Günümüze Alevî Bektaşî Değişleri*, Ankara 1995) gibi müelliflerin amatör nitelikli derlemeleri izlemiştir.

Bu kaynaklardan başka kızılbaşlarca yer yer itibar edilen *Hüsniyye*, tamamen İsnâaşeriyye'nin inanç esasları çerçevesinde kaleme alınmış bir kitap olup toplumda esaslı bir kaynak teşkil etmemiş, şairi Muhammed Nakî'nin lakabına nisbetle *Kumru* diye anılan *Kenzü'l-mesâib* (İstanbul 1327) bir mersiye kitabı olarak sınırlı derecede ilgi görmüş, Hz. Ali'nin faziletlerinden söz eden Yemînî-i Eğribozî'nin *Faziletname*'si de (nşr. Ahmed Hızır – Ali Haydar, İstanbul 1325) belli çevrelerde kısmen okunmuştur.

Araştırmalara gelince, bu konuda yerli ve yabancı müelliflerce ortaya konan birçok çalışmadan söz edilebilir. 1926'larda başlayan ve Bektaşilik'le birlikte yürütülen bu çalışmalar, başta M. Fuad Köprülü olmak üzere *Türk Yurdu* dergisi etrafında toplanan Bahâ Said, Hâmid Sâdi, Hâmid Vehbi, Süleyman Fikri gibi şahsiyetler ve *İstanbul Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*'ndaki yazılarıyla Yusuf Ziya (Yörükân) tarafından gerçekleştirilmiştir. 1950'li yıllardan sonra hem bu kökenden hem Sünnî çevreden gelen H. Basri Erk, Kemal Samancıgil, Mehmed Halid Bayrı, Osman Bayatlı, M. Tevfik Oytan ve Ziya Şakir gibi amatör araştırmacı ve yazarlar popüler nitelikli eserler kaleme almışlardır. 1980'lere kadar Mehmet Eröz'ün akademik çalışmaları hariç Murat Sertoğlu, Hasan Gülşan, Bedri Noyan ve İsmet Zeki Eyüboğlu gibi yazarların yine aynı nitelikli eserleri yayımlanmıştır. 1980'lerde ülkede değişen şartlarla birlikte bu alanda neşredilen eserlerde artış görülmüş, 1990'larda ise âdeta bir yayın patlaması meydana gelmiştir (1926'lardan 1990 başlarına kadar yapılan çalışmalarla ilgili geniş bilgi için bk. Ocak, *TD*, sy. 91-92 [1991], s. 20-22). Toplumun örgütlenme faaliyetlerinin hızlanmasıyla birlikte 1990'dan sonra yayınlar devam etmiş, bu kökenden gelen Fuat Bozkurt, İzzettin Doğan ve Ali Aktaş gibi akademisyenler; Ali Özsoy, Ali Haydar Cilasun, Mehmet Yaman, Muharrem Naci Orhon ve Ahmet Uğurlu gibi dedeler; Ali Balkız, Reha Çamuroğlu, Lütfi Kaleli, Cemal Şener ve Rıza Zelyut gibi aydın ve yazarların çok sayıda makale ve kitabı neşredilmiştir. Bu yayınlarda Aleviliğin mahiyeti ve İslâm'la ilişkisi konusunda birbirine zıt birçok görüş ileri sürülmüş, gözle görülür bir karmaşa meydana gelmiştir (Üzüm, *Türkiye Günlüğü*, sy. 42 [1996], s. 54-74). Konunun ülke gündeminde önemli bir yer işgal ettiği aynı yıllarda *Cem, Nefes, Pîr Sultan Abdal* gibi dergiler çıkarılmış, gerek bunlarda gerekse dergilerle günlük gazetelerde birçok yazı kaleme alınmıştır (1996 yılına kadar olan çalışmaların ayrıntılı bir dökümü ve değerlendirmesi için bk. Vorhoff, s. 32-66). Bu arada Orhan Türkdoğan (*Alevî Bektaşî Kimliği*, İstanbul 1995), Ahmet Yaşar Ocak (bazı önemli makale, tebliğ ve kitapları için bk. bibl.) ve İlyas Üzüm (*Günümüz Aleviliği*, Ankara 1997) gibi akademisyenlerin çalışmaları basılmıştır. Öte yandan konunun değişik boyutlarıyla ilgili olarak üniversitelerde araştırmalar yapılmaya başlanmış, çeşitli ilmi top-

lantılar ve sempozyumlar düzenlenmiştir. Bunlar arasında İslâmî İlimler Araştırma Vakfı (*Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektaşîler ve Nusayrîler*, İstanbul 1999), İstanbul'daki İsveç Araştırma Enstitüsü (*Alevî Kimliği*, trc. Bilge Kurt Torun – Hayati Torun, İstanbul 1999) ve Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi (*I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumunu Bildirileri*, Ankara 1999) tarafından düzenlenen toplantılar önemli tebliğleri itibarıyla özellikle anılmalıdır.

Bu yayınlar içinde söz konusu grubun geçmişteki inançlarının yanı sıra yaşanan pratiğini de yansıtan Mehmet Eröz (*Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul 1977), özel kütüphanesindeki yazmaları kullanarak kıymetli eserler veren Bektaşî dedebabası Bedri Noyan (meselâ bk. *Bektaşilik Alevilik Nedir*, Ankara 1987), İslâm mezhepleri tarihi uzmanı sıfatıyla Ethem Ruhi Fiğlalı (*Türkiye'de Alevilik Bektaşilik*, İstanbul 1990), amatör nitelik taşımakla birlikte dede sıfatıyla Mehmet Yaman (*Alevilik*, İstanbul 1993), konunun özellikle tarihî ve senkretik yönüyle ilgili önemli tesbitler ve yorumlar için Ahmet Yaşar Ocak (*Türk Süfiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996; *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul 2000), diğer Alevî gruplarıyla beraber daha çok Tahtacılar hakkındaki çalışmaları yönünden Yusuf Ziya Yörükân (*Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Ankara 1998) ve alan araştırmaları çerçevesinde Bahâ Said Bey'in (*Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreler*, nşr. İsmail Görkem, Ankara 2000) eserleri bilhassa zikredilmesi gereken kitaplardır.

Yabancı araştırmacılar da konuyla ilgili birçok çalışma yapmıştır (bu araştırmaların seçilen örnekler çerçevesinde arka plandaki bazı sebepleriyle ilgili olarak bk. Arslanoğlu, VI/16 [2000], s. 101-113). Yüzyıllık bir geçmişinden söz edilebilecek bu araştırmaların (meselâ bk. George White, "The Alevi Turks of Asia Minor", *Contemporary Review*, sy. 104 [1913], s. 690-698; Renssleer Trowbridge, "The Alevi", *The Moslem World*, XI/3 [1921], s. 253-266) tarihî yönüne ait olanlarının 1960'lardan, sosyolojik ve antropolojik yönüyle ilgili olanlarının ise 1980'lerden sonra yoğunlaştığı söylenebilir. Babailer isyanına dair Rus Türkologu Vladimir A. Gordlevsky, Türk tarihi çalışmalarının önemli isimlerinden Claude Cahen, Anadolu'nun İslamlaşması konusundaki eserleriyle tanınan Speros Vryonius gibi bilim adamlarının

(adı geçen müelliflerin eserleriyle ilgili olarak bk. Ocak, *Babailer İsyanı*, s. 21-23); Safevî tarikati, bunun Şîî ve siyasî yapısı hakkında Vladimir Federovich Minorsky, Elke Eberhard, Jean Aubin, Hans R. Roemer, Hanna Sohrweide, Franz Babinger ve Walther Hinz gibi araştırmacıların (Sümer, s. 219-220; ayrıca bk. Hinz, s. 138-144); ayrıca İranlı Ahmed Kesrevî'nin (*Şeyh Safî ve Tebâreş*, Tahran 1321 hş.) ve Azerbaycanlı Oktay Efendiev'in (*Obrazo voni Azerbaydzhanskogo*, Bakü 1961) eserlerinden bahsedilebilir. Osmanlılar'da kızılbaş ayaklanmaları hakkında Hanna Sohrweide ("Der Sieg der Safeviden in Persian ...", *Der Isl.*, XL [1965], s. 145-186), Barbara Flemming ("Sahib-kıran und Mehdi", *Between the Danube and the Caucasus*, Budapest 1987, s. 43-62) ve Jean-Louis Bacque-Grammont'un ("Notes et documents", *AO*, VII [1982], s. 6-69) çalışmaları anılmaya değer niteliktedir. 1980'lerden sonra diğer bazı sebeplerle birlikte Türk işçilerinin yoğun olarak bulunduğu Almanya, Fransa, Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerde bulunan Alevî kökenli kesim arasındaki hareketliliğe bağlı olarak birçok bilim adamı konuyla ilgili araştırma ve inceleme faaliyetlerine girmiş, büyük çoğunluğu yetersiz nitelikte eser veya makaleler yayımlamıştır (çoğu 1980 sonrasına ait olan konuyla ilgili Batı dillerinde yayımlanmış 153 kitapla 269 makale hakkında bk. Yaman, s. 263-316). Bu kadar çok çalışma içinde kayda değer nitelikte araştırmalar sınırlı olup bunlardan Irène Mélikoff'un makaleleri (mese-lâ bk. "L'Islam heterodoxe en Anatolie", *Turcica*, XIV [1982], s. 379-395; "Les origines centre-asiatiques du soufisme anatolien", *Turcica*, XX [1988], s. 7-18), bunlardan on dört tanesi bir araya getirilerek *Uyur İdik Uyardılar* adlı eserle (trc. Turan Alptekin, İstanbul 1994) tarihçe ve doktriner yapı hakkında önemli bir çerçeve sunan *Hadji Bektach: un Mythe et ses Avatars* (Leiden-Boston-Köln 1988) adlı kitabı, Bektaşîlik ağırlıklı olmakla beraber kızılbaşlığa dair tesbit ve değerlendirmeler de içeren Süreyya Fârûkî'nin çalışmaları (Yaman, s. 291-292), Kürt Alevîler hakkında Peter Bumke, Martin van Bruinessen'in araştırmaları (a.g.e., s. 286), konunun Balkan ayağıyla ilgili Machiel Kiel, Bernard Lory ve Alexandre Popovic'in makaleleri (*Bektachiyya*, ed. Alexandre Popovic – Gilles Veinstein, İstanbul 1995, s. 269-401), Krisztina Kehl-Bodrogi'nin incelemeleri (a.g.e., s. 295-296), *Buyruk* hakkında önemli makalesiyle Anke Ot-

ter-Beaujean'in çalışması ("Schriftliche Überlieferung versus Mündliche Tradition", *Syncretistic Religious Communities in the Near East* [ed. Krisztina Kehl-Bodrogi ve dğr.], Leiden-New York-Köln 1997], s. 213-226) önemli örnekler olarak sıralanabilir. Ayrıca Irène Mélikoff, Oktay Efendiev, Jean-Poul Roux, Louis Bazin, Peter J. Bumke ve Martin van Bruinnes'in makalelerinden oluşan *Yabancı Araştırmacıların Gözüyle Alevilik* adlı derleme kitabı da zikretmek gerekir (trc. İlhan Cem Erseven, İstanbul 1997).

BİBLİYOGRAFYA :

Elvan Çelebi, *Menâkıbü'l-kudsiyye*, s. 1-12; Aşıkpaşazâde, *Târih*, s. 264-269; Huncî, *Târih-i 'Âlem'ârâ-yı Emînî* (nşr. J. E. Woods), London 1992, s. 257-295; *Pir Sultan Abdal Diuanı* (nşr. Esat Korkmaz), İstanbul 1994, s. 53, 121, 201, 225, 229, 446; Şah İsmâil Hatâyî, *Diuan* (nşr. İbrahim Arslanoğlu), İstanbul 1992, s. 36-164; Şükri-i Bitlisî, *Selîmnâme* (nşr. Mustafa Argunşah), Kayseri 1997, s. 134-141; İbn Kemâl, *Risâle fi tekfirî'r-Ravâfîz*, Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa, nr. 621, vr. 31^a; Hoca Sâdeddin, *Tâcû'l-tevârih* (nşr. İsmet Parmaksızoglu), İstanbul 1979, II, 162-181; IV, 42-67, 167 vd.; Peçuylu İbrâhîm, *Peçevî Tarihi* (nşr. Bekir Sıtkı Baykal), Ankara 1992, I, 90-95; Solakzâde, *Solakzâde Tarihi* (nşr. Vahid Çabuk), Ankara 1989, I, 445-462; II, 151-157; Müneccimbaşî, *Müneccimbaşî Tarihi* (trc. İsmail Erünsal), [baskı yeri ve tarihi yok], (Tercüman 1001 Temel Eser), II, 426-434, 456-477, 524-528; Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (İstanbul 1919), İstanbul 1981, s. 349-353; a.mlf., *Anadolu'da İslâmiyet* (Fr. Babinger'in "Anadolu'da İslâmiyet" adlı makalesiyle birlikte, nşr. Mehmet Kanar), İstanbul 1996, s. 47-52, 81-83; Ahmed Refik [Altınay], *Onaltıncı Asırda Râfîzîlik ve Bektaşîlik*, İstanbul 1931, s. 6, 23, 25, 29, 34, 37-40; Mükrimin Halil Yınanç, *Türkiye Tarihi Selçuklular Devri*, İstanbul 1944, s. 168-169; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara 1947), İstanbul 1988, II, 228-361; Sadeddin Nüzhet Ergun, *Bektaşî Şairleri ve Nefesleri*, İstanbul 1955, I, 226; II, 7-109; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı İran Siyasî Münasebetleri*, İstanbul 1962, s. 1-13, 184-189; Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1976, s. 2-42, 53, 150, 215-220; Mehmet Eröz, *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, İstanbul 1977, s. 80-81, 87-88, 204, 222-223, 257-331; *Buyruk* (nşr. Fuat Bozkurt), İstanbul 1982, s. 7-25, 31-37, 51-72, 83-174; A'yânü's-Şî'a, I, 21; Ethem Ruhi Fırlıklı, *Türkiye'de Alevilik Bektaşîlik*, Ankara 1990, s. 9-15, 312-314, 327-371; Ahmet Yaşar Ocak, "XVI. Yüzyıl Osmanlı Anadolu'sunda Mesianik Hareketlerin Bir Tahlil Denemesi", *V. Milletlerarası Türkiye Sosyal ve İktisat Tarihi Kongresi*, Ankara 1990, s. 817-825; a.mlf., *Babailer İsyanı*, İstanbul 1996, s. 3-23, 201-209; a.mlf., *Türk Süfiliğine Bakışlar*, İstanbul 1996, s. 19-20; a.mlf., *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul 2000, s. 20-35, 93-255; a.mlf., "Türk Heterodoks Tarihinde Zındık, Hâricî, Râfîzî, Mülhid ve Ehl-i Bid'at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler", *TED*, sy. 12 (1982), s.

507-520; a.mlf., "Alevilik ve Bektaşîlik Hakkındaki Son Yayınlar Üzerine (1990) Genel Bir Bakış ve Bazı Gerçekler", *TD*, sy. 91-92 (1991), s. 20-25; a.mlf., "Babailer İsyanından Kızılbaşlığa", *TTK Belleten*, LXIV (2000), s. 129-159; Mürsel Öztürk, *Hacı Bektaş Veli ve Çevresinde Oluşan Kültür Değerleri Bibliyografyası*, Ankara 1991, s. 29-60; Baki Öz, *Osmanlı'da Alevî Ayaklanmaları*, İstanbul 1992, s. 151-206; a.mlf., *Alevilik ile İlgili Osmanlı Belgeleri*, İstanbul 1995, s. 125-150; W. Hinz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd* (trc. Tefik Biyikoğlu), Ankara 1992, s. 6-9, 13-36, 62-76, 131-144; Battal Pehlivan, *Alevî-Bektaşî Düşüncesine Göre Allah*, İstanbul 1994, s. 59-134; I. Mélikoff, *Uyur İdik Uyardılar: Alevilik-Bektaşîlik Araştırmaları* (trc. Turan Alptekin), İstanbul 1994, s. 17, 33-34, 43-44, 54; a.mlf., *Hacı Bektaş Efsanesinden Gerçeğe* (trc. Turan Alptekin), İstanbul 1998, s. 220-221; Nejat Birdoğan, *Anadolu ve Balıkanlar'da Alevî Yerleşmesi*, İstanbul 1995, s. 177; İlyas Üzümlü, "Modernizmin Alevî Toplumu Üzerinde Etkileri", *İslâm ve Modernleşme*, İstanbul 1997, s. 277-291; a.mlf., "Günümüz Alevî Örgütlenmeleri ve Geleneksel Alevilik'le ilişkisi", *Tarihî ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektaşîler ve Nusayrîler*, İstanbul 1999, s. 335-375; a.mlf., "Vilâyetnâme-i Hacı Bektaş-ı Veli'ye Göre İslâmî İnanç ve İbadetler", *I. Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1999, s. 385-390; a.mlf., "Kendi Yazarlarına Göre Alevilik-Bektaşîlik", *Türkiye Günlüğü*, sy. 42, Ankara 1996, s. 54-74; a.mlf., "Pir Sultan Abdal'ın Tanrı Anlayışı", *Hacı Bektaş Veli*, VI/15, Ankara 2000, s. 133-153; a.mlf., "Temel Alevî Kaynağı Buyruk'ta Kur'an Anlayışı", *Folklor / Edebiyat*, sy. 30, Ankara 2002, s. 101-113; Ali Yaman, *Alevilik-Bektaşîlik Bibliyografyası*, Mannheim 1998, s. 55-332; İsmail Engin, *Tah-tacılar*, İstanbul 1998, s. 22-35; Yusuf Ziya Yörükân, *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar*, Ankara 1998, s. 241-368; Karin Vorhoff, "Türkiye'de Alevilik ve Bektaşîlik'le İlgili Akademik ve Gazetecilik Nitelikli Yayınlar", *Alevî Kimliği* (trc. Bilge Kurt Torun – Hayati Torun), İstanbul 1999, s. 32-66; Baha Said Bey, *Türkiye'de Alevî-Bektaşî Ahi ve Nusayrî Zümreleri* (nşr. İsmail Görkem), Ankara 2000, s. 123-170; M. C. Şehabeddin Tekindağ, "Yeni Kaynaklar ve Vesikalar Işığında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *TD*, XVII/22 (1967), s. 49-78; İbrahim Aslanoğlu, "Alevilik-Bektaşîlik ve Batılı Araştırmacılar", *Hacı Bektaş Veli*, VI/16 (2000), s. 101-113; Abdülbâkî Gölpınarlı, "Kızılbaş", *İA*, VI, 789-795; R. M. Savory, "Kızılbaş", *El²* (İng.), V, 243-245; Mücteba İlgürel, "Celâli İsyanları", *DİA*, VII, 252-257; Machiel Kiel, "Delirorman", a.e., IX, 142; Aliyev Salih Muhammed-oğlu, "İran [Osmanlı - İran Münasebetleri]", a.e., XXII, 400-409.



İLYAS ÜZÜM

KIZILDENİZ

Asya ile Afrika'yı ayıran deniz.

Hint Okyanusu'nun bir uzantısı olup Arabistan yarımadası ile Afrika kıtası arasında bulunmaktadır. Klasik Batı kaynaklarında Grekçe *Erythra thalassa* ve Latin-

ce **Erythraeum / Rubrum mare** (kırmızı deniz) şeklinde geçen ve bütün dillere bu anlamda tercüme edilen (Bahr-ı Ahmer, Kızıldeniz, Red Sea, Mer Rouge, Rotes Meer, Mare Rosso vb.) adını, kıyılarındaki kiremit rengi topraklarla kırmızı mercan kayalarının yansıması sebebiyle suyunun kıza yakın görünmesinden alır. Ayrıca Süveyş körfezinin kuzey ucundaki Kulzüm şehrinden dolayı Bahrü'l-Kulzüm ve üzerindeki, halk arasında şap denilen mercan kayalıklarından dolayı da Şap denizi adlarıyla tanınır. İçinden çıkılmaz güç durumlara işaret eden "şapa oturmak" tabiri, bu denizin kıyıya yakın sığ sularında seyreden küçük gemi ve kayıkların sık sık mercan kayalıklarına oturmasından kaynaklanmıştır. Bugün de özellikle Hint Okyanusu'ndan girişte rastlanan mercan kayalıkları ve küçük adacıklar Bâbülmendeb civarını deniz ulaşımı açısından tehlikeli kılmaktadır. Pîrî Reis bu denizden *Kitâb-ı Bahriyye*'de Bahr-i Zenc, Kâtib Çelebi *Cihannümâ*'da Bahr-i Süveyş ve Evliya Çelebi *Seyahatnâme*'de Bahr-i Kulzüm adlarıyla bahsederler. Kitâb-ı Mukaddes'in birçok yerinde "yam sûp" (kamış denizi) adıyla (meselâ Çıkış, 13/18) veya adı verilmeden sadece deniz tanımlamasıyla (meselâ Çıkış, 14/2, 9) bahsi geçen Kızıldeniz'e Kur'an'da ya yine adı verilmeden sadece deniz denilerek (meselâ bk. el-Bakara 2/50) veya "Firavun taifesini -suda- boğduk" (meselâ bk. el-Enfâl 8/54) şeklinde zımnen temas edilmiştir.

Güney kısmındaki Bâbülmendeb Boğazı ile (eni 27 km.) başlayan Kızıldeniz kuzeybatıya doğru yer yer genişleyerek ilerler ve sonunda Sînâ yarımadasının araya girmesiyle ikiye çatallanır. Çatalın yarımadasının batısında kalan ucu (Süveyş körfezi) Süveyş Kanalı ile Akdeniz'e bağlanmıştır; bu uzantının boyu 315 kilometredir. Diğer ucunda (Akabe körfezi) Ürdün ile İsrail'in Akabe ve Eylat liman şehirleri bulunmaktadır; bu uzantının boyu ise 180 kilometredir. Toplam uzunluğu 1912 km., eni ortalama 280 kilometreyi bulan denizin en geniş kesimi Eritre'deki Masavva' limanı hizalıdır (320 km.) ve 490 m. kadar olan ortalama derinliği Sevâkin ile Cidde arasında 2000 metreyi aşar; yüzölçümü 438.000 km²'dir. Her iki kıyısından da dökülen önemli bir nehir olmadığı için Kızıldeniz dünyanın en tuzlu (% 404) ve en sıcak (kıyılarda 25°, orta kesimde 31°) denizleri arasında yer alır. Kızıldeniz'in en önemli ürünü normal mercan ve başka denizlerde bulunmayan, özellikle Akabe körfezinden çok çıktığı ve Akabe Lima-

ni'ndan pazarlandığı için "akabar" adıyla da bilinen siyah renkli, ısıtılınca yumuşayan boynuz mercanıdır (horn coral, antipathes spiralis). Kızıldeniz'de bulunan adalar genelde küçük ve gruplar halinde olup bunların başlıcaları 1265 adadan meydana gelen Dehlek adalar topluluğu, bunların karşı hizasında Yemen sahillerinde yer alan Feresân adaları ile Kamaran, Bâbülmendeb girişindeki Meyyûn (Perim) ve kuzeyde Akabe körfezi önündeki Tiran adalarıdır. Güneyde bulunan Cebelizikâr ile küçük ve büyük Haniş adaları gibi bazı adalar son zamanlarda Yemen ile Eritre arasında diplomatik krizlere yol açmaktadır.

İlk müslümanların Kızıldeniz'le tanışmaları Habeşistan'a hicret münasebetiyle olmuş ve 615 yılında on bir erkekle dört kadından meydana gelen birinci göçmen kafilesi, Arap yarımadasının Şuaybe Limanı'ndan bindiği bir tekneyle bu denizi geçerek Habeşistan sahillerine ulaşmıştır. Kızıldeniz'le ilgili bir gelişme de on beş yıl sonra meydana gelmiş ve aldığı davet mektubu üzerine İslâm'ı kabul eden Necâşî Ashame'nin vefatının ardından Habeşistan tahtına çıkan yeni necâşî döneminde bir adada üslenen Bece kabilesine mensup korsanlar Cidde'ye akınlarda bulunmaya başlamışlar, bunun üzerine Hz. Peygamber, 9 yılının Rebü'lâhîr ayında (Ağustos 630) Alkame b. Mücezziz'i 300 kişilik bir kuvvetle adaya göndermiş, fakat birlik korsanları bulamamıştır. 641 yılında Halife Ömer'in yine Alkame b. Mücezziz yönetiminde gönderdiği bir kuvvet fırtınaya yakalanan teknelerinin batması sonucu boğulmuş, böylece faaliyetlerini sürdüren korsanlar 702'de ve 770'te Cidde'yi yağmalamışlar, ancak Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr zamanında ortadan kaldırılabilmişlerdir.

Kızıldeniz'in tarihten bugüne uzanan önemi, hac yolları ve Avrupa-Hindistan-Uzakdoğu ticaret yolu üzerinde olmasındandır. Süveyş Kanalı açılmadan önce Hint Okyanusu'ndan gelen gemiler Aden'den sonra Cidde, Yenbu' (Câr), Hudeyde ve Masavva' gibi limanlara uğrar, daha sonra da Süveyş veya Akabe körfezlerine yönelirlerdi; getirdikleri, Akdeniz limanlarına ulaşacak mallar ise kervanlarla buralara taşınırdı. Kuzey Afrika ülkelerinden ve kısmen Şam'dan gelen hacı adayları da Kulzüm'den gemilere binerek denize açılırlar ve Medine'ye gidenler Yenbu', Mekte'ye gidenler Cidde Limanı'nda inerlerdi (İbn Hurdâzbihi, s. 153-154). Böylece Kızıl-

deniz'i kontrol eden siyasî güç eline ticaret ve hac yollarına hâkimiyet gibi önemli bir avantaj geçirmiş olurdu. Vasco de Gama'nın 1497'de Afrika'nın güneyinden dolaşarak Hindistan'a ulaşması, Kızıldeniz hâkimiyetinin ve dolayısıyla pek çok şeyin değişmesine yol açtı. Bu yeni yolu kullanan Portekizliler, 1513'te Kızıldeniz'de hâkimiyeti ele geçirmek için büyük önem taşıyan Dehlek'e çıktılar ve Dehlek meliki Ahmed b. İsmâil'i imzalattıkları bir antlaşmayla nüfuzları altına aldılar; ayrılmalarından sonra Melik Ahmed'in antlaşmayı tanımaması üzerine de 1520'de geri dönerek burayı tahrip ettiler. 1517'de Mısır'ı fetheden Osmanlılar, Portekiz'in faaliyetlerini engellemek amacıyla Kızıldeniz'e yöneldiler ve başlattıkları seferi 1538'de Hadım Süleyman Paşa'nın Aden'i almasıyla tamamladılar. Bu yeni dönemde Kızıldeniz'in ticaret yolu olma özelliği zayıfladı, ancak hac yolu olma özelliği devam etti. Osmanlılar daha sonra Yemen ve Habeş kıyılarını tamamen ele geçirdiler ve kurdukları Habeş eyaletiyle Kızıldeniz'e hâkim oldular.

XIX. yüzyılın başlarında Mısır'ın Osmanlı valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın gayretleriyle Kızıldeniz-Akdeniz ticaretinin canlandırılmasına çalışıldı. İskenderiye süratle gelişti ve Afrika'nın en önemli ticaret limanlarından biri durumuna geldi. Mehmed Ali Paşa'nın Vehhâbî meselesini kısmen halleden oğlu İbrâhim Paşa'ya Hicaz ve Habeş valiliklerinin verilmesiyle (1819) Kızıldeniz ticaret yolu tamamen emniyet altına alındı. Mal nakliyatına kolaylıklar getirilirken yeni istasyonlar belirlendi ve İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin Avrupa posta ve ticaret yolunu Mısır üzerinden geçirmesi sağlandı. Ancak İngilizler 1839'da Aden'e girdiler, arkasından da Mısır ve Kızıldeniz üzerinde Osmanlı Devleti aleyhine hâkimiyetlerini arttırmanın yollarını aramaya başladılar. Osmanlı Devleti, İngilizler'in bu çabalarına karşılık 1865 yılında Kızıldeniz sahilleri için "muhafaza" idarî birimini kurarak önce Sevâkin ve Masavva', sonra da Zeyla' liman şehirlerini bu idareye bağladı. Fransızlar 1850'li yıllarda Süveyş Kanalı'nın açılmasına ilişkin politik faaliyetlerine başladılar. Sadrazam Mustafa Reşid Paşa'nın İstanbul'un ticarî öneminin azalacağı gerekçesiyle direnmesi fayda vermedi ve onun Fransız baskısı karşısında görevinden alınmasından ve kısa bir süre sonra geri getirilmesine rağmen aynı yıl içerisinde vefat etmesinin (1858) ardından Osmanlı Devleti ile anlaşılan Fransız-

lar 1859-1869 yılları arasında kanalı inşa ettiler. 16 Kasım 1869'da açılan kanal ve hızla gelişen yeni ticaret yolu Kızıldeniz'in önemini arttırdı. Bu arada Mustafa Reşid Paşa'nın tahmin ettiği gibi Akdeniz-Doğu ülkeleri ticareti büyük ölçüde buraya kayd ve İstanbul-Basra körfezi bağlantılı Hindistan-Uzakdoğu ticaret yolu önemini kaybetti. Kızıldeniz'in kazandığı bu yeni önem bölgede hâkimiyet kurmak isteyen ülkelerin sayısını arttırdı ve bunlardan, kanalın açıldığı yıl Eritre sahillerindeki Assab'ı satın alan İtalya 1882'de burayı, 1890'da Masavva Limanı dahil bölgenin tamamını sömürgeleştirdi. Süveyş Kanalı'nın açılmasını sağlayan III. Napolyon'un Almanlar'a karşı giriştiği mücadelede uğradığı yenilgiyi değerlendiren İngilizler ise hızla kanal hisselerini toplayarak Kızıldeniz'in hâkimiyetinde parasal açıdan da söz sahibi olmak istediler. Her şeyden önce Kızıldeniz onlar için Hindistan sömürgelerine ulaşmanın en kısa yolu olmasından dolayı vazgeçilmezdi. Zamanla Süveyş, Port Sudan, Hudeyde, Taiz, Cidde, Yenbu', Masavva ve Sevâkin gibi limanların önemi daha da artarken aynı şekilde Kızıldeniz'e sahili olan ülkelerin de stratejik önemi arttı.

XX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti Kızıldeniz'deki hâkimiyetini sürdürmeye devam ettiyse de I. Dünya Savaşı ve özellikle şeriflerin başlattığı bağımsızlık hareketi neticesinde (1916) geriledi; 1918'de imzaladığı Mondros Mütarekesi ile de buralarda hiçbir ağırlığının kalmadığı ilân edildi. Savaşın ardından Kızıldeniz'e komşu ülkelerde yeni yapılanmaların ortaya çıkması, önce Ürdün'ün (1920), daha sonra da İsrail'in (1947) kurulması ve Kızıldeniz'in okyanuslara açılmadaki önemi bölgeyi daha stratejik bir konuma getirdi. Mısır'ın 1955'te Akabe körfezinin ağzındaki Tiran Boğazı'nı İsrail gemilerine kapatması ve ertesi yıl da Süveyş Kanalı'nı millileştirmesi II. Mısır-İsrail Savaşı'na yol açtı. 1973'te Mısır'ın Bâbülmendeb'i kapatarak Kızıldeniz'de hâkimiyet kurma girişimine karşılık İsrail de 1976'da istihbarat uçakları ile bölgenin kontrolünde söz sahibi olduğunu hissettirdi. Bu arada Sovyetler'in Somali ile anlaşması (1974) süper güçlerin de Kızıldeniz'e duydukları ilgiyi gösteriyordu. 1977'de Arap Savunması adı altında bir birlik kurmaya çalışan Yemen-Suudi Arabistan-Mısır birleşik güçleri Bâbülmendeb'de çalışmalar yaptılar ve "Kızıldeniz bir Arap denizidir" slo-

ganını dünyaya benimsetmek için girişimlerde bulundular. İsrail ise Etiyopya'nın muvafakatıyla Eritre sahilinde ve karışındaki adalarda bazı üsler edindi. Yine 1977'de Fransa Cibuti'nin bağımsızlığını elde etmesine yardımcı oldu ve bu yeni devletle topraklarında askerî güç bulundurmak üzere bir dizi antlaşma yaptı; böylece Kızıldeniz'in güneybatı sahillerinde gücünü hissettirdi. Sovyetler Birliği'nden dört yıl sonra Amerika Birleşik Devletleri de 1978 yılı Ocak ayında Asmara ve Masavva'da iki askerî üs kurdu, Etiyopya'dan Dehlek ve Sentian adalarını yirmi beş yıllığına kiraladı; ayrıca yine Kızıldeniz geçişini kontrol amacı ile Diego Garcia ve Mauritius adalarıyla Maldivler'deki üslerini takviye etti. XXI. yüzyılın başlarında Kızıldeniz dünyanın bütün güçlü ülkelerinin dikkatlerini üzerinde toplanan önemli bir deniz olma özelliğini korumaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

- BA, Yıldız Esas Evrak, dosya 88, vesika 15, T. 1324 (1906); Ya'kübî, *Kitâbü'l-Büldân*, s. 340; İbn Hurdâzbihi, *el-Mesâlik ve'l-memâlik* (nşr Selâhaddin el-Müneccid), Kahire 1956, s. 61-71-81, 153-155; İdrîsî, *Şifâtü'l-Mağrib*, s. 25, 141-143, 164; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik*, s. 147-149; İbn Battûta, *er-Rihle*, Beyrut 1968, s. 237-238; Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, IX, 803-815; R. Silverberg, *World of Coral*, New York 1965, tür.yer.; K. A. Kitchen, "Red Sea", *NBD*, s. 1077-1078; Faruk Osman Abaza, *'Aden ve's-siyâse el-Britâniyye fî'l-Bahrî'l-Ahmer: 1839-1918*, Kahire 1976, s. 547, 628-630, 646; T. Tamrat, "The Red Sea and the Horn (1050-1600)", *Cambridge History of Africa*, Cambridge 1977, III, 98-182; F. A. K. Yasamee, "The Ottoman Empire, The Sudan and the Red Sea Coast, 1888-1889", *Studies on the Ottoman Diplomatic History* (ed. Sinan Kuneralp), İstanbul 1990, V, 87-102; Y. Nada - G. Picco, *Sovereignty and Maritime Jurisdiction in the Southern Red Sea*, USA 1996, s. 9-10, 17-18, 39; S. F. Hoyt, "The Name of the Red Sea", *JAOS*, sy. 32 (1912), s. 115-119; "Bahr-i Ahmer ve Basra'da Memuren Bulunacak Erkân Hakkında", *Takvim-i Vekâyi*, nr. 1788, İstanbul 19 Cemâziyelevvel 1332/2 Nisan 1330; B. K. Cooke, "The Red Sea Coast in 1540", *Sudan Notes and Records*, XVI, London 1933, s. 151-159; Fevzi Kurdoğlu, "Selman Reis Layihası", *Deniz Mecmuası*, sy. 47, İstanbul 1943, s. 68-73; C. F. Beckingham, "The Red Sea in the XVIth Century", *Journal of the Egyptian and Oriental Society*, sy. 25, Kahire 1947-53, s. 29; [a.mlf.] - C. H. Becker, "Bahr al-Kulzum", *EJ²* (İng.), I, 931-933; Cengiz Orhonlu, "XVI. Asrın İlk Yarısında Kızıldeniz Sahillerinde Osmanlılar", *TD*, XII/16 (1961), s. 1-24; Salih Özbaran, "A Turkish Report on the Red Sea and the Portuguese in the Indian Ocean (1525)", *ArS*, IV (1978), s. 81-88; Ali Muhammed el-Miyâh, "el-Bahrü'l-Ahmer", *MMİr*, XLVIII/3 (2001), s. 37-62; *Kāmūsü'l-a'lâm*, II, 1243-1244; Besim Darkot, "Kızıldeniz", *İA*, VI, 796-798.



MUSTAFA L. BİLGE

KIZILELMA

Eski çağlardan beri
Türk cihan hâkimiyeti idealini
sembolik olarak ifade eden bir kavram.

En eski kaynaklardan başlayarak kızıl-elma tabirinin nereden geldiği açıkça belirtilmeksizin "erişilmesi istenen ülkü, elde edilmesi amaçlanan muhayyel yer" anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bazı araştırmacılar, tabirin köklerinin Uzakdoğu'da mitolojik çağlara kadar uzandığını ortaya koymaya çalışırken bir kısmı da insanlık tarihi kadar eski olan bu motifin Batı dünyasında da mevcut olduğunu belirtir. Bazı çağdaş araştırmacılara göre ise ilk defa Orta Asya'da Türkler arasında doğan bu ülkü, Ergenekon destanında Ergenekon'dan dışarı çıkma ve kaybedilmiş olan eski yurdu tekrar ele geçirme ideali şeklinde görülür. Kavram zamanla, gerçekleştirilmesi düşünülen idealleri ve zaptedilmesi gereken yerleri belirleyen bir sembol haline dönüşür. Orta Asya'da Oğuz Türkleri için kızıl-elma, hangi yöne giderlerse gitsinler hedefleri ve kazandıkları zaferin adı haline gelir.

Batı kaynaklarında asâ ile birlikte hükümdarlık alâmeti olarak kullanıldığı belirtilen kızıl-elma bazılarında göre İtalya'da Roma şehri, bazılarında göre de Roma'daki Saint Pierre Kilisesi'nin üzerinde bulunan ve denizden de görülebilen altın yaldızlı küre ya da bu kilisenin üstü kırmızı bakırla kaplanmış kubbesidir. Ancak bu ideal Osmanlılar'da biraz daha farklı bir anlam kazanır. Oğuzlar, Selçuklular ve Osmanlılar tarafından Roma ve Bizans imparatorluklarının hâkimiyeti altındaki ülkelerin fethedilmesiyle Türkler'in cihan hâkimiyetinin gerçekleşeceği düşüncesi ne varılması birbirini tamamlıyıcı mahiyette ideallerdir. Bundan dolayı özellikle İstanbul'un fethi bir anlamda kızıl-elma idealinin gerçekleşmesi şeklinde yorumlanmıştır.

Bizans döneminde Ayasofya'nın önünde dikili bir sütun üstünde at üzerindeki Iustinianos heykelinin elinde altından bir küre bulunmaktaydı. Bu şekilde bütün dünyayı hâkimiyeti altında tuttuğuna inanılan imparatorun elindeki kürenin (kızıl-elma) yere düşmesi, Bizans da dahil birçok ülkenin Türkler tarafından zaptedileceğine ve imparatorluğun çöküşüne işaret sayılmıştı. Ayrıca burada yer alan bir kitâbede, "Bu top benim elimde dur-

duğu sürece dünyaya sahibim” sözlerinin yazılı bulunduğu; Iustinianos’un, “Beni yıkacak kimse buradan geçecektir” dediği de rivayet edilmektedir. Bizans halkı tarafından imparatorun sağ elinin sihirli bir güçle donanmış olduğuna, sol elinde bulunan altınla kaplı bronz kürenin de devletin refah ve ıstırabını sembolize ettiğine inanılıyor, şehirde yaşayan halk zaman zaman heykelin önüne gelip ümit ve korkuyla şehrin geleceğini düşünüyordu. 1317’de kürenin üzerindeki haç bir fırtınada düştüğü zaman halk büyük bir korkuya kapılmış, daha sonra elma biçimindeki top da düşüp parçalanınca bundan yakında devletin parçalanıp yıkılacağı mânası çıkarılmıştır. Diğer bir rivayete göre de heykelin elindeki top Fâtih Sultan Mehmed’in İstanbul’u kuşatmasından kısa bir süre önce düşmüş, İmparator Konstantin iki defa onu tekrar yerine koymayı denemişse de başaramamıştır. Bazı hristiyan seyyahlara göre cihan hâkimiyetinin tılsımını taşıdığına inanılan altın küre Bizans İmparatorluğu’nun uğuru sayılıyordu. XV. yüzyılda heykelin yıkılması ve kürenin yere düşmesi birçok ülkenin elden çıkacağına, bu ülkelerin Türkler tarafından fethine ve imparatorluğun çöküşüne işaret sayılmıştı. Gerçekte ise bu elma (Reichapfel) İstanbul’un Türkler’ce fethinden çok önce kaybolmuştu. Seyyah Clavijo, 1403’te bunun hâlâ yerinde olduğunu söylerken Bavyeralı Knappe Schiltberger 1427’de artık onu orada görememiştir. Evliya Çelebi ise Hz. Muhammed’in doğumu sırasında Nemrud’un ateşkedesinin söndüğünü, Tâk-ı Kısra ile birlikte Ayasofya ve Kızılirma-yı Rûm Kubbesi’nin de çöktüğünü yazmaktadır.

Carl Brockelmann ve Martin Hartmann, kızılirmanın menşeyinin Hesperides’in altın elmalarından geldiğini ve bunda da Batı dünyasının ideal ülkelerinden birinin tasavvur edildiğini ileri sürerken August Fischer bunu cihan hâkimiyetinin bir sembolü olarak gösterir. Bir kısım araştırmacılar ise kızılirmanın Doğu ülkelerinde de hükümdarlık alâmeti sayıldığını gösteren çeşitli tarihî kayıtlar üzerinde durmaktadır.

Kızılirma Osmanlı padişahlarınca da hükümdarlık alâmeti sayılmıştır. Topkapı Sarayı Müzesi’nde bulunan Osmanlı padişahları albümünde (Bağdat Köşkü, nr. 408, vr. 32^a), Çelebi Sultan Mehmed’den III. Murad’a kadar sekiz padişahın yedisinin elinde birer elma resmedilmiştir. Fâtih Sultan Mehmed, II. Bayezid ve II. Selim bu elmaları sol ellerinde, diğerleri

sağ ellerinde tutmakta, Yavuz Sultan Selim’in ise iki elinde iki elma bulunmaktadır. Ayrıca çeşitli kaynaklarda, Fâtih Sultan Mehmed devrinden başlayarak III. Selim dönemine kadar Türk askerlerinin dillerinden düşürmediği, “Padişahım, biz senin uğrunda ta Kafdağı’nın ötesine, kızılirmaya dek varırız” sözleri Osmanlılar’ın ebedî saltanatının bütünlüğü anlamında kullanılmıştır (Tebly, s. 36 vd.).

İstanbul’un fethinden sonra Türk milletin hedef ve ideali Roma’ya yönelince burası bir kızılirma olmuştur. Fâtih Sultan Mehmed’in veziri Gedik Ahmed Paşa’nın Otranto seferi, Kanûnî Sultan Süleyman’ın Korfu ve Pulya seferleri, Barbaros Hayreddin Paşa’nın Reggio seferi, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa’nın Viyana kuşatması hep kızılirma idealiyle açıklanmaya çalışılmıştır.

Kosova Meydan Savaşı’nın kazanılıp Sırbistan’ın Osmanlı topraklarına katılmasında önemli rol oynayan ve babasının yerine tahta geçen Yıldırım Bayezid cülûs tebriki için Edirne Sarayı’na gelen Venedik, Ceneviz ve diğer İtalyan devletlerinin barış ve ticaret anlaşmalarını yenilemek isteyen elçilerine, Osmanlı Devleti sınırları içinde ticaretin tabii bir hal olduğunu söyledikten sonra anlaşma yapılmasını reddetmiş ve, “Roma’ya kadar gidip Saint Pierre Kilisesi’nin mihrabında atıma yem vereceğim” sözleriyle Roma (Rum papa) kızılirmasının, henüz doğu kızılirması (İstanbul) fethedilmeden önce Türk ülkesinin haritasına girmiş olduğunu resmen ilân etmiştir.

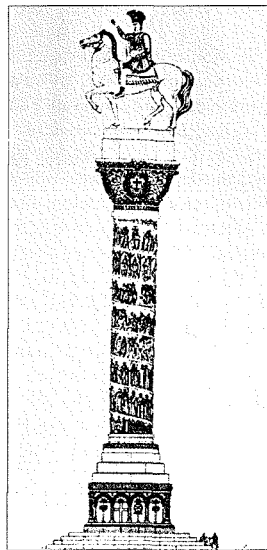
Peçuyulı İbrâhim, “Ehl-i İslâm kızılirma-ya değin fethetseler gerektir deyü lisân-ı halkta şâyî’dir, lâkin bu kelâmın me’hazı

ve sebebi mâlûm değildir”; başka bir yerde de, “Sınır taşı gibi bir alâmet için vaz’ olunmuştur” derken Evliya Çelebi Budin’de bir Kızılirma Sarayı, Estergon’da da bir Kızılirma Camii bulunduğunu belirtmektedir. Kanûnî Sultan Süleyman döneminde Habsburglar’la yapılan savaşlarda Beç (Viyana) kızılirması ortaya çıkar. III. Selim devrinde Nizâm-ı Cedîd’in kurulmasına karşı ayaklanan yeniçerilerin ağzından naklen Koca Sekbanbaşı’nın kaydettiği, “Hemen bize düşmanı göstersonler, dalkılıç olup düşman ordusuna dalarız, harap ederiz ve kralın tahtını tacını başına geçirip kızılirmaya dek gideriz” sözleri, bu sırada kızılirmanın yine muhayyel bir ülke olduğunu göstermektedir. Kızılirma efsanesinin yeniçeriler arasında da yaygın olduğu tahmin edilmektedir. Kanûnî’nin bir gün yeniçeri kılasını dolaştıktan sonra, “Kızılirmada buluşuruz” diyerek askerin arasından ayrılması çeşitli kaynaklarda zikredilmektedir.

Bazı kaynaklarda kızılirma yerine “di-yâr-ı Üngürüs” tabiri kullanılmıştır. Evliya Çelebi, Hayretî’nin, “Şâhim kızılirmayı ayva ile doldurdun” mısraıyla sona eren kıtasının Budin’de Kızılirma Sarayı diye meşhur binanın divanhânesinde celi hatla yazılı olduğunu söylerken Aşık Çelebi, sadece son mısraı kaydettiği bu dördü-lüğün Beç seferine tarih düşürüldüğünü belirtmektedir. Aynı şekilde Nev’î, Aşkı, Kandî, Sâbit ve Enderunlu Vâsîf’in şiirlerinde de bu anlamda kızılirma tabirinin yer aldığı görülmektedir.

Ziya Gökalp’in 23 Kânunusânî 1328’de (5 Şubat 1913) Türk Yurdu’nda yayımlanan ünlü manzum hikâyesi “Kızılirma” ile bu kavram değişik bir muhteva kazana-rak yeniden gündeme gelir. Tanzimat’tan sonraki yıllarda hemen hemen unutulmaya yüz tutan bu sembole yeni bir anlam kazandırmaya çalışan Ziya Gökalp’te kızılirma bu defa, çökmekte ve dağılmakta olan Osmanlı Devleti yerine bütün Türkler’in bir araya gelerek kuracakları ve yüzyıllardır özlemini çektikleri Turan ülkesiyle eş anlamda kullanılır. “Kızılirma” manzumesi, bütün Türkler tarafından heyecanla karşılandığı gibi bazı şarkiyatçıların da konuyla ilgilenmesine yol açar. Ziya Gökalp’ten birkaç yıl sonra Ömer Seyfeddin “Kızılirma Neresi?” adıyla yayımladığı hikâyede (YM, I, nr. 21, 29 [Teşrînsânî 1917], s. 418) “padişahın atının ayağının bastığı yer” diye gösterdiği kızılirmaya “erişilmek istenen ülke” şeklinde açıklık getirir. 1914’te Aka Gündüz

Cornelius Gurlitt’in çizdiği restitüsyona göre Ayasofya önündeki anıtın üzerinde, sol elinde küre tutan atlı imparator heykeli (Die Baukunst Konstantinopels, Berlin 1909-1912, iv. 18)



Muhterem Katil adlı kitabında, Yahya Kemal de "Gedik Ahmed Paşa'ya Gazel" adlı şiirinde yer alan, "Çıktı Otranto'ya pür-velvele Ahmed Pâşâ / Tûğlar varsa gerektir Kızilelma'ya kadar" mısralarında yine bu ideali ortaya koyar. Cumhuriyet'ten sonraki yıllarda Hüseyin Nihal Atsız, Arif Nihat Asya, Necdet Sancar, Niyazi Yıldırım Gençosmanoğlu gibi şair ve yazarlar da kızilelma motifini daha çok Ziya Gökalp'in kullandığı tarzda Türkçülük ideolojisi çevresinde ele alıp işlemişlerdir.

BİBLİYOGRAFYA :

Âşik Çelebi, *Meşâirü's-suarâ*, s. 916; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 115, 124; III, 324; VI, 235-236, 262, 265; VII, 55, 139, 194, 248, 273, 332, 471; Hammer (Atâ Bey), III, 474; VII, 113; İsmail Hami Danişmend, *Türklük Meseleleri*, İstanbul 1966, s. 124-126, 163; Osman Turan, *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*, İstanbul 1979, s. 594-595; Karl Tebly, *Dersaadet'te Avusturya Sefirleri* (trc. Selçuk Ünlü), Ankara 1988, s. 36 vd.; Fr. Babinger, "Qizil Elma", *Isl.*, XII (1922), s. 109-111; M. Fahrettin Kirzioğlu, "Türk Millî Geleneğinde Kızılalma ve Yerleri", *BTTD* (2. seri), sy. 1 (1985), s. 31-36; sy. 2 (1985), s. 41-47; Orhan Şaik Gökyay, "Kızıl Elma Üzerine", *TT*, V/25 (1986), s. 9-14; V/26 (1986), s. 20-25; V/27 (1986), s. 9-13; V/28 (1986), s. 9-13; Sâmîha Ayverdi, "Kızıl Elma", *KAM*, XXIV/2 (1995), s. 5-7; Stefanos Yerasimos, "Ağaçtan Elmaya: Apokaliptik bir Temanın Soyağacı" (trc. Emel Ergun), *Cogito*, sy. 17, İstanbul 1999, s. 304-332; P. N. Boratav, "Kizil-Elma", *El*² (İng.), V, 245-246.



ORHAN ŞAİK GÖKYAY

KIZILTEPE ULUCAMİİ

(bk. ULUCAMİ).

KIZLAR AĞASI

Osmanlı sarayında
Harem'de kadınlara ait kısımdan
sorumlu olan görevli
(bk. DÂRÜSSAÂDE).

KIZLAR AĞASI HAMAMI

İstanbul'da,
1920'lerde ortadan kaldırılmış olan
XVII. yüzyıla ait hamam.

Lâleli'de Mesih Paşa Camii yakınındaydı. Kitâbesi yapının yıkıntıları arasında Heinrich Glück tarafından bulunmuş, Âsim Bey ile Paul Wittek tarafından yayımlanmıştır. Sonra ne olduğu bilinmeyen bu manzum kitâbeden Dârüssaâde ağası Abbas Ağa'nın hamamı 1080 (1669-70) yılında yaptırdığı anlaşılmaktadır. Abbas Ağa,

26 Şevval 1078'de (9 Nisan 1668) Muslih Ağa'nın ölümü üzerine Dârüssaâde ağalığına tayin edilmiş ve dört yıl bu makamda kalarak 9 Rebîülevvel 1082'de (16 Temmuz 1671) azledilmiştir. Daha sonra Mısır'a gitmiş ve orada ölmüş. Şâfiî olduğundan İmam Şâfiî Türbesi yakınına gömülmüştür. Topkapı Sarayı Emanet Hazinesi yazmaları arasında bulunan (nr. 3039) ta'lik hatla yazılı vakfiyede Abbas Ağa'nın gerek İstanbul içinde gerekse dışında bıraktığı hayrâtın cinsi ve vasıfları ayrıntılı biçimde yazılmıştır. İstanbul'daki önemli bir hayratı 1078 (1667-68) tarihli Beşiktaş'ta kendi adıyla anılan camisidir. Lâleli'dekinden başka Sirkeci ve Cerrahpaşa'da iki hamamı daha vardı. Vakfiyesinden anlaşıldığına göre Abbas Ağa, Lâleli'deki hamamı beslemek üzere Kırkçeşme ve Halkalı sularına katkılar yapmıştır. Evliya Çelebi, burasının şehrin ileri gelenlerinin gittiği büyük ve itibarlı hamamlardan biri olduğunu söyler. Joseph von Hammer, İstanbul hakkındaki kitabında Kızlar Ağası Hamamı'na ufak bir bölüm ayırdığı gibi ona gerçeğe uymayan bir de tarihî bağlantı uydurmuştur. Bütün vakıf hamamları gibi sonraları özel mülkiyete geçen yapı, Maliye nâzırlarından Yûsuf Ziyâ Paşa'nın mülkiyetinde çalışırken 23 Temmuz 1911'de çıkan Uzunçarşı-Aksaray yangınında bütün çevresiyle birlikte harap olmuştur. Yangının ardından yıkıntıları içinde kalan hamamın bir fotoğrafı 1917'de Alman subaylarından Franz C. Endres'in kitabında yayımlandığı gibi aynı yazarın 1915 yıllarında çıkan bir dergideki makalesinde de Amadeus Faure adında bir ressamın yaptığı İstanbul tablosunun renkli bir reproduksiyonu bu yazıda kullanılmıştır. Glück, İstanbul hamamları üzerinde 1916-1917 yıllarında araştırmalar yaparken şehremâneti tarafından yıktırılmaya başlanan yapıyı soyunma yerleri henüz yıkılmış halde iken görmüştür. Yıkım işleri savaşın son yılına doğru durmuş ve eserin kalıntıları bir süre daha bu halde kalmış, savaşın yarattığı sefalet yüzünden uygunsuz kişilere barınak olunca çevreden şikâyetler başlamıştır. Bu sebeple 4 Mart 1923 tarihinde ya-

pılan bir şehir meclisi toplantısında üyelerden Mehmed Nüzhet Bey (Ortanca) bir önerge vererek kalıntıların tamamen ortadan kaldırılmasını istemiştir. Üyelerden yalnız Osman Sâib Bey buna karşı çıkmışsa da bir sonuç alınamamış ve Kızlar Ağası Hamamı'nın bütün kalıntılarının yıkılması şehremâneti tarafından uygun görülmüştür.

Yapı, iki bölümü Ayasofya'daki Haseki Hamamı'nda olduğu gibi doğudan batıya bitişik olarak uzanan çifte hamamdı. Doğru yönündeki erkekler kısmının kemerli ve sütunlara oturan bir giriş revakı vardı. Erkekler ve kadınlar kısmının büyük kubbeli camedânları taş ve tuğladan karma teknikle yapılmıştı. Glück'ün bildirdiğine göre sökülmiş olan kurnalardan biri, yeniden yontulmuş eski korint nizamında bir sütun başlığı idi. Her iki kısımda da soyunma yerlerini takip eden ılıklik vardı. Sıcaklıklar ise köşelerinde halvet hücreleri olan dört eyvanlı şemaya göre yapılmış olup Osmanlı hamam mimarisinde "A" tipi denilen grubun bir örneğini teşkil ediyordu.

Abbas Ağa'nın Cerrahpaşa'da Esekapisı yakınında bulunan ikinci hamamı da ortadan kaldırılmıştır. Ayrıca Sirkeci'de Salkımsöğüt caddesi kenarında olan ve Küçük Kızlar Ağası adıyla anılan tek hamamı da korunması için gerekli kararlar alınmışken 1985'e doğru yok edilmiştir.

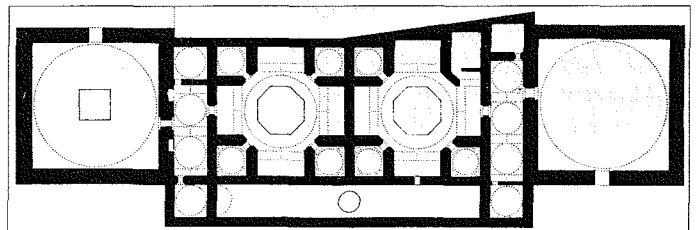
BİBLİYOGRAFYA :

1687 Tarihli Abbas Ağa Vakfiyesi, TSMK, E. H. nr. 3039; Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, I, 333; Râşid, *Târih*, I, 144, 254; Ayvansarâyî, *Hadîkatü'l-cevâmî*, II, 102-103; Hammer, *Constantinopolis und der Bosphoros*, Pesth 1822, I, 536; F. C. Endres, *Die Türker*, München 1916, s. 12; a.mlf., "Konstantinopel", *Velhagen und Klasings Manatshefte*, XXX/1 (1915), s. 257-272; H. Glück, *Probleme des Wölbungsbaues I: Die Bäder Konstantinopels*, Wien 1921, s. 90-94, 161-162; Yüksel Yoldaş Demircanlı, *İstanbul Mimarisine İçin Kaynak Olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, İstanbul 1989, s. 376; Mehmet Nermi Hascan, *İstanbul Hamamları*, İstanbul 1995, s. 211-213; Semavi Eyice, "İstanbul'un Ortadan Kalkan Bazı Tarihi Eserleri II", *TD*, sy. 27 (1973), s. 143-156; R. Ekrem Koçu, "Abbas Ağa", *İst.A*, I, 9.



SEMAVİ EYİCE

Kızlar Ağası
Hamamı'nın
planı



KİBİR (الكبر)

Sözlükte “büyüklük” anlamına gelen **kibir** (kibr), **tevazuun** karşıtı olarak “kişinin kendini üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması” demektir; ancak kelimenin daha çok birinci anlamda kullanıldığı, büyülenme ve böbürlenme şeklindeki davranışların ise bu huyların dışı yansımasından ibaret olduğu belirtilir. Aynı kökten gelen **tekebbür** ve **istikbâr** kibire yakın anlamlara gelmekle birlikte kibri büyüklük duygusu, tekebbürü ise bu duygunun eyleme dönüşmesi şeklinde yorumlayanlar da vardır (meselâ bk. Gazzâlî, III, 343-344; Ferîd Vecdî, VIII, 43). Kaynaklarda, tekebbürün en ileri derecesinin gerçeği kabule yanaşmayarak Allah’a karşı büyüklenmek ve O’na boyun eğip kulluk etmeyi kendine yedirememek olduğu ifade edilir. İstikbârın iyi ve kötü olanı vardır. İyi olanı insanın büyük ve değerli bir kişi olmayı istemesi, bunun için gerektiği şekilde davranması, gerekli niteliklerle donanması; kötü olanı ise kişinin sahip olmadığı meziyetlerle övünerek kendini olduğundan farklı göstermeye çalışmasıdır. Tekebbürün de benzer şekilde iki farklı anlama geldiği görülür. A’râf sûresinin 146. âyetinde kibir taslayanlar eleştirilirken “haksız olarak” kaydının konması dikkate alınarak bir kimsenin sahip olduğu gerçek meziyet ve erdemleri ölçüsünde kendi değerinin farkına varmasında bir sakıncanın bulunmadığı belirtilmiştir (Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “kbr” md.; *Lisânü’l-‘Arab*, “kbr” md.; *Tâcû’l-‘arûs*, “kbr” md.). Ucb (kendini beğenme), ihtiyâl ve huyelâ (büyükleme), fahr, tefâhür (övünme), tahkir (başkasını aşağılama), tecebbür (zorbalık), tuğyan (taşkınlık) gibi kibire yakın anlamlarda kullanılan başka kavramlar da bulunmakla birlikte bunlardan yalnız ucb kelimesi kibir gibi literatüre ahlâk terimi olarak girmiştir. Kaynaklarda genellikle ucbun kibirden farklı olduğu belirtilir. Buna göre kişinin kendini büyük, başkalarını küçük görmesine kibir, başkasını küçük görmeden kendini ve yaptıklarını beğenerek böbürlenmesine de ucb denilir. “Kişinin geçici değerlere aldanıp onlarla avunması” anlamına gelen gurur da Türkçe’de “kendini beğenme, böbürlenme” mânasında kullanılmaktadır.

Kur’an’da kibir kelimesi terim anlamıyla bir âyetinde geçmektedir (el-Mü’min 40/

56); aynı anlamda sekiz yerde değişik isim ve fiil kalıplarında tekebbür (el-A’râf 7/13, 146; en-Nahl 16/29; el-Mü’min 40/27), kırk dokuz yerde de istikbâr kavramları yer almıştır. Ayrıca izzet, muhtâl, fahûr, fehhâr ve tefâhür, cebbâr, âlî ve ulûv, tâgî ve tuğyan gibi kavramlar da kibir ve ucbun farklı tezahürleri olarak kullanılmıştır. Kur’an’da bu tür kavramların genelde Câhiliye dönemi anlayışıyla benzer topluluklara özgü olup sefeh, hamiyet, asabiyet gibi terimlerle ifade edilen; soyululuk, zenginlik, siyasî-içtimai statü üstünlüğü gibi motiflerle beslenen zorbalık ve barbarlık ruhunun yansımaları olarak ortaya konulduğu görülür. Yalnız bir âyet-te (el-Haşr 59/23) mütekebbir kelimesi Allah’ın isimleri arasında, bir âyet-te de (el-Câsiye 45/37) kibriyâ Allah’ın sıfatı olarak geçmektedir. Son âyet-te mutlak anlamda büyüklüğün Allah’a mahsus olduğu bildirilir. Âyetlerin bazısında tekebbür ve istikbar, kendisinin Âdem’den daha üstün olduğunu ileri süren İblîs’in büyükleme duygusuna kapılarak Âdem’e secde etmesini isteyen ilâhî buyruğa karşı çıkışını anlatır (el-Bakara 2/34; el-A’râf 7/12-13; Sâd 38/74). Diğer âyetlerde ise aynı kavramlar inkârcıların Allah’ın âyetleri, kitabı ve dini, Peygamber ve onun tebliğleriyle müslüman topluluk karşısındaki aşağılayıcı ve reddedici tutumlarını, kendini beğenmişliklerini ifade eder. Önceki peygamberlerin tebliğ faaliyetlerinin açıklandığı âyetlerde onların da benzer tepkilerle karşılaştığı anlatılarak bu tutumun her devirdeki inkârcıların ortak tavrı olup bunun bir ahlâk hastalığı sayıldığı belirtilir. Bazı âyetlerde istikbâr, inkârcılar arasından özellikle varlıklı ve aristokrat kesimin yoksul ve zayıf çoğunluğa karşı takındığı aşağılayıcı ve baskıcı tutumu ifade etmek üzere kullanılır ve bu sosyal problemle ilgili olarak çeşitli peygamberlerin kavimlerinden örnekler verilir (meselâ bk. el-A’râf 7/75-76; Sebe’ 34/31-33).

Gerek kibir gerekse ilgili diğer kavramlar hadislerde de geçmektedir. Bu hadiseler göre kibir gerçeği inkâr etmek, hakı kabul etmemek ve insanları küçümsemek, hor görmektir (Müslim, “İmân”, 147; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 26; Tirmizî, “Birr”, 61). Kibir insanı zalimler arasına sokar (Tirmizî, “Birr”, 61); cehennemliklere mahsus başlıca kötü huylardan biridir (Buhârî, “Edeb”, 61; Müslim, “Cennet”, 47). Kıyamet gününde kendini beğenmiş kimseler Hz. Peygamber’den uzak kalacaklar (Tirmizî, “Birr”, 71), böbürlenip ça-

lım satanlar Allah’ın ilgi ve merhametini kaybedeceklerdir (Buhârî, “Libâs”, 1, 2, 5; Müslim, “Libâs”, 42-48). Kalbinde zerre kadar kibir bulunan kimse cennete giremeyecektir (Müslim, “İmân”, 147; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 26). Özellikle son hadis, kibrin ne kadar kötü bir huy olduğunu gösteren bir delil olarak konuyla ilgili bütün kaynaklarda zikredilir. Gazzâlî bu hadisi açıklarken özetle şu görüşlere yer verir: Kibir cennete girmeye engeldir; çünkü insanın müminlere yaraşır huylar kazanmasını önler; halbuki bu huylar cennetin kapıları demektir. Kibir cennetin bütün kapılarını kapatır; zira kibirli kişi kendisi için istediğini başkaları için isteyeemez (Gazzâlî, III, 344). Söz konusu hadiste ifadenin hayli ağır olmasını dikkate alan bazı âlimler, buradaki kibirle “Allah’a karşı büyükleme ve O’na boyun eğip kulluk etmeyi kendine yedirememek” anlamının kastedildiğini belirtmişlerdir. Aynı hadis, “Kıyamet gününde müminler kalpleri kibirden arındırıldıktan sonra cennete girebileceklerdir” şeklinde de yorumlanmıştır (İbnü’l-Esrî, IV, 5).

Kibir, erken dönemlerden itibaren İslâm ahlâk ve tasavvuf kitaplarıyla edep ve hikemiyata dair mecmuaların önemli konularından biri olmuş; bu kaynaklarda kibrin anlamı ve mahiyeti, sebepleri, belirtileri, dinî, ahlâkî ve içtimai zararları gibi konular üzerinde durulmuştur. Bunlar arasında Gazzâlî’nin *İhyâ’ü ‘ulûmi’d-dîn*’inin özel bir yeri vardır. Eserin “Kitâbü Zemmi’l-kibr ve’l-ucb” başlıklı bölümünde konuyla ilgili başlıca âyet ve hadislerle seften intikal eden açıklamalar aktarılmıştır. Tevazu, kibir kavramının anlamı ve mahiyeti, kibirlenmenin zararları, çeşitleri ve dereceleri; ilim, amel ve ibadet, soyululuk, güzellik, zenginlik ve güç şeklinde sıralanan kibir sebeplerinin gerçek anlamı ve değeri; alçak gönüllü insanların karakter yapıları, kibir hastalığının tedavisi ve tevazu erdemini kazanmanın yollarıyla ucb kavramı dinî, ahlâkî, psikolojik, pedagojik vb. yönlerden incelenmiştir. Eser, gerek sistematik gerekse içerik yönünden konuyla ilgili sonraki literatür için bir model oluşturmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “kbr” md.; a.mlf., *ez-Zerî’a ilâ mekârimi’s-şerî’a* (nşr. Ebû’l-Yezîd el-Acemî), Kahire 1405/1985, s. 299-307; *Lisânü’l-‘Arab*, “kbr” md.; *Tâcû’l-‘arûs*, “kbr” md.; Wensinck, *el-Mu’cem*, “kbr” md.; M. F. Abdülbâkî, *el-Mu’cem*, “kbr” md.; Buhârî, “Libâs”, 1, 2, 5, “Edeb”, 61; Müslim, “İmân”, 147, “Cennet”, 47, “Libâs”, 42-48; Ebû Dâvûd, “Libâs”, 26; Tirmizî, “Birr”, 61, 71; Hâris el-Muhâsibî,

er-Ri'āye li-hukūkullāh (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Beyrut 1405/1985, s. 335-426; İbn Kuteybe, 'Uyûnû'l-aḥbâr (Tavîl), I, 381-388; İbn Hibbân, Ravzatü'l-'uḳalâ' ve nūzhetü'l-fuḳalâ' (nşr. M. Muhyiddin Abdülhamîd v.dğr.), Beyrut 1397/1977, s. 59-63; İbn Miskeveyh, Tehzîbü'l-aḥlâk (nşr. İbnü'l-Hatîb), Kahire 1398, s. 165-167; Mâveridî, Edebü'd-dünyâ ve'd-din, Beyrut 1398/1978, s. 231-236; İbn Abdülber, Behcetü'l-mecâlis, I, 437-448; Gazzâlî, İḥyâ' (Beyrut), III, 336-377; İbn Atiyye el-Endelüsî, el-Muḥarremü'l-vecîz (nşr. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed), Beyrut 1413/1993, IV, 563; İbnü'l-Esir, en-Nihâye, Kahire 1323, IV, 5; Ferîd Vecdî, DM, VIII, 43.



MUSTAFA ÇAĞRICI

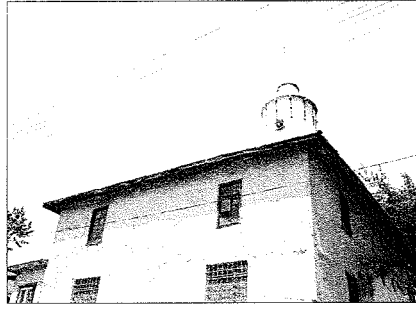
KIÇIK MESCİDİ

Ankara'da XV. yüzyıla ait cami.

Gecik / Keçik / Gicik Mescidi olarak da bilinir. Ulucanlar caddesinde yer alan mahalle mescidi karakterinde küçük bir camidir ve bu sebeple yapıldığı dönemde Orta Anadolu'da keçik / gecik şeklinde de telaffuz edilen küçük / gicik "küçük" sıfatıyla tanınmış olmalıdır. 847 (1443-44) tarihli kitâbesinden bânisinin Hacı İsmâil b. İbrâhim adlı bir zat olduğu öğrenilmektedir. Orijinal halini büyük ölçüde kaybetmiş bulunan yapı, uzun süre Kızılay'ın deposu olarak kullanıldıktan sonra 1963 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından onararak ibadete açılmıştır.

Halen mevcut örtüsü sivri çatı şeklindedir ve kiremit kaplıdır; duvarları kerpiçle örülmüş, subasmanına kadar moloz olduğu görülen alt bölüm çimento ile sıvanmıştır. Kareye yakın dikdörtgen planlı olan mescid doğu yönünde pencere içinden ulaşılan bir minareye sahiptir. 1963'teki onarımdan önce tavandaki ahşap kirişler üzerinde görülen yeşil ve kırmızı bitkisel bezemeler bugün artık mevcut değildir. Dört ahşap direk taşıyan ve halen bir tahta perdeyle kapatılmış olan kuzeydeki kadınlar mahfili tamamen yenilenmiş durumdadır; buraya doğudaki basit bir merdivenle çıkılmakta, ortasında ise balkon şeklinde müezzin mahalli bulunmaktadır. Yapının doğusundaki üzerinde kitâbenin de yer aldığı kapı onarım sırasında kapatılarak batı tarafından yeni bir kapı açılmıştır. Dokuz pencereden sekizi tamamen yenilenmiş, yalnız kadınlar mahfilinin batısında yer alan alçı pencere orijinal haliyle bırakılmıştır.

Mescidin tavanına kadar yükselen mihrap orijinaldir ve sadece alt kısmı onarım görmüştür. Alçıdan kalıplama tekniğiyle alçak kabartma olarak yapılan mihrabın



Kiçik Mescidi – Ankara

nişi çokgendir ve bugün süslemeleri belli olmayacak derecede boyalıdır. Stalaktitli nişin iki yanında küp başlıklı sütunçeler bulunmaktadır. Mihrap iki bordürle kuşatılmış olup dışta kinde sülüs hatlı kelime-i tevhid, ikinci bordürde ise geometrik bir desen tekrarlanmaktadır; nişin köşeliklerinde de aynı desenin devam ettiği görülür. Boya yüzünden motifleri pek anlaşılamayan nişin en önemli süslemeleri beş ve on köşeli yıldızlar meydana getiren geçmelerdir. Kare kaide ve sütun başlıkları rozet motifleriyle bezenmiştir. Mihrap alınlığında ve tacında üç şerit halinde sülüs hatla yazılmış Kur'an'dan âyetler göze çarpmaktadır. Kaba ahşaptan yapılmış sade görünümlü minber orijinal değildir. Müezzin mahalli önünde mavi zemin üzerine dörde bölünmüş bir çerçeve içinde beyaz boya ile yazılmış, caminin 1175 (1761-62) tarihinde tamir edildiğini bildiren ahşap bir kitâbe bulunmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mübârek Galib, *Ankara II: Kitâbeler*, İstanbul 1928, s. 29; Nurettin Can Gülekli, *Ankara: Tarih-Arkeoloji*, Ankara 1948, s. 123; a.mlf., *Ankara Rehberi*, İstanbul 1949, s. 82; Gönül Öney, *Ankara'da Türk Devri Yapıları*, Ankara 1971, s. 44-46; Ayverdi, *Osmanlı Mi'mârîsi II*, s. 253; İbrahim Hakkı Konyalı, *Ankara Camileri*, Ankara 1978, s. 37; Yıldız Demiriz, *Osmanlı Mi'marisinde Süsleme*, İstanbul 1979, I, 185-186.



ÖZKAN ERTUĞRUL

KIEPERT

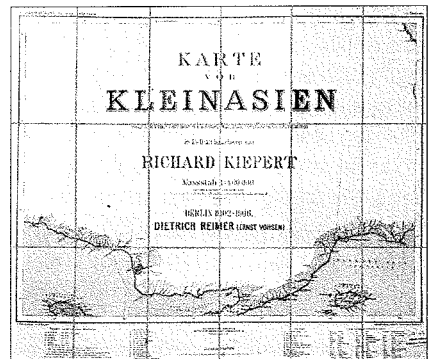
Yaptıkları Türkiye haritalarıyla tanınan baba-oğul iki Alman coğrafya ve kartografi uzmanı.

Johann Samuel Heinrich Kiepert. 31 Temmuz 1818 tarihinde Berlin'de doğdu. Aynı şehirdeki Sâmi diller okulunu bitirdi. Daha sonra coğrafya, özellikle de kartog-

rafiyle (haritacılık) ilgilenmeye başladı, Anadolu, Aşağı Mısır ve Filistin'e bu açıdan incelemelerde bulunmak üzere birçok ilmi seyahat yaptı. 1845-1852 yılları arasında Weimar'da Coğrafya Enstitüsü müdürlüğünde bulundu. 1853'te Berlin'e döndü ve mezun olduğu okulda bir süre çalıştı; 1859 yılında burada profesörlüğe yükseldi. 21 Nisan 1899'da Berlin'de öldü.

Heinrich Kiepert'in en başta gelen harita çalışması 1843-1845 yıllarında yaptığı 1:1.000.000 ölçekli *Karte von Kleinasien*'dir. H. Kiepert bu haritayı, XIX. yüzyılın başlarında çeşitli Batılı seyahatçıların Anadolu topografyasına ait topladıkları malzemeyi (askerî maksatlı gizli bilgiler hariç) Anadolu'ya yaptığı seyahatlerinde elde ettiği malzeme ile birleştirerek meydana getirmiş, daha sonra da ömrünün büyük kısmını bu haritayı geliştirmeye ve bundan yararlanarak Anadolu'ya ait başka haritalar yapmaya hasretmiştir. Haritayı tamamlayıp yayımladığı 1845 yılında *Generalkarte von Kleinasien* adlı ve 1:1.500.000 ölçekli bir harita daha neşretti. 1846'da Ege denizi çevresinin ve Yunan dünyasının (eski Grek kolonilerinin) bir atlasını hazırladı; *Atlas von Hellas und den hellenischen Kolonien* adını taşıyan bu eser 1867 ve 1872'de tekrar basıldı. 1854'te Berlin'de yayımladığı *Memoire über die Konstruktion der Karte von Kleinasien* adlı kitapta, Anadolu haritalarını hazırlarken eski seyahatçılara ait malzemeyle bu iş için çıktığı ilmi seyahatlerde kendi topladıklarını nasıl birleştirdiğini anlatarak bir anlamda haritacılığın metodolojisini yaptı. Eser, aynı zamanda Anadolu'ya ait o dönemin bilgilerini de içerdiğinden Türk coğrafyacıları

Yirmi dört paftadan oluşan R. Kiepert haritasının unvan paftası



için önemli bir kaynaktır. H. Kiepert ayrıca 1859'da 1:1.000.000 ölçekli bir Doğu Anadolu haritası, 1868'de daha küçük ölçekli (1:2.000.000) başka bir Doğu Anadolu haritası hazırlamıştır. Bu iki haritada kendinden önce Anadolu'da dolaşmış bulunan Rus seyyahı Tchihatcheff'in Doğu Anadolu'da geçtiği yollar da işaretlenmiştir. H. Kiepert daha sonra elinde birikmiş olan malzemeyi ayrıntılı biçimde kullanabilmek için 1:500.000 ölçekli bir Anadolu haritası hazırlamaya başladıysa da bu çalışmasını mali imkânsızlıklar yüzünden tamamlayamadı ve bu malzemeyi kullanarak 1877'de 1:500.000 ölçekli, önemli ayrıntılar ihtiva eden yeni bir Doğu Anadolu haritası yaptı.

H. Kiepert'in 1878'de neşrettiği *Lehrbuch der Alten Geographie* adlı kitabı, özellikle Ege denizi havzasının klasik haritaları üzerindeki çalışmalarının bir sonucudur ve tarihî coğrafya için önemli bir kaynaktır. Aynı yıllarda *Neuer Handatlas der Erde* adlı bir de okul atlası hazırlayan H. Kiepert, 1880'de *Karte der europäischen Türkei* adı altında Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki vilâyetlerinin, 1884'te de *Nouvelle carte générale des provinces asiatiques de l'Empire ottomane* adıyla Asya'daki vilâyetlerinin 1:3.000.000 ölçekli yeni birer genel haritasını neşretti. H. Kiepert ömrünün son on yılı içinde, Türk haritacı ve coğrafyacılarının belli bir döneme gelinceye kadar (oğlu Richard Kiepert'in haritasını neşrine kadar) en fazla kullandıkları iki eserini yayımladı. Bunların birincisi, öncekilere daha büyük ölçekli olan *Spezialkarte vom westlichen Kleinasien* adlı Batı Anadolu haritasıdır. 1890 yılında Berlin'de yayımlanan bu harita 1:250.000 ölçekliydi ve on dört paftadan oluşuyordu. Harita Türkiye'de önce 1:210.000 ölçeğine dönüştürülüp tercüme edilerek kullanılmış, H. Kiepert'in ölümünden sonra 1:200.000 ölçeğiyle *Garbî Anadolu Erkân-ı Harbiyye Haritası* adı altında tekrar yayımlanmıştır (1905). Bu harita, yer-yüzü şekilleri münhani eğrileri sistemiyle değil gölgeleme sistemiyle resmedildiği için bugünkü coğrafya araştırmalarında kullanılan kesit almaya uygun değildir; râkım da yetersiz ve hatalı verilmiştir. H. Kiepert'in sağlığında basılan son eseri, ölümünden altı yıl önce Berlin'de yayımladığı *Asia Minoris Antiquae*'tir (1893, 1910). Altı paftadan oluşan ve 1:800.000 ölçekli olan bu tarihî coğrafya haritası, daha sonra oğlunun yaptığı haritalar ye-

rini alıncaya kadar tarihî coğrafya araştırmacılarının özellikle Anadolu şehirlerinin antik isimleri konusunda en fazla müracaat ettikleri kaynakların başında gelir. H. Kiepert'in ölümünden sonra da Filistin ve Anadolu haritaları yayımlanmıştır (Berlin 1902).

Richard Kiepert. 1846'da babasının Coğrafya Enstitüsü müdürü olarak bulunduğu Weimar'da doğdu. Hayatı hakkında çok az bilgi vardır; haritacılığı seçmiş ve babasının çalışmalarını sürdürmüştür. Önce atlaslar ve okul duvar haritaları yayımladı. Bunlar arasında *Deutscher Kolonial-Atlas* ve *Karte von Deutscher-Ostafrika* adlarını taşıyanlar Alman sömürgeleri ve Alman Doğu Afrika'sı üzerinedir. Babasının ölümünün ardından onun bıraktığı yerden başlayarak yalnız Anadolu haritalarıyla ilgilendi ve 1915'te Berlin'de öldü.

Richard Kiepert, en önemli eseri olan ve Anadolu'nun yarımada kesiminden başka Van gölüne kadar Doğu Anadolu'yu, Halep ötelere kadar Kuzey Suriye'yi içine alan *Karte von Kleinasien*'i yirmi dört pafta halinde ve 1:400.000 ölçeğinde hazırlayarak 1902-1906 yılları arasında neşretmiştir. İlk paftaları diğerlerinin tamamlanması beklenmeden hataları düzeltilerek yeniden basılan bu harita, uzun zaman Türkiye için büyükçe sayılan bir ölçekte tek genel harita olarak kalmış, ondan sonra çizilen çeşitli haritaların da ana kaynağını teşkil etmiştir. Haritada yerleşme merkezlerinin yaklaşık nüfuslarıyla orantılı biçimde ölçülü işaretlerle gösterildiği ve isimlerinin de yine nüfuslarıyla orantılı biçimde değişik puntolar kullanılarak yazıldığı, bunların yanında harabe ve kalelerin yerlerinin belirtilip şehirlerin eski adlarının verildiği de görülür. Ayrıca her paftanın üzerinde malzemesini toplamış olan seyyahların adları ve güzergâhları gösterilmiş, çerçevesinin dışında sağ alt köşesine bir Türkçe-Almanca coğ-

rafya terimleri listesi ilave edilmiştir. R. Kiepert'in bu haritası ilim adamları ve seyahat meraklıları dışında askerî ihtiyaca da cevap vermiştir. I. Dünya Savaşı sırasında Anadolu'nun tamamına ait herhangi bir büyük ölçekli harita bulunmadığı için ilk ihtiyacı karşılamak üzere R. Kiepert'in haritasının paftaları tercüme edilip basılmış ve savaşta bunlardan yararlanılmıştır. Bu kıymetli haritanın bazı eksikleri ve hataları da vardır. Meselâ verilen râkımların sayısı az ve bir kısmı takribidir; arazi üzerinde yer yer boş bırakılmış beyaz sahalar, yerleri kesinlikle tayin edilememiş köyler ve akarsular üzerinde kesik çizgilerle tahminen çizilmiş çığır parçaları bulunmaktadır. Ege kıyılarında Bodrum'un güneyindeki Karaada ile onun doğusundaki Orak adası birbirine karıştırılmış ve bu yanlışlık haritadan yararlanan A. Philippson'un 1:300.000 ölçekli (6 pafta) *Topographische Karte des westlichen Kleinasien*'inde de (1910-1913) tekrarlanmıştır. Bunlara rağmen R. Kiepert'in haritası daha büyük ölçekli haritaların neşrine kadar uzun zaman başlıca kaynak olmuş, 1910-1911 yıllarında yeni bir baskısı daha yapılmıştır.

BİBLİYOGRAFYA :

"Kiepert", *Der Neue Brockhaus*, Leipzig 1938, II, 630; Besim Darkot, *Kartoğrafya Dersleri*, İstanbul 1957, s. 148, 151, 152, 153; Necîb el-Akîkî, *el-Müsteşrikûn*, Kahire 1980, II, 373; İbrahim Hakkı Akyol, "Son Yarım Asırda Türkiye'de Coğrafya", *Türk Coğrafya Dergisi*, sy. 2, Ankara 1943, s. 124; "Kiepert, Johann Samuel Heinrich", *TA*, XXII, 100; "Kiepert, Richard", *a.e.*, XXII, 100.

DA

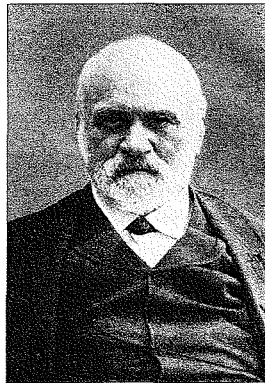
el-KİFÂYE

(الكفاية)

Hatîb el-Bağdâdî'nin
(ö. 463/1071)

hadis usulüne dair eseri.

Tam adı *el-Kifâye fî (ma'rifeti) usûli 'ilmi'r-rivâye*'dir. Râmhürmûzî'nin *el-Muhaddişü'l-fâsıl*'ı ve Hâkim en-Nisâbûrî'nin *Ma'rifetü 'ulûmi'l-hadîs*'inden sonra sahasında telif edilen orijinal eserlerden biri olup bu iki kitaba nisbetle daha sistematik ve daha kapsamlıdır. Müellif eserin mukaddimesinde, çağdaşı bazı muhaddislerin sadece âlî isnadları elde etmek ve hadisleri toplamak için gayret gösterdiklerini, râvinin ve metnin durumunu incelemediklerini belirtmiş, hadisleri anlamaya çalışmadıkları için onları eleştirmiş, şâz, münker ve mevzû haberlerle uğraşmaktan kaçınmak gerektiğini



Johann
Samuel
Heinrich
Kiepert

söyleyerek hadis ilminin önemi üzerinde durmuştur. Hemen hepsi senedli rivayetleri ihtiva eden 137 bab ve dokuz fasıldan oluşan eserde hadis usulünün kural ve prensipleri tesbit edilirken farklı görüşler gerekçeleriyle zikredilip tartışılmış, bazan konular soru-cevap şeklinde incelenmiştir. Sünnetin dindeki yeri, Kur'an'ın genel ifadelerini tahsisi, mücmelini tefsiri ve hadisler arasında görülen teâruz ve tercih gibi daha ziyade fıkıh usulünde tartışılan konulara da yer verilmiştir.

Dinî meselelerde haber-i vâhidi kabul etmeyenlerin görüşlerinin eleştirildiği eserde *ahkâmla ilgili meselelerde haber-i vâhidin gerektirdiğiyle amel edileceği*, ancak inançla ilgili konularda kabul edilmeyeceği belirtilmiştir. Müsned, mürsel, mu'dal, merfû, mevkûf, munkatî', müdelles, sahâbî ve tâbîî terimleri açıklanmış; râviler hakkında kullanılan hüccet, sika, kezzâb vb. cerh ve ta'dîl kavramları ve aralarındaki farklar izah edilmiş; adalet ve zabt açısından râviler, cerh ve ta'dîl lafızları, cerh ve ta'dîlin şartları, rivayeti eda şartları, lafzen ve mânen rivayet, mâna ile rivayette gözetilmesi gereken esaslar, bid'at ehlinde rivayet, hadiste taktî', hadis öğrenim ve öğretim metotları üzerinde durulmuştur. Şer'î deliller arasında görülen teâruz, tercih ve tercihin şartları konusu da müstakil bir babda incelenmiştir. *el-Kifâye*'yi Hâşim en-Nedvî, Muhammed Tâhâ en-Nedvî ve Ahmedullah en-Nedvî (Haydarâbâd 1357/1938), Muhammed el-Hâfız et-Ticânî (Kahire 1392/1972, 1976) ve Ahmed Ömer Hâşim (Beyrut 1405/1984, 1406/1986) yayımlamışlardır.

BİBLİYOGRAFYA :

Hatib el-Bağdâdî, *el-Kifâye* (nşr. Ahmed Ömer Hâşim), Beyrut 1406/1986; Brockelmann, *GAL*, I, 401; *Suppl.*, I, 562-564; Yûsuf el-İş, *el-Hatib el-Bağdâdî*, Dimaşk 1364/1945, s. 167-171; Mahmûd Tâhân, *el-Hâfız el-Hatib el-Bağdâdî ve eşerühü fi 'ulûmî'l-hadîs*, Beyrut 1401/1981, s. 414-427, 465-468.



KÂMİL ÇAKIN

el-KİFÂYE

(الكفاية)

Mâtürîdiyye âlimlerinden
Nüreddin es-Sâbûnî'nin
(ö. 580/1184)
kelâma dair eseri.

Katib Çelebi kitaptan *el-Kifâye fi'l-hidâye* adıyla söz ederken (*Keşfü'z-zunûn*, II, 1499, 1500) Bağdatlı İsmâil Paşa onu *el-Kifâye şerhu'l-hidâye fi'l-uşûl ve el-*

Kifâye fi'l-kelâm şeklinde kaydetmiştir (*Hedîyyetü'l-ârifîn*, I, 87; *İzâhu'l-meknûn*, II, 371).

Eser bir girişle "el-Kavl fi ..." başlığını taşıyan kırkı aşkın babdan oluşur. Muhtevanın tamamını bir giriş ve beş bölüm halinde ele almak mümkündür. Girişte kelâm disiplininin İslâmî ilimler arasındaki yeri belirtilir, Hz. Peygamber'e atfedilen bir rivayete istinaden ilimlerin başı ve usûlû'd-dîn ilmi olarak nitelendirilir. Girişe dahil edilebilecek olan ilk babda bu ilim aleyhinde ileri sürülen görüşler zikredilip eleştiriler cevaplandırılır ve nasların kelâm ilmini teyit ettiği söylenir. Yine giriş içinde sayılabilecek olan ikinci babda bilgi bahsi klasik tasnife uygun biçimde incelenir. Zarurî ve iktisabî kısımlarına ayrılan bilginin kaynakları beş duyu, doğru haber ve akıl yürütme (nazar) olarak ifade edilir.

Kitabın ilk bölümü ilâhiyyât konularına tahsis edilmiş olup on iki babdan oluşur. Burada âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın varlığı ve birliği, yaratılmışlara benzemekten tenzih edilmesi, kelâm, tekvîn, rûyetullah ve irade sıfatları üzerinde ayrıntılı biçimde durulur. Bu konulara ilişkin akîf ve naklî deliller belirtildikten sonra başta Mu'tezile olmak üzere çeşitli mezheplerin görüşleri eleştirilir.

İkinci bölüm nübüvvet dairidir. Üç babdan oluşan bu bölümde genel anlamda nübüvvetin imkânı ve gerekliliği, nübüvvet karşı Brahman ve Sümenî gruplarının ileri sürülen itirazların reddedilmesi, mücizenin tanımı, çeşitleri ve delil oluşu, Hz. Muhammed'in nübüvvetine ilişkin deliller ve belli başlı mücizeleri, Kur'an'ın en büyük mücize oluşu, hristiyan ve yahudilerce peygamberliğine yapılan itirazların cevaplandırılması, peygamberlerin özellikleri, velîlerin kerametleri gibi konulara yer verilir. Bu bölümde de Mâtürîdiyye anlayışı savunulur ve muhalif görüşler tenkit edilir.

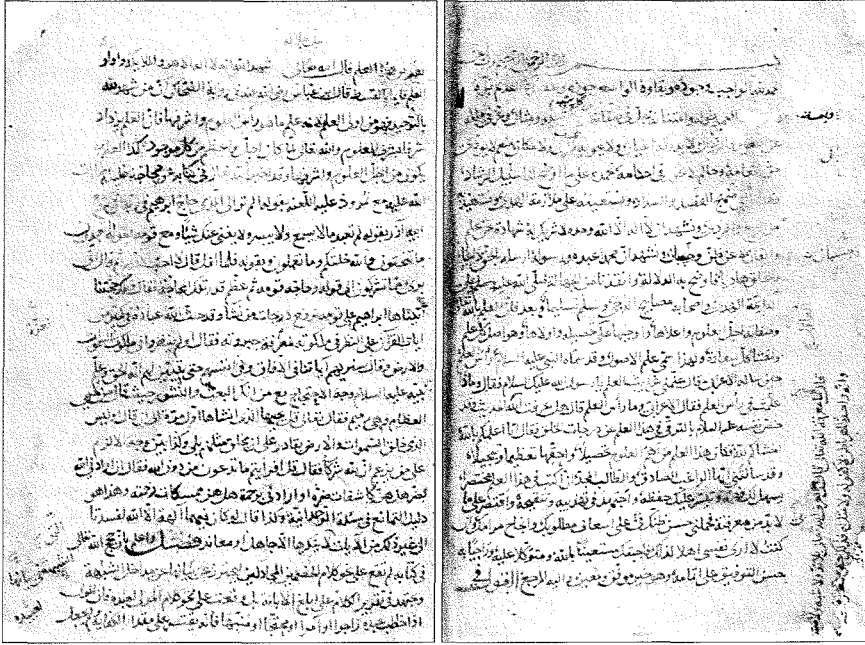
Hilâfetle ilgili olan üçüncü bölüm altı babdan meydana gelir. Burada hilâfetin Hz. Peygamber'in getirdiği ilkeleri koruyan bir kurum oluşu, halifede bulunması gereken şartlar, hilâfete dair Bâtınî ve Şîî iddialarının eleştirisi, Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali'nin hilâfetlerinin meşruiyeti, Cemel ve Siffin vak'alarında Hz. Ali'nin haklılığı genellikle naslarla dayanılarak işlenir.

Kader ve kazâ başlığı altında düşünülebilecek olan dördüncü bölüm on bir babdan oluşur. Hikmet ve sefeh kavramları-

nın tanımıyla başlayan bu bölümde sırasıyla istitâatin akîf ve naklî delilleriyle kısımları, kullara ait fiillerin Allah tarafından yaratılması ve bunların gerçek anlamda kulların fiilleri oluşu, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin bu meseleye ilişkin görüşlerinin eleştirisi, tevîd nazariyesinin reddi, kullara güç yetiremeyecekleri sorumluluklar yüklemenin imkânsızlığı, iman-inkâr, hidayet-dalâlet, hayır-şer dahil olmak üzere kullara ait bütün fiillerin ilâhî iradeye bağlı olarak gerçekleşmesi ve bunun fiil yapma hürriyetine engel teşkil etmemesi, kazâ ve kaderin hak oluşu, salâh-aslah nazariyesinin eleştirisi, harâmın rızkın kapsamına girişi, ecelin ilâhî takdire göre vuku bulması, hidayet ve dalâletin Allah'ın bunları kulda yaratmasıyla oluşması gibi konular tartışılır, bu meselelerde Mâtürîdiyye'nin Eş'ariyye'den ayrıldığı hususlar belirtilir.

Beşinci bölüm sem'iyât dair olup sekiz babdan oluşur. Büyük günah işleyenlerin dünya ve âhiretteki durumuna ilişkin farklı görüşlerin nakledilmesi, Ehl-i sünnet'e göre âsi mümin olan büyük günah sahibinin âhiretteki durumunun ilâhî iradeye bağlı oluşu, Allah'ın âhirette kâfirleri ve müşrikleri affetmesinin hikmete uygun bulunmayışı, günahların büyük ve küçük diye ayrılmasının izâfiliği, şefaatin akla ve nakle uygunluğu, bütün insanların Allah'a iman etmeleri için aklın yeterli kabul edilmesi, imanın tarifi, taklidî imanın geçerliliği, imanda istisnânın câiz olmayışı, imanın artma ve eksilme kabul etmeyişi, iman ve İslâm arasında farklılığın bulunmayışı, nasların haber verdiği kabir suali, azap ve nimeti, amelilerin tartılması, sırat, cennet-cehennem, âhîret hallerine imanın gerekliliği, bu bölümde ağırlıklı olarak üzerinde durulan belli başlı konuları teşkil eder.

el-Kifâye, Ebû'l-Muîn en-Neseffî'ye ait *Tebşîratü'l-edîlle*'den sonra Mâtürîdiyye'nin kelâma dair görüşlerini ortaya koyan temel kaynaklardan biridir. Eserde naklî ve akîf deliller kullanılmak suretiyle kelâm yöntemi uygulanmış, başta Mu'tezile olmak üzere muhalif bid'at fırkalarının görüşleri nakledilip eleştirilmiştir. Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasındaki görüş ayrılıklarına da yer yer temas edilmiş ve Eş'ariyye'ye karşı oldukça ılımlı bir tavır ortaya konulmuştur. Ulûhiyyet, nübüvvet, kader ve kazâ meseleleri, iman-günah ilişkisi üzerinde ayrıntılı biçimde durulmakla birlikte kitapta âhîret ve âhîret hallerine kısaca yer verilmiştir. Eserde kolay anlaşılan bir dil kullanılmış, akîf delil-

Nûreddin es-Sâbü'nî'nin *el-Kifâye* adlı eserinin ilk iki sayfası (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271)

ler daha çok akiselimelime dayandırılmış ve yapılan istidlâllerde terimlerin sözlük anlamları öne çıkarılmıştır. Tartışmalar sırasında verilen örnekler, eserin üslûbu, yön-tem ve açıklamalar, *Tebşiratü'l-edille*'den büyük ölçüde faydalanıldığı izlenimini uyandırmaktadır. Kitapta yer yer *Tebşiratü'l-edille*'ye atıfların yapılması da bunu kanıtlar mahiyettedir.

el-Kifâye, geç dönem kelâm âlimleri-nin başvurduğu bir kaynak olmuştur. Tef-tâzânî, Beyâzîzâde Ahmed Efendi ve Râ-gıb Paşa gibi âlimlerin eserlerinde ondan nakilde bulunmaları, ayrıca kütüphane-lerde çeşitli yazma nüshalarının olması bu hususu teyit etmektedir (*Şerhu'l-'Akâ'id*, s. 45, 74, 141; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, s. 156, 157, 329; Râgıb Paşa, s. 24-25). Adı bilinmeyen bir kişi tarafından yapılmış bir şerhi de bulunan *el-Kifâye*'nin (Brockel-mann, III, 1221) tesbit edilebilen sekiz yazma nüshasından en muteber kabul edilen Süleymaniye Kütüphanesi'nde ka-yıtlı olup doksan üç varaktır (Lâleli, nr. 2271). Muhammed Aruçi eser üzerinde yüksek lisans çalışması yapmıştır.

Nûreddin es-Sâbü'nî, *el-Kifâye*'yi ihti-sar ederek *el-Bidâye fi'uşûlî'd-dîn* adıyla yeni bir eser meydana getirmiştir. Mül-lifin bildirdiğine göre kolayca ezberlene-bilmesi için ibaresi kısa tutulan *el-Bidâ-*

ye'nin muhtevası bir girişle dört bölüm halinde otuz iki babdan oluşmaktadır. *Telhîşü'l-Kifâye* (*Mulahhaşü'l-Kifâye*) olarak da bilinen eser *el-Kifâye*'den da-ha çok rağbet görmüştür. *el-Bidâye*, Fet-hullah Huleyf tarafından neşredildikten başka (Kahire 1969) Bekir Topaloğlu ta-rafından da tahkik edilerek yayımlanmış (Dimaşk 1399/1979), ayrıca *Mâtürîdiyye Akaidi* ismiyle Türkçe'ye çevrilmiştir (An-kara 1979).

BİBLİYOGRAFYA :

Sâbü'nî, *el-Kifâye fi'l-hidâye*, Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 2271; a.mlf., *el-Bidâye fi'uşû-lî'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu), Dimaşk 1399/1979; a.mlf., *Mâtürîdiyye Akaidi* (trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, s. 10, 34, 35; Fahreddin er-Râzî, *Mûcâzarât*, Haydarâbâd 1355, s. 14; Kureşî, *el-Cevâhirü'l-muğîyye*, Haydarâbâd 1332, I, 124; Tef-tâzânî, *Şerhu'l-'Akâ'id*, İstan-bul 1313, s. 45, 74, 141, 160; İbn Kutluboğa, *Tâcû't-terâcim fi tabakâti'l-Hanefiyye*, Bağdad 1962, s. 10; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min 'ibârâti'l-İmâm* (nşr. Yûsuf Abdürrezzâk), Kahire 1368/1949, s. 156, 157, 329; *Keşfü'z-zunûn*, II, 1499, 1500; Râgıb Paşa, *Seft-netü'r-râgib ve definetü'l-me'tâlib*, Kahire 1255, s. 24-25; *Hediyyetü'l-'arifîn*, I, 87; *İzâhu'l-meknûn*, II, 371; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 643; III, 1221; Muhammed Aruçi, *Nureddin es-Sâbü'nî ve ârâ'ühü'l-kelâmiyye min Kitâbihi fi'l-hidâye* (yüksek lisans tezi, 1406/1986), Câmîatü'l-Kahire külliyyetü dâri'l-ulûm, I, 14-19, 74-100.



MUHAMMED ARUÇI

KİFÂYETULLAH DİHLEVÎ

(كفاية الله دهلوی)

Muhammed Kifâyetullâh
b. İnâyetillâh b. Feyzillâh Dihlevî
(1875-1952)

Hint müslümanlarının dinî
ve siyâsî liderlerinden.

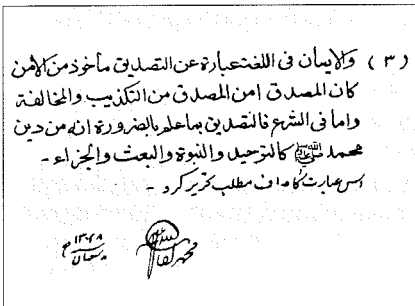
Berberî asıllı bir ailenin çocuğu olarak Şahcihanpûr'da doğdu. Kur'an ve Urduca dersleri aldı. Ailesi fakir olduğundan ter-zilik, iplikçilik ve oymacılık gibi el sanatla-rından elde ettiği kazançla eğitimini sür-dürdü. Memleketindeki İ'zâziyye Medre-se'si'nde iki yıllık ilk öğrenimini tamamladıktan sonra Muradâbâd'daki Medrese-i Şâhi'de Arap dili ve edebiyatı ile fıkıh oku-du. 1312'de (1894) Diyûbend'e giderek bağımsızlık taraftarlığıyla adını duyuran Dârululûm'da eğitim gördü. 1315 (1898) yılındaki mezuniyetinin ardından Şahci-hanpûr'da Aynülilm Medresesi'nde beş yıl ders okuttu. Öte yandan kendine yö-neltlen sorulara ilişkin fetvalar verdi. Sa-de ve öz olan fetvaları Delhi mahkemele-rinde meşhur oldu. Hindistan'ın her tara-fından, bazı Asya ve Avrupa ülkelerinden kendisine çeşitli sorular yöneltildi. Cem-'iyyet-i Ulemâ-i Hind'in yayın organı olan *el-Cem'iyyet*'in "Havâdis ü Ahkâm" adlı köşesinde başmüftü sıfatıyla bu sorula-ra dair fetvalar yayımladı. Aktif siyasetle ilgilenmeyen diğer Diyûbend müftülerin-den farklı olarak Hint müslümanlarının karşılaştığı meselelere vukufu sayesinde çok çeşitli konularda fetvalar verdi ve önemli meselelerin çoğunda tarafsızlığını koruyarak çıkış yolu bulmaya çalıştı.

Müslümanların kimlik sorunu, şiddetli ayaklanmalara kadar varan Hindu - müs-lüman çatışmaları, Türkiye başta olmak üzere İslâm âlemindeki olaylar ve dünya-daki genel durum, bazan aşırı duygusal tepkilere yol açan çok karmaşık siyasî so-runlar ürettiyordu. Kifâyetullah Dihlevî de bu şartların doğurduğu meselelere ilişkin fetva taleplerine mârûz kalıyordu. Balkan savaşlarında Osmanlılar'ı destekleyen bir fetva vererek (1912) Hint müslümanları-na o yılıki kurban paralarıyla savaş mağ-durlarına yardım etme çağrısında bulun-du. 1916'da, cemaatle kılınan namazla-rın ardından topluca cehrî tesbihat yapıl-masının aleyhinde verdiği bir fetva Hin-distan'da meşhur ulemânın da taraf oldu-ğu tartışmalara yol açtı (leh ve aleyhteki fetvalar için bk. Kifâyetullah Dihlevî, *Ne-fâ'is-i Mergûbe*, tür.yer.). Müslümanların Hindu ve hristiyanlarla olan münasebet-

lerinde nasıl bir tavır takınmaları gerektiği yönündeki bir soruyla ilgili fetvasında İslâm'ın gayri müslimlerle münasebeti yasaklamadığını vurguladı. Kendisinin de aralarında bulunduğu bazı âlimlerin 1924'te Hindu-müslüman birliğini tesis etmek amacıyla düzenledikleri bir konferansta müslümanlara, kimsenin dinini değiştirmeye zorlanamayacağı ve değiştirenin de cezalandırılmayacağı ilkesine uymaları çağrısında bulunan önergeyi imzaladı. Bu bildirge, tebliğ ve irtidada dair İslâmî kuralları Hindu-müslüman birliğinin önündeki en büyük engel olarak gören Hindular'a verilmiş bir tâvizdi. Dihlevî'nin özellikle Şehîd Genc, şeriat tasarısı, terk-i müvâlât (sivil itaatsizlik) ve medh-i sahâbe gibi meselelerdeki fetvalarının siyasî tesiri büyük oldu.

Mevlevî Hâfız Abdülğanî ile birlikte Delhi'de Kitâbhâne-i Rahîmiyye Yayınevi'ni kuran Dihlevî hristiyan, Hindu ve Ahmedî (Kâdiyânî) misyonerleriyle yapılan dinî tartışmalara katıldı ve sonuncu gruba reddiyelerini kendi çıkardığı *el-Burhân* adlı dergide yayımladı. Öğretim faaliyetlerini 1903'ten ölümüne kadar Delhi'deki Emîniyye Medresesi'nde sürdürdü. Okulun kurucusu Şeyh Emînüddin'in ölümü üzerine (1338/1920) müdürlük görevini üstlenerek kurumun gelişmesine öncülük etti. Medrese idaresinin tevhide yanın da eğitim programı ve yöntemlerinin ıslahı için gayret gösterdi. İslah teklifleri Diyûbend medreselerinin 1910'daki ortak toplantısında kısmî kabul gördü. Aralarında Diyûbend'in Arap edebiyatı hocalarından Mevlânâ İ'zâz Ali, Diyûbend müftüsü Mehdî Hasan, cemiyetin başkanı Mevlânâ Ahmed Saîd, İslâm hukuk nazariyesinin yazarlarından Mevlânâ Muhammed Taki Emîni gibi şahsiyetlerin bulunduğu yüzlerce öğrenci yetişti.

Kifâyetullah Dihlevî'nin el yazısı ve imzası (Abdürreşîd Erşed, s. 414)



Aktif siyaset yapan Kifâyetullah, Hilâfet ve Kongre hareketlerinde etkin rol oynadı. Delhi'de Hindistan Müslümanları Birliği'nin kutsal mekânların korunmasına ilişkin meselenin tartışıldığı oturumuna katıldı (1918). Hint ulemâsının siyasî dayanışmasını sağlayan Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind'in kurucuları arasında yer aldı (1919) ve 1942 yılına kadar başkanlığını yaptı. Delhi'de bir tebliğ hareketi başlattı (1924). Mekke İslâm Konferansı (Zilkade 1344 / Mayıs 1926) ve Kahire Filistin Konferansı'nda (Şâban 1357 / Eylül 1938) cemiyet heyetlerine başkanlık etti. İngiltere karşıtı sivil itaatsizlik hareketinin öncüsü olmakla suçlanıp 11 Ekim 1930'da altı ay, Mart 1932 tarihinde de on sekiz ay hapis cezasına çarptırıldı. Hilâfet Hareketi Komitesi ve Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind'in çeşitli kurullarında görev aldı. Genellikle Hindistan Millî Kongresi'ni destekledi. Hindistan'ın bağımsızlığını kazanması ve millî hükümetin kurulmasından sonra da arkadaşlarının siyasî ikbal peşinde koştuğunu görünce politikadan uzaklaşarak kendini ilim ve fetva faaliyetlerine verdi. Bir müddet Emîniyye Medresesi'nin müdürlüğünü yaptı. 13 Rebîulâhîr 1372 (31 Aralık 1952) tarihinde vefat eden Kifâyetullah, Delhi'de mutasavvıf Kutbüddin Bahtiyâr'ın kabrinin yakınına defnedildi. Kifâyetullah başarılı bir müderris, siyasî lider, şair ve düşünür olmasına rağmen daha çok fetvalarıyla tanınmış, güçlü hâfızası, keskin zekâsı ve derin tefekkürüyle meşhur olmuştur. Sade bir hayat tarzına sahipti.

Eserleri. 1. *Kifâyetü'l-müftî*. Özellikle Emîniyye Medresesi'nin ve Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind'in resmî müftüsü sıfatıyla 1898-1952 yılları arasında verdiği fetvaları içeren bir derlemidir. Emîniyye Medresesi'nde iken cevaplandığı sorulara ilişkin fetvalar 1933 yılından itibaren düzenli bir şekilde korunmuştur. Toplam sayısı 2814 olan bu fetvalar beş defterde derlenmiş olup beşincisindeki son kayıt 1944 yılına aittir. 1898-1933 ve 1944-1952 yılları arasındaki fetvaları başka kaynaklardan derlenmiştir. Bunlar arasında Cem'iyet-i Ulemâ-i Hind müftüsü olarak verdiği, *el-Cem'iyet*'te yayımlanan fetvaları da bulunmaktadır. Fetvaları, vefatından sonra oğlu Hafızurrahman Vâsîf tarafından fetva mecmualarının tertibine göre derlenip müteselsil olarak numaralanmıştır. Halkın anlamasını kolaylaştırmak için fetvalardaki Arapça ve Farsça ifadelerin Urduca tercümelemleri verildiği gibi esere bir terimler sözlüğü de

eklenmiştir. Toplam 4502 fetvadan oluşan eser 1969 yılından itibaren yedi ve dokuz cilt halinde yayımlanmış, tarihi belirsiz başka baskıları da yapılmıştır. 2. *Ta'limü'l-İslâm*. Soru-cevap tarzında sade bir dille düzenlenmiş, çocuklara yönelik ilmiyel kitabı niteliğindeki eser Emîniyye Medresesi'ndeki ıslah çalışmaları sırasında yazılmış olmalıdır. Medreselerde ders kitabı olarak okutulan *Ta'limü'l-İslâm*'ın birçok baskısı yapılmış, ayrıca biri Hurşîd Ahmed ve Âftâb Ahmed'in İngilizce tercümesi olmak üzere (*Talim-ul-Islam: Lessons in Islam*, Quebec 1991) çeşitli yabancı dillere de çevrilmiştir. 3. *Ravzû'r-reyâhîn* (Delhi 1909). Arapça bir kaside olup Kifâyetullah tarafından Urduca'ya tercüme edilmiş ve bir hâşiyesi yapılmıştır. 4. *Müselmânân Key Mezhebî Aôr Kavmî Agrâz ki Hîfâzet* (Delhi 1917). 5. *Risâle-i Şeyhu'l-Hind* (Delhi 1918). Mahmûd Hasan Diyûbendî hakkındadır. 6. *Nefâ'is-i Merqûbe fi hükmi'd-du'â' ba'de'l-mektûbe* (Karaçi, ts. [Mektebe-i Sânevî]). Farz namazlardan sonra yapılan duanın hükmüyle ilgili müellifin fetvasını ve buna karşı diğer bazı âlimlerin verdikleri fetvaları içermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Kifâyetullah Dihlevî, *Kifâyetü'l-müftî* (der. Hafızurrahman Vâsîf), Karaçi, ts. (Sikender Ali), I, 6-12; a.mlf., *Nefâ'is-i Merqûbe*, Karaçi, ts. (Mektebe-i Sânevî); Abdülhay el-Hasenî, *Nûzhetü'l-havâtîr*, VIII, 374-377; Füyûzurrahman, *Meşâhîr-i 'Ulemâ*, Lahore 1976, I, 412-415; N. K. Jain, *Muslims in India: A Biographical Dictionary*, Manohar 1983, II, 25-26; Abdürreşîd Erşed, *Bis Barey Müselmân*, Lahor 1986, s. 414-458; Muhammed Üzeyir, *Fetâvâ Mevlânâ Şemsilhak 'Azîmâbâdî*, Karaçi 1989, s. 43; M. Ekber Şah Buhârî, *Ekâbir-i 'Ulemâ-i Diyûbend*, Lahor, ts. (İdâre-i İslâmiyât), s. 116-119; M. Khalid Masud, "Kifâyatullah (Muftî)", *Dictionnaire biographique des savants et grandes figures du monde musulman périphérique du XIX^e siècle à nos jours* (ed. M. Gaborieau v.d.gr.), Paris 1992, I, 14-15.



MUHAMMAD KHALID MASUD

KİLÂB b. REBÎA (Benî Kilâb b. Rebîa) (بنوكلاب بن ربيعة)

Büyük bir Arap kabilesi.

Âmir b. Sa'saa'nın ana kollarından biri olan Benî Kilâb'ın adını taşıdığı Kilâb b. Rebîa'nın soyu Adnân'a dayanır. Çeşitli alt kollarıyla birlikte genellikle bedevî hayat tarzını benimseyen Benî Kilâblılar, Basra-Mekke yolu üzerindeki Dâriye ve Rebeze koruluklarının Medine taraflarında, Kasîm, Avâli ve Fedek çevresinde yayılmış

durumdaydılar. Kabilenin Câhiliye dönemi hakkında fazla bilgi yoktur; sadece yetiştirdiği büyük şair Lebîd b. Rebîa'nın sözlerinden Ficâr savaşlarında yer aldığı anlaşılmaktadır (İbn Hişâm, I, 209-210).

Hicretin 6. yılında (627) Benî Kilâb'ın bir kolu olan Kuratâlar üzerine Muhammed b. Mesleme kumandasında bir seriyeye gönderildi (bk. KURATÂ SERİYYESİ); ertesi yıl da Medine'ye muhtemel bir saldırıyı önlemek amacıyla Hz. Ebû Bekir kumandasında Necid bölgesine giden seriyeye ile Dâriye'deki Benî Kilâb mensupları yola getirildi (Vâkidî, II, 722; İbn Sa'd, II, 90). Mekke'nin fethi sırasında müslümanlara karşı bir harekete hazırlanan Hevâzinliler'in kendilerine katılma teklifini kabul etmeyen kabileler arasında Benî Kilâb da bulunuyordu (Vâkidî, II, 805). Hz. Peygamber fetihten sonra bütün kabileleri İslâm'a davet ederken Kilâb b. Rebîa'nın Benî Kuratâ koluna da bir mektup yolladı; fakat mektubu götürren elçi ağır hakaretlere uğradı. Bunun üzerine Resûl-i Ekrem, Kilâb b. Rebîa'ya mensup Dahhâk b. Süfyân'ı Kuratâlıları tekrar İslâm'a davetle ve reddetmeleri halinde cezalandırmakla görevlendirdi. Dahhâk kendi adıyla anılan veya İkinci Kuratâ Seriyyesi denilen bu harekâtın sonunda davete karşı çıkan Kuratâlıları Dâriye'nin Sammân-Züccülâve (Lâvezüc) mevkiinde bozguna uğrattı. Mekke'nin fethi üzerine müellefe-i kulûbdan sayılan Kilâb b. Rebîa'nın çeşitli kollarına mensup bir heyet Medine'ye geldi ve kabileleri adına İslâm'ı kabul etti. Bu arada Hz. Peygamber'in Dahhâk b. Süfyân'ın kızı Fâtıma'yı veya adı verilmeyen baldızını nikâhına aldığı, fakat gerdeğe girmeden boşadığı rivayet edilmektedir. Resûlullah'ın vefatından sonra veya daha önce (DİA, II, 468) irtidat eden Benî Kilâb reislerinden Alkame b. Ulâse kabilesini devlete karşı teşkilâtlandırma faaliyetlerine girişti. Ancak Hz. Ebû Bekir'in gönderdiği askerî birlik karşısında mağlûp olarak Suriye'ye kaçmak zorunda kaldı.

İlk İslâm fetihlerinin ardından bir bölümü Kûfe ve Basra'ya, bir kısmı da Yukarı Mısır'daki Feyyûm bölgesine iskân edilen Benî Kilâblılar daha sonraları Halep ve özellikle Dimaşk çevresinde yoğunlaştılar. İhşîdîler zamanında Benî Kilâb reisi Ahmed b. Saîd Halep'e vali tayin edildi. Benî Kilâb'dan bir kısmının İrmîniye fetihlerine katıldığı Sîsecan'daki bir kalenin onlara nisbet edilmesinden anlaşılmaktadır. Endülü'sün fethi üzerine bazı Benî Kilâb mensuplarının Gırnata'ya yerleştiği bilin-

mektedir (Makkarî, I, 292). Bedevî hayat tarzını İslâm'dan sonra da sürdüren Kilâboğulları 231'den (846) itibaren isyanlarda aktif rol oynamışlar ve zaman zaman mecburi göçe tâbi tutulmuşlardır. 415'te (1024) Halep'te Mirdâsiler hânedanını kurarak Fâtımîler, Bizanslılar ve Türkler'le mücadele ettiler.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Kelbî, *Cemhere* (Nâcî), s. 314 vd.; Vâkidî, *el-Megâzî*, II, 534-535, 722, 805; III, 973, 982; İbn Hişâm, *es-Sîre* (nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî), Kahire 1987, I, 209-210; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *en-Neseb* (nşr. Meryem M. Hayrûddîr), Beyrut 1410/1989, s. 259-263; İbn Sa'd, *et-Tabakât* (nşr. Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1410/1990, I, 123, 228; II, 60, 90; VI, 107, 250; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîneti'l-münevver*, II, 597-599; Belâzûrî, *Fütûh* (Fayda), s. 279, 300, 507; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 166, 262; IX, 134, 150; ayrıca bk. İndeks; İbn Hazm, *Cemhere*, s. 282, 469, 482; İbn Abdülber, *el-İstî'âb*, II, 475, 742; III, 1018, 1088, 1200, 1279, 1335, 1358; IV, 1534; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, VIII, 588; XI, 334-335; a.mlf., *Üsdü'l-gâbe*, I, 302-303; II, 466-467; III, 279, 554-556; İbnü'l-Adîm, *Zübdetü'l-haleb*, I, 119; II, 760-761; III, 1299, 1349; VIII, 3678; IX, 4078-4083; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, II, 338-340; Makkarî, *Nefhu'l-tîb*, I, 292; II, 74; Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, I, 488-490; M. Ahmed Abdümevlâ, *Benû Mirdâs el-Kilâbiyyûn fi Haleb ve şimali's-Sâm*, İskenderiye 1985; F. Krenkow, "Kilâb", *IA*, VI, 805-806; W. M. Watt, "Kilâb b. Rabî'a", *ET* (İng.), V, 101; Ahmet Önkâl, "Alkame b. Ulâse", *DİA*, II, 468.



MUSTAFA SABRİ KÜÇÜKAŞCI

KİLÂR-ı ÂMİRE

(كيلار عامرة)

Osmanlı sarayında yiyecek içecek malzemelerinin depolandığı yer (bk. MATBAH-ı ÂMİRE).

KİLÂZİYE

(الكلازية)

Nusayriliğın
Muhammed b. Yûnus el-Kilâzî'ye
(ö. 1011/1602)
nisbet edilen kolu
(bk. NUSAYRİLİK).

KİLE

(الكيلة)

Özellikle kuru meyve ve hububat ölçümünde kullanılan eski bir ölçek.

Arapça'da keyl masdar olarak "ölçmek", isim olarak "ölçek" anlamına gelir. Aynı kökten türeyen kîle de yine "ölçek" demektir. Ârâmice'deki karşılığı keylâ olan

kelime Farsça'ya kîle, **keyle**, **keyli**, Türkçe'ye kîle şeklinde girmiştir. Farsça'da kîle kelimesinin sonuna küçültme eki getirilerek elde edilen **keyleçe** (kîleçe) (küçük kîle) Araplar arasında da kullanılır (Mevhûb Ahmed el-Cevâlîkî, s. 554). Bu ölçü birimi Türkçe'ye de geçmiştir. Eduard Ritter von Zambaur'un keylece kelimesine III. (IX.) yüzyıldan itibaren rastlandığı şeklindeki iddiası (*IA*, VI, 663) yanlıştır. Zira bu ölçü biriminin Emevî Halifesi Hişâm b. Abdülmelik devrinde (724-743) kullanıldığı bilinmektedir (Taberî, VII, 154). Ayrıca Hâlid mekkûkunun yarısına denk düşen bir Hârûn keylecesinden de bahsedilir (Ebû Dâvûd, "Eymân ve'n-nüzûr", 15). Söz konusu Hârûn, Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd (786-809) olmalıdır. Farklı zaman ve mekânlara ait değişik ölçekleri ifade eden keyl, keyle, keylece ve kîle kelimelerinin birbirinin yerine kullanıldığı da görüldü.

Kîle. Muhammed b. Behrâm el-Kalânîsî (ö. 560/1164) kîlenin 300 dirhemi aşkın bir ölçü olduğunu kaydeder (*Akrâbâzîn*, s. 293). Hasan b. İbrâhim el-Cebertî'ye (ö. 1188/1774) göre hacmi $\frac{1}{24}$ kaffiz veya $\frac{1}{3}$ mekkûka eşit olan kîle $1\frac{7}{8}$ men = $3\frac{3}{4}$ rîtl ($\approx 1,5$ kg.) ağırlığında buğday kaldırır (el-'İkdû's-semîn, vr. 29^a). Bu kîle İsmâil b. Hammâd el-Cevherî'nin keylece dediği ölçektir.

Hanefîler'e göre Medine kilesi $\frac{1}{4}$ Medine müddü hacminde olup 639 örfî dirhem + 54 habbe mercimek ve 455 örfî dirhem + 40 habbe arpa kaldırırken Mekke'ninki 964 örfî dirhem mercimek alırdı. Mâlikî ve Şâfiîler'e göre Medine kilesi 455 örfî dirhem + 40 habbe, Mekke'ninki ise 716 örfî dirhem arpa çekerd (Abdülkâdir el-Hatîb, s. 22-23, 31, 38, 39).

Reşîdüddin Fazlullah-ı Hemedânî'nin kaydına göre Gâzân Han, 1300'lerde Tebriz ölçülerini İran'ın standart birimi olarak yaygınlaştırmak için bir ferman çıkardı; buna göre hacmi tağârın onda birine eşitlenen Gâzân Han kilesinin her bir tahıl türünden ölçtüğü ağırlık 10 Tebriz menni, yani 2600 dirhem ($\approx 8,3$ kg.) olarak belirlendi (*Târîh-i Mübârek-i Gâzânî*, s. 290; ayrıca bk. Hinz, s. 42).

Floransalı F. B. Pegolotti'ye göre XIV. yüzyılın başlarında Güney Anadolu'da kullanılan kîle (ghille) müddün (moggio) yirmide birine eşitti. XV. yüzyılın sonlarından itibaren İstanbul, Hudâvendigâr (Bursa), Aydın, Erzurum ve Menteşe kilesi $\frac{1}{20}$ müdlük (veya 4 şiniklik) bir hacme sahipti. Osmanlı Devleti'nin resmî ölçeği

olan ve Akdeniz tüccarının "kilo de Constantinople" şeklinde sözünü ettiği İstanbul kilesi XVI. yüzyılda 20 okka, yani 25.6589 kg. buğday ve un, 23.093 kg. arpa alırdı (Barkan, s. 3, 10, 69, 182, 215, 293; Hinz, s. 41; Akgündüz, II, 56, 182, 257, 288; III, 291, 295, 499). Aşağıdaki tabloda okka cinsinden değerler 1,282945 kg. veya 1,85 litre ile çarpılıp metrik karşılıkları bulunabilir.

Osmanlı Kanunnâmelerine Göre XVI. Yüzyıl Kileleri	
Yer	Değer
Diýarbekir (Âmid), Arapkir, Çermik, Malatya ve Urfa	1/2 İstanbul kilesi
Çemişkezek	1/4 İstanbul kilesi
Manisa	3 İstanbul kilesi
Çatalca	4,5 İstanbul kilesi
Konya	1 İstanbul kilesi + 1 şinik = 32,073625 kg.
Bursa	8 okka (keşane); $\frac{1}{18}$ müd (ceviz); bu miktar ürünün cinsine göre 3200-3500 dirhem yani 10,2635-11,2257 kg. arasında değişirdi
Harput	54 okka (buğday); 42 okka (arpa)
İmroz adası	$\frac{1}{18}$ müd (zahire)

(Barkan, s. 111, 145, 149, 155, 167, 172, 189, 240; Güçer, s. 29, 59; Emecen, s. 242; Akgündüz, II, 196, 518; III, 221, 233, 243, 252, 276, 323; V, 529; Tızlak, III/1 [1989], s. 209)

XVII. yüzyılda pirinç kilesi sadece 10 okka çekildi. XIX. yüzyılın başlarında Antakya kilesi İstanbul'ununkin altı katına eşitti (Öztürk, III/2 [1989], s. 254). Sultan Abdülaziz devri sadrazamlarından Ahmed Esad Paşa'nın hazırlamış olduğu tabloya göre kile Isparta ve Kıbrıs'ta $\frac{1}{2}$ İstanbul kilesi, Sivas, Canik, İzmit, Çanak-kale, Tekirdağ, Sakız, Rodos, İzmir ve Limni'de 1 İstanbul kilesi, Gelibolu'da 2 İstanbul kilesi, Taraklı'da 30 okka, Kayseri'de 32, Balıkesir'de 45, Siirt'te 50, Kastamonu'da 60, Çarsancak'ta 70, Palamut'ta 80, Sinop'ta 96, Koyulhisar'da 128, Konya'da 134, Erzincan'da 160, Eski İl, Akşehir ve Kars'ta 208, Şarkıkarahisar'da 224, Çermik'te 280, Ergani'de 288, Palu'da 368 okka idi. 4 şiniklik Edirne kilesi 20 okka buğday, 18 okka susam ve pirinç (!) alırdı. Mermer kilesinin ölçtüğü mermer tozu ise 18 eski okkaydı (SA, II, 1088; III, 1563-1571). Harput kilesi 60 okka vasat buğday, 54 okka vasat arpa alırdı (Système des mesures, s. 17).

George Young'a göre $36\frac{4}{5}$ litrelik eski kile ürünün kalitesine göre 17-20 okka arpa, 22-26 okka buğday, 14-16 okka yulaf, 23-25 okka mısır, 19-20 okka bakla, 23-24 okka çavdar kaldırırdı. Onun listesindeki şehirlerle kilelerinin değerleri şöyledir: Diyarbakir 180 okka, Erzurum 22 okka, İnebolu 4 şinik = 80 litre, Maraş 120-130 okka, Mardin ve Samsun 16 şinik = 240 okka; Sivas 28 şinik = 280 litre, İzmir 17 okka, Bergama (Ayvalı) 76,5 okka (Corps de droit ottoman, IV, 373-374; ayrıca bk. Vekov, XXVI/1-2 [1998], s. 120). Ahmed Esad Paşa'ya göre Hicaz kilesinin ölçtüğü ağırlık 2 okka yani 800 dirhemden ibaretti (SA, III, 1572).

XV. yüzyılın sonlarında Kili (Boğdan) ve Semendire (Sırbistan) kilesi İstanbul'un-kine eşitti. XVI. yüzyılda İzvornik'te 33 okkalık, Bosna-Hersek'te (Kilis dahil) 50, 60, 64 ve 66 okkalık kileler kullanılırdı. Arnavutluk'ta Tepedelen ve İbisan kileleri 1,5 İstanbul kilesine eşitti. Bulgaristan'da Silistre ve Burgaz kilesi 30 okka, Samakov'uniki 50, Sofya'nıniki 52, Şehirköy ve Berkofça'nıniki 54 okka buğday ölçerdi. Niğbolu ile Limni adasında kullanılan hububat kilesi müddün on altıda birine muadildi. Tırhala kilesi İstanbul'un-kinin 2 katına, Yenişehir'iniki 4 katına denkti (Barkan, s. 240, 251, 270, 289, 293, 325, 399; İnalçık, Turcica, XVI [1984], s. 138, 146-148; Akgündüz, II, 434, 511, 515; III, 401, 417, 469; V, 354, 369).

1565 yılına ait bir kanunnâmeden anlaşıldığına göre Bosna-Hersek'teki kilelerin tevhide yoluna gidilmiştir. Buna göre Saray kilesi 60 okkaya sabitlenmiştir. 44 okkalık Yenipazar kilesinin ise korunduğu anlaşılmaktadır. Niğbolu (Bulgaristan) tahrir defterine göre 987'de (1579) Niğbolu, Rahova, Plevne, İvraca ve Sofya kilesi 100 okka, Tırnova'nın bazı kazaları, Zıştovi ve Hotalca kilesi 80, Tırnova, Hezergrad, Şumnu ve Eskicuma kilesi 60, İzladı'nıniki 20 ve Yanbolu'nuniki 24 okkadır. Macaristan halkının 35, 66, 72, 84, 90 ve 100 okkalık farklı kilelerin (keyl) kullanılmasından şikâyet etmesi üzerine 2 Temmuz 1579 tarihli bir fermanla söz konusu ölçek 30 okkaya sabitlenmiştir. Buna rağmen farklı kilelerin kullanımına devam edilmiş olmalıdır; çünkü daha sonraki yüzyılda Mohaç kilesinin 24, Peçuy ve Eğri kilesinin 32 (buğday için) ve Budin kilesinin 18 okka (arpa için) olduğu belirlenmiştir. XVII. yüzyılın başlarında Hersek kilesi 60 okka ölçerdi (İnalçık, Studies in Ottoman, X, 330-334; a.mlf.; Turcica, XVI [1984], s. 148).

Ahmed Esad Paşa'ya Göre Balkanlar'da Kullanılan Kileler

Yer	Değer (okka cinsinden)
Manastır, Florina, Pirlepe, Resne	80
Serfice, Çarşamba, Tikves, Ostrova, Eğirbucak, Cumapazarı, Köprülü	20
Prizren	33
Ohri	55-60
Yanya	20
Serez	44 (buğday)
Selânik	64 (arpa); 88 (buğday; ürünün kalitesine göre 80-96 okka arasında değişirdi)
Filiba	58-60 (zahire); 10 (pirinç kilesi)
İslimye	25 (susam); 44 veya 48 (zahire)
Görice (Arnavutluk)	40 (1/2 Manastır kilesi)

Ayrıca İbrâil (Silistre) kilesi 70-80 okka veya vasatı 100 kg. idi (Pakalın, II, 281). George Young'a göre 4 yeni kile, yani yaklaşık 160 litre hacmindeki Selânik ve Manastır kilesi ürünün kalitesine göre 87-100 okka sert buğday, 85-95 okka yumuşak buğday, 87-92 okka mısır, 80-90 okka çavdar, 68-80 okka arpa, 45-55 okka yulaf alırdı (Corps de droit ottoman, IV, 373). Macaristan kileleri 8 veya 10 okkalıktı (Blaskoviç, sy. 9 [1978], s. 300).

Manço Vekov ise Balkanlar için aşağıdaki listeyi sunmaktadır:

Yer	Değer (okka cinsinden)	Yıl
Varna	60, 80 veya 88	
Vidin	80, 90 ve 100	1856
Dobriç	75	
Dobruca	70	1832
Tuna	75 ve 69	1889
Batı Bulgaristan	21	1861
Karlovo	56	1886
Köstendil, Niğbolu, Mihaylovgrad, Plevne ve Sofya	100	
Lofça	87	XVI. yüzyıl
Filiba	100	XVI. yüzyıl
	35	1555
	24	XVIII. yüzyıl
	55	1857
	53 $\frac{1}{3}$, 58, 182	1871
	10 okka = 25,7 litre	
	(pirinç için)	1868
Hezargrad, Rusçuk	60	XVI. yüzyıl

Yer	Değer (okka cinsinden)	Yıl
Rodop	13,7	1787
Samakov	34, 38 ve 48	1868
Kuzey ve Kuzeydoğu Bulgaristan	50 veya 100	
	küçük kile=10 okka=18,5 litre	
Eski Zağra	40 ve 44	
Tirnova	22 veya 40	
Güney Bulgaristan	48	
Batı Trakya	48 ve 10 (pirinç için)	1787
Makedonya	87-100	
Selânik	31-32	
Manastır	80-90 (buğday için) 65-70 (arpa için) 82-85 (mısır için) 48-52 (yulaf için)	
Ohri	60-65	

(Bulgarian Historical Review, XXVI/1-2
[1998], s. 120-121)

Lijuben Berov'un verdiği bilgilerden de
şu tablo elde edilmektedir :

Yer	Değer (okka cinsinden)
Kili	180
Köprülü (Yunanistan)	30
Selânik	80-85
Volos	110 (buğday için)
Serez	3 Selânik kilesi
Plevne Zistovi, Rahova, Ivraca (Bulgaristan)	120-124
Filibe	55 (sert buğday), 50-54 (yumuşak buğday), 50-52 (çavdar), 50 (yulaf veya mısır), 40-42 (arpa), 35, 10 (pirinç kilesi)
Dobruca, Şumnu, Çirmen, Balçık	60 (buğday)
Ruşçuk	120 (buğday)
Hezargrad	160 (buğday)
Köstendil ve Silistre	320 (buğday)
Karatova	360 (buğday)
Köstence (Romanya)	400 (buğday)
Üsküp, Köprülü, Ohri, Saraybosna, Mostar, Pirlepe (Yugoslavya)	20
Bosna	50 ve 66
Manastır	45 ve 75
Vardar	85

(EB, XI/2 [1975], s. 32-34)

XIX. yüzyılın ikinci yarısında Mısır kilesi
 $\frac{1}{12}$ irdeb, yani nazari olarak (197,7477 ÷
12 =) 16,478975 litreden ibaretken uygu-
lamada 16,7169 litredir. Ocak 1892'de yü-

rürlüğe giren 28 Nisan 1891 tarihli bir ge-
nelge ile şu eşitlik benimsenmiştir: 1 Mı-
sır kilesi = $\frac{1}{12}$ irdeb = $\frac{1}{2}$ veybe = 2 rub'a =
4 melve = 8 kadeh = 16,5 litre (*Système
des mesures*, s. 19; Mahmoud Bey, I [1873],
s. 69).

III. Selim zamanında kile imalâtçılarına
model olarak verilen İstanbul kilesinin
hacmi 37 kirah³ yani 37 ölçek veya 37 lit-
reye denkti (Hüseyin Tevfik, s. 15-16). Os-
manlı kanunnâmelerinde kilelerin stan-
dartlara uygunluğunun kileci ve tamgacı
tarafından onaylanmış olması ve eksik
kile tutanların cezalandırılması yönünde
maddeler yer alırdı (meselâ bk. Barkan, s.
39, 40; Akgündüz, II, 294).

1 eski kile = 4 şinik = 8 kutu = 16 zarf =
37 litre iken 26 Eylül 1869 tarihli ölçü re-
formu ile şu eşitlik kabul edilmiştir: 1 ki-
le-i a'sârî = 10 onluk = 100 ölçek = 100 lit-
re. Ölçülerin değerlerini yeniden belirle-
yen 29 Şevval 1298 (24 Eylül 1881) tarihli
karnâmeye ile benimsenen eşitlik ise şöy-
ledir: 1 yeni kile = 10 yeni şinik = 100 öl-
çek = 1000 yeni kutu = 10000 zarf. Bu öl-
çek ayrıca yelkencilik devrinde gemilerin
istîab haddini belirtmek için kullanılmış
olup 36 kile 1 tonilato sayılırdı (Pakalın, II,
281).

Keylece. Muhammed b. Ahmed el-Ez-
herî'ye göre (ö. 370/980) hacmi 2 müd =
 $\frac{1}{2}$ sâ' = $\frac{1}{3}$ mekkûk = $\frac{1}{24}$ kaffiz olan keylece-
nin kaldırdığı ağırlık $2\frac{2}{3}$ rıtlı çekerti (*ez-
Zâhir*, s. 306). Muhammed b. Ahmed el-
Makdisî (ö. 381/991'den sonra) $\frac{1}{15}$ kaffiz =
 $\frac{2}{5}$ mekkûk hacmindeki Irak keylecesinin
ölçtüğü ağırlığın 2 menâ = 4 rıtlı (= 1,625
kg.) olduğunu bildirir. Remle keylecesi
yaklaşık 1,5 sâ', $\frac{1}{3}$ mekkûk, $\frac{1}{6}$ veybe veya
 $\frac{1}{24}$ kaffiz hacmindeydi. Kuru üzüm ve kuru
incir ölçmekte kullanılan Amman keylece-
si $\frac{1}{6}$ müdye veya 2 kaffize eşitken Sûr'un-
ki 1 sâa, Merâga'nınki ise $\frac{1}{6}$ kaffize denkti
(*Ahşenü't-tekkâsim*, s. 129, 181, 381). Kaffi-
zi 10 menâ olan Merâga'nın keylecesi $1\frac{2}{3}$
menâ yapar; 260 dirhemlik menâ esas
alınırsa keylecenin ölçtüğü buğdayın ağırlı-
ğı (433 $\frac{1}{3}$ dirhem × 3,125 =) 1.354.166 kg.
olarak bulunur. Muhammed b. Ahmed
el-Hârizmî (ö. 387/997), keylecenin hac-
minin $\frac{1}{24}$ kaffiz = $\frac{1}{3}$ mekkûk olup 600 dir-
hem (= 1,785 - 1,875 kg.) buğday çektiğini
kaydeder (*Mefâtiḥu'l-'ulûm*, s. 12). Ebû'l-
Vefâ el-Bûzcânî'nin (ö. 388/998) aktardığı
bilgilerden 1 keylece = $\frac{1}{24}$ kaffiz = $\frac{1}{3}$ mek-
kûk = 4 rub' = 8 sümn = 5 rıtlı (= 2,03125
kg.) denklemi elde edilirken (*Kitâbü Me-
nâzili's-seb'*, s. 303-304) Cevherî (ö. 393/
1003) şu eşitliği vermektedir: 1 keylece =
 $\frac{1}{3}$ mekkûk = $1\frac{7}{8}$ menâ = $3\frac{3}{4}$ rıtlı = 45 ukıy-

ye = 75 istâr = 337,5 miskal = 482 $\frac{1}{2}$ dir-
hem = 2892 $\frac{6}{7}$ dânek = 5785 $\frac{5}{7}$ kırat =
11571 $\frac{3}{7}$ tassûc = 23142 $\frac{6}{7}$ habbe (*eş-Şi-
hâh*, "mkk" md.). Bunun metrik karşılığı
1,434375 kg. ile 1,53683 kg. arasındadır.
Zehrâvî ise (ö. 400/1010[?]) keylecenin
hacmi ve ölçtüğü ağırlığı karşılaştırmak
şu farklı değerleri verir: 1 sâ' = 4 müdy, 3
($\frac{1}{3}$ olmalı) mekkûk, 4 kadeh, $1\frac{1}{3}$ rıtlı, 1,5
rıtlı (= 1,5 × 128 $\frac{4}{7}$ × 3,125 = 602,6785 gr.) ve
5 rıtlı (= 5 × 128 $\frac{4}{7}$ × 3,125 = 2,0089 kg.) (*et-
Taşrif*, II, 459). Nusaybin metropoliti Eli-
ya'nın (ö. 1049) bildirdiğine göre $1\frac{1}{3}$ mer-
zebân = $\frac{1}{3}$ mekkûk = 4 rub' = 5 $\frac{1}{3}$ keyl =
16 sümn = 21 $\frac{1}{24}$ mişkâ' hacmindeki Irak
keylecesi (buna keyle de demektedir) 720
dirhem yağ, 800 dirhem şarap (≈ 2,5 kg.)
ve 900 (940 olmalı?) dirhem bal alırdı
(Sauvaire, *JRAS*, XII/1 [1880], s. 115, 117).
İbn Hazm (ö. 456/1063), Basra keylecesi-
nin 2 peygamber müddüne yani $\frac{1}{2}$ sâa
tekabül ettiğini, Bağdat'ınkininse bunun
iki katı hacme sahip olduğunu bildirir (*el-
Muḥallâ*, VI, 245). Kalânisi'nin keylece için
verdiği değerler $\frac{1}{3}$ mekkûk, $\frac{5}{6}$ men ve 4
rıtlı şeklindedir (*Akrâbâzîn*, s. 293). Şerîf
el-İdrîsî (ö. 560/1165), 3,5 müd hacmin-
deki bir büyük keylece ve $\frac{1}{2}$ rıtlı ağırlık
kaldıran bir küçük keyleceden bahseder
(*el-Ekyâl ve'l-euzân*, III, 342). Ebû'l-Münâ
Dâvûd b. Ebû Nasr Kûhîn el-Attâr (ö. 658/
1260) keylecenin ölçtüğü ağırlığın 1,5
Bağdat rıtlı, yani 195 dirhem olduğunu
bildirir (*Minhâcû'd-dükân*, s. 146). Yah-
yâ b. Şeref en-Nevevî ise (ö. 676/1277) Ez-
herî'den naklen keylecenin $\frac{1}{5}$ mekkûk
olduğunu söyler (*Şerḥu Müslim*, XVIII,
20).

Keyl. İbn Havkal (ö. 367/977), $\frac{1}{24}$ kaffize
eşit olan Şiraz keylinin $\frac{2}{3}$ rıtlı, yani 85 $\frac{1}{3}$
dirhem buğday kaldırdığını bildirir (*Şü-
retü'l-arz*, II, 301). Kalânisi keylin 36 men
ağırlığında buğday ölçtüğünü kaydeder
(*Akrâbâzîn*, s. 293). Celâleddin eş-Şeyze-
rî'ye göre (ö. 589/1193) $\frac{1}{4}$ merzebân = $\frac{1}{16}$
Halep mekkûku = $1\frac{3}{16}$ sünbül = $\frac{1}{48}$ Dimaşk
gırârası hacmindeki Halep keyli $1\frac{25}{32}$ rıtlı
buğday ölçerdi (*Nihâyetü'r-rütbe*, s. 17;
krş. Hinz, s. 40). İbn Fazlullah el-Ömerî'nin
(ö. 749/1349) aktardığı bilgilerden şu
denklem elde edilir: 1 Dimaşk keyli = $\frac{1}{12}$
gırâra = 6 müd < $\frac{1}{4}$ Mısır veybesi (*Mesâ-
lik*, s. 81; krş. Kalkaşendî, IV, 181). Yaklaşık
22,08 litrelik bir hacme sahip olduğu an-
laşılan söz konusu keylin kaldırdığı buğ-
day 17 kg. civarındadır (Hinz, s. 40). Eliya-
hu Ashtor, Suriye keylinin XIX. yüzyılda
28,18 kg. buğday aldığını kaydederken
(*El²*, VI, 119) George Young, bu ölçeğin
1890'larda 6 müdde yani 105,6 litreye

eşit olduğunu bildirir (*Corps de droit ottoman*, IV, 373). Amnon Cohen'e göre Kudüs alkali keyli 6 ritl çekerdi (*Economic Life*, s. 165). XIX. yüzyılın başlarında 1 Di-yârîrebîa keyli = $\frac{1}{16}$ mekkûk = 3 sümn = 4 mişkâ' eşitliği elde edilmektedir. Mişkâ' $33\frac{3}{4}$ dirhem yağ kaldırdığına göre keyl 135 dirhem yağ ve 150 dirhem şarap ölçer, yani $\frac{1}{4}$ merzebân hacminde dir. Her merzebân 4 Halep Kiline tekabül eder (Sauvaire, *JRAS*, XII/1 [1880], s. 115, 117; *JA*, VIII [1886], s. 126-127). Bu keylin hacmi 0,46875 litre civarındadır (ayrıca bk. Hinz, s. 40). Dihhudâ $3\frac{1}{8}$ men, 9 Tebriz menni ve 86 men gibi çok farklı değerlere sahip keylerden bahsetmektedir (*Lu-gatnâme*, XI, 16617).

BİBLİYOGRAFYA :

- Cevherî, *eş-Şihâh*, "kyl", "klc", "mkk" md.-leri; *Lisânü'l-'Arab*, "kyl", "klc", "mkk" md.-leri; *Kâmus Tercümesi*, I, 814-815; Ebû Dâvûd, "Eymân ve'n-nüzûr", 15; Mevhub b. Ahmed el-Cevâfîkî, *el-Mu'arreb* (nşr. F. Abdürrahîm), Dimaşk 1410/1990, s. 554; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), VII, 154; İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*, II, 301; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *ez-Zâhir fî ğarîbî elfâzî's-Şâfi'i* (nşr. Abdülmün'im Tavî Beşen-nâtî), Beyrut 1419/1998, s. 306; Makdisî, *Ahse-nû't-tekâsim*, s. 129, 181, 381; Muhammed b. Ahmed el-Hârizmî, *Mefâtihü'l-'ulûm*, Kahire 1342/1923, s. 12; Ebû'l-Vefâ el-Bûzcânî, *Kitâbü Menâzili's-seb'* (nşr. Ahmed Selîm Saîdân, *Târîhu 'ilmi'l-hisâbî'l-'Arabî* içinde), Amman 1971, s. 303-304; İbn Hazm, *el-Muḥallâ*, VI, 245; Zehrâvî, *et-Taşrif li-men 'aceze 'ani't-te'lif* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1406/1986, II, 459; Muhammed b. Behrâm el-Kalânîsî, *Akrâbâzinü'l-Kalânîsî* (nşr. M. Züheyr el-Bâbâ), Halep 1403/1983, s. 293; Şerîf el-İdrîsî, *el-Ekyâl ve'l-euzân* (Resûl Ca'feriyan, *Mirâs-ı İslâmî-yi İran* içinde), [baskı yeri yok] 1375/1416, III, 342; Celâleddin eş-Şeyzerî, *Nihâyetü'r-rûte fi talebi'l-hisbe* (nşr. Seyyid el-Bâz el-Arînî), Kahire 1365/1946, s. 17; Kûhîn el-Attâr, *Minhâcû'd-dükkân* (nşr. Hasan Zagle), Kahire 1287 → Frankfurt 1417/1997, s. 146; Nevevî, *Şerhu Müslim*, XVIII, 20; Reşîdüddin Fazlullah, *Târîh-i Mubârek-i Gâzânî* (nşr. K. Jahn), London 1940, s. 290; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâlik* (Krawulsky), s. 81; Kalkaşendî, *Şubhu'l-a'sâ*, IV, 181; Hasan b. İbrâhim el-Cebertî, *el-'İkdû's-şemin fî mâ yete'allak bi'l-mevâzin*, Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3169, vr. 29^a; Hüseyin Tefvik, *Yeni Ölçülerin Menâfi' ve İsti'mâlîne Dâir Risâle-i Muhtasara*, İstanbul 1299, s. 15-16; *Fî 29 Şevvâl Sene 1298 ve fî 11 Eylül Sene 1297 Tarihleriyle Şeref-müteallik Buyurulan İrade-i Seniyye-i Hazret-i Pâdişâhî Mücebince Yeni Ölçülerin Tanzim ve Tensikiyle Suver-i İcrâiyyesi Hakkında Kararnâmedir*, İstanbul 1299, s. 3, 4, 5, 82-92, 202-212; Ali Paşa Mübarek, *el-Mizân fî'l-akyise ve'l-mekâyil ve'l-euzân*, Kahire 1309, s. 84, 85, 86, 87, 90; G. Young, *Corps de droit ottoman*, Oxford 1906, IV, 373-374; Barkan, *Kanunlar*, bk. İndeks; W. Hinz, *Islamische Masse und Gewichte*, Leiden 1955, s. 40-42; Lütfi Güçer, XVI-XVII. Asırlarda Osmanlı İmparatorluğu'nda Hububat Meselesi ve Hububattan Alınan Vergiler, İstanbul 1964, s. 29, 59; Eddî Şir, *Mu'cemü'l-elfâzî'l-Fârisiyyeti'l-mu'arreb*, Beyrut 1980, s. 141; Abdülkâdir el-Hatîb, *Takdîrü'l-euzân 'inde'l-müslimîn*, Dimaşk 1404/1984, s. 22, 23, 31, 38, 39, 40, 45; Halil İnalçık, "Introduction to Ottoman Metrology", *Studies in Ottoman Social and Economic History*, London 1985, X, 325, 330-334; a.mlf., "Yük (Hıml) in Ottoman Silk Trade, Mining and Agriculture", *Turcica*, XVI, Paris 1984, s. 138, 146-148; *Système des mesures, poids et monnaies de l'Empire ottoman et des principaux états avec de nombreux exercices et des tables de conversion*, İstanbul 1988, s. 16-17, 19; Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 242; A. Cohen, *Economic Life in Ottoman Jerusalem*, Cambridge 1989, s. 165; Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, İstanbul 1990-92, II, 56, 182, 196, 257, 288, 294, 434, 511, 515, 518; III, 221, 233, 243, 252, 276, 291, 295, 323, 401, 417, 469, 499; V, 354, 369, 374, 529; Mahmoud Bey, "Le système métrique actuel d'Egypte", *JA*, I (1873), s. 69; M. H. Sauvaire, "A Treatise on Weights and Measures, by Eliyâ, Archbishop of Nisibin (Supplement to Vol. IX. pp. 291-313)", *JRAS*, XII/1 (1880), s. 115-117; a.mlf., "Matériaux pour servir à l'histoire de la numismatique et de la métrologie musulmanes", *JA*, VIII (1886), s. 126-131; L. Berov, "Problemes de la metrologie dans les territoires balkaniques à l'époque de la dominion ottomane (XV-XIX SS.)", *EB*, XI/2 (1975), s. 29-35; J. Blaskovič, "Sadrazam Köprülüâde (Fazıl) Ahmed Paşa'nın Ersekujvar Bölgesindeki Vakıfları 1664-1665" (trc. Tayyib Gökbilgin), *TED*, sy. 9 (1978), s. 300; Fahrettin Tızlak, "Harput'tan Askerî İhtiyaçların Karşılanması (1831-1839)", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, III/1, Elazığ 1989, s. 209; Mustafa Öztürk, "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Antakya'da Fiyatlar", a.e., III/2 (1989), s. 254; W. J. Donaldson, "Observations on Measures of Capacity in Present-day Northern Yemen", *Ar.S*, III (1996), s. 36-44; M. Vekov, "Maßeinheiten in den Bulgarischen Ländern vor der Einführung des Metrischen Maßsystems", *Bulgarian Historical Review*, XXVI/1-2, Sofia 1998, s. 120-121, 123; E. V. Zambaur, "Keyl", "Keylece", *İA*, VI, 663-664; "Kile", *SA*, II, 1088; "Ölçü", a.e., III, 1563-1572; Pakalın, II, 281; Eliyahu Ashtor, "Mawâzin", *EP*² (İng.), VI, 119; Dihhudâ, *Luġatnâme* (Muîn), XI, 16617, 16618, 16619-16620.



